

الفروق

للإمام العلامة شهاب الدين أبي العباس
أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن
السنهالجي المشهور بالفرا في رحمة الله

ومعاشرة الكتائبين

تهذيب الفروق والفوائد السنية

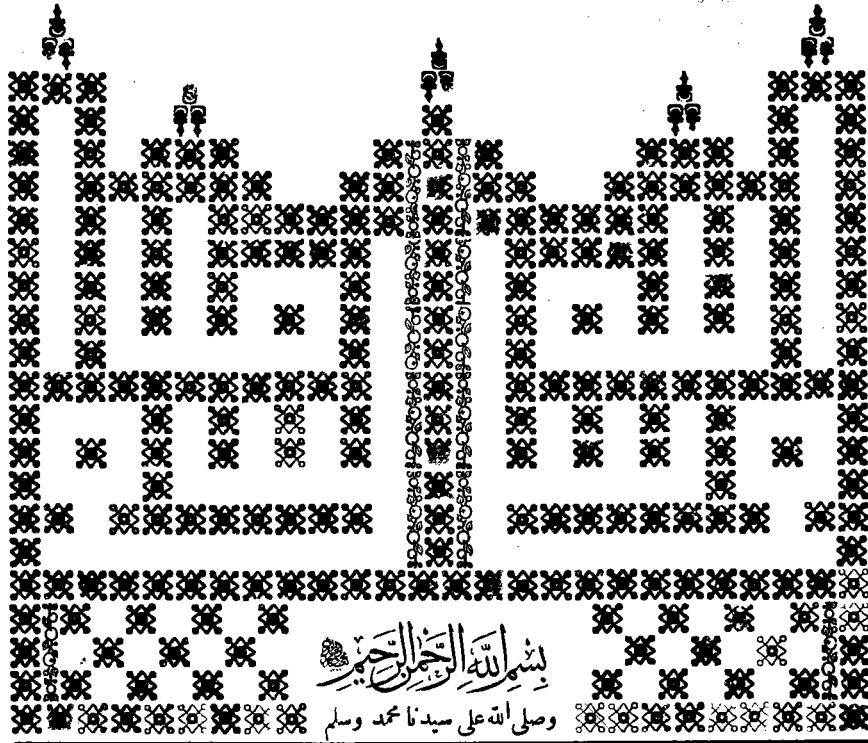
في الأسرار الفقهية

الجزء الأول

عالم الكتب

بيروت

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾
 حمد المن أنزل الفرقان *
 على سيدنا محمد سيد ولد
 عدنان * فارقاً به بين
 الحق الموجب للرضوان *
 والباطل الموجب للخسران
 * ولم يزل يرشدنا إلى الحق
 المبين * به وبما بلغه من
 واضح البراهين * حتى
 ظهر دين الله على جميع
 الاديان * صلى الله وسلم
 عليه وعلى آله الطاهرين *
 وأصحابه الباذلين نفوسهم
 في تشييد قواعد الدين *
 ومعالم الايمان أمابعد
 فيقول تراب أقدام السادة
 العلماء * والقادة النجباء
 الاتقياء * العبد الحقير
 المعترف بذنبه * المقتدر
 إلى عفوره * محمد على
 * ابن حسين المكي المالكي
 * ان كتاب أنوار البروق
 * في أنواع الفروق *
 للعلامة شهاب الدين أبي
 العباس * أجد بن ادريس
 الصنهاجي المشهور بالقرافي
 بين الناس * لما امتاز
 بوضعه في الفروق بين
 القواعد * لافي الفروق
 بين الفروع كما هو عادة
 الفضلاء الامجاد * لماله
 على غيره من شرف السناء



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وسلم

الحمد لله فائق الاصباح * وفارق أهل التي من أهل الصلاح * وسائق للسحاب الثقال بهبوب
 الرياح * ومنزل الفرقان على عبده يوم الكفاح * بيض الصفاح * محذراً من دار البوار ورحماً
 على دار الفلاح * المنزه في عظم علته عن مشابهة الارواح * ومشاكاة الاشباح * وأشهد
 أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة زاكية الارباح * يوم القداح * وأشهد أن محمدا عبده
 ورسوله أرسله والحرمت تستباح * وخزب الكفر قد عم الفجاج والبطاح * فلم يزل صلى الله
 عليه وسلم يرشدنا إلى الحق بالحجاج الوضاح * وسمهرية الرماح * حتى أعلن مناديه في ناديه وباح *
 وظهر دين الله على جميع الاديان فطار في الآفاق بقيادة كقادمة الجناح * صلى الله عليه وعلى آله
 وأصحابه وأزواجه ومحبيه ما أزال الظلم الحنادس ضوء الصباح * صلاة نحو زبها على ربنا النجاح *
 ونخلص بها من دركات الأثم والجناح * (أمابعد) فان الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها
 شرفاً وعلواً اشتملت على أصول وفروع وأصولها قسيمان أحدهما المسمى بأصول الفقه وهو في
 غالب أمره ليس فيه الاقواعد الاحكام الناشئة عن الالفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الالفاظ
 من النسخ والترجيح ونحو الامر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج
 عن هذا النمط الا كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين والقسم الثاني قواعد كلية فقهية
 جلية كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع في الشريعة

قال الشيخ الفقيه العلامة المتكلم الاستاذ الاوحد أبو القاسم قاسم بن عبد الله بن محمد بن محمد الانصاري
 المعروف بابن الشاطر رحمه الله تعالى آمين

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ الحمد لله المنفرد بالجلال والكمال * المنزه عن الإكفاء والنظراء
 والاشباه والامثال * والصلاة والسلام الايمان الاكملان على سيدنا محمد المصطفى من الارسال * وعلى
 آله وصحبه خير صحب وخير آل * (أمابعد) فاني لما طالع كتاب الامام شهاب الدين أبي العباس أجد

ملا لأصول على الفروع من شرف الارتقاء * إلا أنه لم يستكمل التصويب والتنقيب * ولم يستعمل التهذيب والترتيب * فوفق الله
 الإمام العلامة أبا القاسم المعروف بابن الشاط * قاسم بن عبد الله الأنصاري الحقيق بالاغتباط * لتفسيح ما عدل به عن صواب الصواب *
 وتصحيح ما شتمل عليه من صواب * في حاشية أدرار الشروق * على أنواع الفروق * عن لي وان كنت لست أهلا لذلك * ولان من
 رجال هذه المهامه والمسالك * ان أخصه مع التهذيب والترتيب والتوضيح * (٣) مراعي ما حرره ذلك المفضل من

التصحيح والتنقيب *
 (١) لقول أهل التحري
 والاحتياط * عليك بفروق
 القرافي ولا تقبل منها إلا
 ما قبله ابن الشاط * كما في
 ضوء الشموع * للعلامة
 الأمير على شرحه على
 المجموع * مع ما يفتح الله
 به على مما تم به الافادة *
 من جواب اشكال ترك
 جوابه أوزيادة * رجا
 من مفيض الاحسان *
 أن يجعله سببا للعفو
 والغفران * وسميتها تهذيب
 الفروق والقواعد السنية
 * في الاسرار للفقهاء *
 وربته على مقدمة وعلى
 فروق تشتمل على نحو
 خمسمائة وثمانين وأربعين
 قاعدة موضحة بما يناسبها
 من الفروع ليزداد انشراح
 القلب لغيرها فتم الفائدة *
 وتلك الفروق منها ما هو
 واقع بين فرعين * يحصل
 بيانه بذكر ما هو المقصود
 من قاعدة أو قاعدتين *
 ومنها ما هو واقع بين
 قاعدتين مقصود

ملا يحصى ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه وإن اتفقت الاشارة اليه هناك على سبيل الاجال فبقي
 تفصيله لم يتحصل وهذه القواعد مهمة في الفقه عظمة النفع وبقدر الاحتاط بها يعظم قدر الفقيه
 ويشرف * ويظهر روثي الفقه ويعرف * وتتضح منها هج الفتاوى وتكشف * فيها تنافس
 العلماء * وتفاضل الفضلاء * وبرز القارح على الجذع * وحاز قصب السبق من فيها برع * ومن جعل
 يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية * دون القواعد الكلية * تناقضت عليه الفروع واختلفت *
 وتزلزلت خواطره فيها واضطربت * وضافت نفسه لذلك وقنطت * واحتاج الى حفظ الجزئيات التي
 لاتنهاى * وانتهى العمر ولم تقص نفسه من طلب منها * ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن
 حفظ أكثر الجزئيات * لاندر اجها في الكليات * واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب * وأجاب
 الشاسع البعيد وتقارب * وحصل طلبته في أقرب الازمان * وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان *
 فبين المقامين شأو بعيد * وبين المنزلتين تفاوت شديد * وقد ألهمني الله تعالى بفضل ان وضعت في
 أثناء كتاب الذخيرة من هذه القواعد شيئا كثيرا مفرقا في أبواب الفقه كل قاعدة في بابها وحيث تبنى
 عليها فرعها ثم أوجد الله تعالى في نفسي ان تلك القواعد لو اجتمعت في كتاب وزيد في تلخيصها
 وبينها والكشف عن أسرارها وحكمها لكان ذلك أظهر لبلب جتها وورقها وتكيفت نفس الواقف
 عليها بما تجتمعه أكثر مما اذا رآها مفرقة ورجم بالم يقف الاعلى السير منها هناك لعدم استيعابه لجميع
 أبواب الفقه وأينما يقف على قاعدة ذهب عن خاطره ما قبلها بخلاف اجتماعها ونظا فرها فوضعت هذا
 الكتاب للقواعد خاصة وزدت قواعد كثيرة ليست في الذخيرة وزدت ما وقع منها في الذخيرة بسطا
 وايضا فاني في الذخيرة رغبت في كثرة النقل للفروع لانه أخص بكتب الفروع وكرهت أن أجمع
 بين ذلك وكثرة البسط في المباحث والقواعد فيخرج الكتاب الى حد يعسر على الطلبة تحصيله أما هنا
 فالعذر زائل والمانع ذاهب فاستوعب ما يفتح الله به ان شاء الله تعالى وجعلت مبادئ المباحث في
 القواعد بذكر الفروق والسؤال عنها بين فرعين أو قاعدتين فان وقع السؤال عن الفرق بين الفرعين
 فبيانه بذكر قاعدة أو قاعدتين يحصل بهما الفرق وهما المقصودتان وذكر الفرق وسيلة لتحصيلهما
 وان وقع السؤال عن الفرق بين القاعدتين فالمقصود تحقيقهما ويكون تحقيقهما بالسؤال عن الفرق
 بينهما أولى من تحقيقهما بغير ذلك فان ضم القاعدة الى ما يشاكلها في الظاهر ويضادها في الباطن أولى
 لان الضد يظهر حسنه الضد وبضدها تتميز الاشياء أو تقدم قبل هذا كتاب لي سميته كتاب الاحكام
 في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضي والامام ذكرت في هذا الفرق أربعين مسألة جامعة

ابن ادريس القرافي المسالك رحه الله تعالى المسمى بأنوار البروق في أنواع الفروق ألفتيه قد حشد
 فيه وحشر * وطوى ونشر * وسلك السهول والنجد * وورد البحور والتمود * خلاه ما استكمل
 التصويب والتنقيب ولا استعمل التهذيب والترتيب * فانسب بسبب ذنبك الامرين * الى الاخلال

تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما نظر الكون تحقيقهما بذلك أولى بلاياء * من تحقيقهما بغير ذلك لدى النبلاء * لا
 لضده الثناء * وبضدها تتميز الاشياء (مقدمة) في فائدتين (الاولى) اعلم أن الشرعية المعظمة الحمدية قد اشتملت على أصول

(١) قوله لقول أهل التحري الخ قال لي بعض الافاضل الموثوق بهم ان قائل هذا هو سيدي أحمد بابا التنبكي صاحب الابته
 وغيره من المصنفات البديعة الذي ذكر الشيخ ميارة في شرح تكميل المنهج انه هو محمد القرن العاشر بعد السيوطي اهـ

فسمان أحدهما المسمى بأصول الفقه وهو في غالب امره ليس فيه الاقواعد الاحكام الناشئة عن الالفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الالفاظ من النسخ والتزجيج ونحو الامر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج عن هذا النمط الا كون القياس حجته وخبر الواحد وصفات المجتهدين كافي الاصل فات وتوضح ذلك ان الطرق التي منها تلقيت الاحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام وان كانت ثلاثة لفظا وفعلا ولاقرا (٤) الا ان غالب قواعد أصول الفقه انما نشأت من طريق الالفاظ التي

لاسرار هذه الفروق وهو كتاب مستقل يستغني به عن الاعادة هنا فن شاء طالع ذلك الكتاب فهو حسن في بابه وعوائد الفاضلاء وضع كتب الفروق بين الفروع وهذا في الفروق بين القواعد وتلخيصها فاهل من الشرف على تلك الكتب شرف الاصول على الفروع * وسميت لتلك انوار البروق * في انواع الفروق * ولك ان تسميه كتاب الانوار والانواع * او كتاب الانوار والقواعد السنية * في الاسرار الفقهية * كل ذلك لك وجعت فيه من القواعد خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة أوضحت كل قاعدة بما يناسبها من الفروع حتى يزداد انشراح القلب غيرها * فائدة * سمعت بعض مشايخي الفضلاء يقول فرقت العرب بين فرق بالتخفيف و فرق بالتشديد الاول في المعاني والثاني في الاجسام ووجه المناسبة فيه ان كثرة الخروف عند العرب تقتضي كثرة المعنى أوز يادته أوقوته والمعاني لطيفة والاجسام كثيفة فناسبها التشديد وناسب المعاني التخفيف مع انه قد وقع في كتاب الله تعالى خلاف ذلك قال الله تعالى واذا فرقتنا بكم البحر نخفف في البحر وهو جسم وقال تعالى فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين وجاء على القاعدة قوله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقوله تعالى فيتعاملون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وتبارك الذي نزل الفرقان على عبده ولا نكاد نسمع من الفقهاء الا قولهم ما الفارق بين المسألتين ولا يقولون ما لفرق بينهما بالتشديد ومقتضى هذه القاعدة ان يقول السائل افرق لي بين المسألتين ولا يقول فرق لي ولا بأي شيء تفرق مع ان كثيرا يقولونه في الافعال دون اسم الفاعل وقد ان الشروع في الكتاب مستعينا بالله تعالى على خلوص النية وحصول البغية وأسأله بعظيم جلاله وكماله ان يجعله نافعا لى ولعباده وان يبسر ذلك على وعليهم بهن وكرمه انه على كل شيء قدير

﴿ الفرق الاول بين الشهادة والرواية ﴾ ابتدأت بهذا الفرق بين هاتين القاعدتين لاني أقتأطلبه نحو ثمان سنين فلم أظفر به وأسأل الفضلاء عن الفرق بينهما وتحقيق ماهية كل واحدة منهما فان كل واحدة منهما خبر فيقولون الفرق بينهما ان الشهادة يشترط فيها العدد والذكورية والحرية بخلاف

بواجبين * واحتجب لامعبر وقه منها بحاجين * ولما كان الاول منهما في مرتبة الضروريات * والثاني في درجة الحاجيات * وضعت كتابي هذا لما اشتمل عليه من الصواب مصححا * ولما عدل به عن صوابه منقحا * وأضربت عماسوى ذلك مؤثرا للضرورة على الحاجي ومرجحا * ولما شرفت أنوار هذا المجموع وأشرفت فلاحته كالشمس المضحية في الوضوح ووقفت امامها الوامع الخلب من تلك البروق * لما ضمني من الخروج عن صواب الصواب والمروق * موقف المفضوح * سميته بكتاب ادرار الشروق على انواع الفروق * ليوافق اللفظ المعنى ويطابق الاسم المسمى والله تعالى أر جوان يجعله من أيام العتاب يوم الحساب آمنا * ولجسم الثواب عند الماء باضا مناه * منه وكرمه قال شهاب الدين

﴿ الفرق الاول بين الشهادة والرواية ﴾

تلقى منها الاحكام أربعه أصناف ثلاثة متفق عليها الاول لفظ عام يحمل على عمومه أو خاص يحمل على خصوصه والثاني لفظ عام يراد به الخصوص والثالث لفظ خاص يراد به العموم وفي هذا يدخل التنيبه بالمساوى على المساوى وبالاعلى على الأدنى وبالادنى على الاعلى كقوله تعالى فلا تقل لهما اف فقد فهم منه تحريم الضرب والشتم وما فوق ذلك وهذه الاصناف الثلاثة اما ان تأتي بصيغة الامر أو بصيغة الخبر يراد به الامر فتستدعى الفعل وفي حل هذا الاستدعاء على الوجوب ان فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالترك أو على التدب ان فهم منه الثواب على الفعل واتقاء العقاب مع الترك أو يتوقف حتى يدل الدليل على أحدهما خلاف بين العلماء مذكور في كتب أصول الفقه واما ان تأتي بصيغة النهى أو بصيغة الخبر يراد به النهى

فتستدعى الترك وفي حل هذا الاستدعاء على التحريم ان فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل أو على الكراهة الرواية ان فهم منه الحث على تركه من غير تعلق العقاب بفعله أو يتوقف حتى يدل الدليل على أحدهما خلاف كذلك والاعيان التي تتعلق بها الحكم اما أن يدل عليها بلفظ يدل على معنى واحد فقط وهو الذي يعرف في أصول الفقه بالنص ولا خلاف في وجوب العمل به واما أن يدل عليها بلفظ يدل على أكثر من معنى واحد وهذا اما أن تكون دلالاته على تلك المعاني بالسواء وهو الذي يعرف في أصول الفقه بالمجمل ولا خلاف

في انه لا يوجب حكما واما ان تكون دلالة على بعض تلك المعاني أكثر من بعض ويسمى بالاضافة الى البعض الاكثر ظاهرا والى البعض الاقل محتملا ويحمل على البعض الاكثر اذا ورد مطلقا ولا يحمل على البعض الاقل بالبدليل فيعرض حينئذ خلاف الفقهاء في أقاويل الشارع من قبل ثلاثة معان من قبل الاشتراك في لفظ العين الذي علق به الحكم ومن قبل الاشتراك في الالف واللام المقرونة بنسب ذلك العين هل أريد بها الكل أو البعض ومن قبل الاشتراك الذي في ألفاظ الاوصار والنواهي (٥) وصنف رابع مختلف فيه وهو أن يفهم

من إيجاب الحكم لشيء ما نفى ذلك عما عدا ذلك الشيء ومن نفى الحكم لشيء ما إيجابه لما عدا ذلك الشيء الذي نفى عنه وهو الذي يعرف بدليل الخطاب مثل قوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم الزكاة فان قوما فهموا منه أن لازكاة في غير السائمة أو نشأت مما يعرض لتلك الالفاظ من النسخ أي جوازه وكونه ينقسم الى أقسام أحدها نسخ الكتاب بالكتاب كحكم والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج بحكم والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا لتأخرها نزولا وان تقدمت تلاوة وثانيها نسخ السنة بالسنة كحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وثالثها السنة بالكتاب كحكم استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة

الرواية فانها تصح من الواحد والمرأة والعبد فأقول لهم اشترط ذلك فيها فرغ تصورهما وتميزها عن الرواية فلو عرفت باحكامها وآثارها التي لا تعرف الا بعد معرفتها لم الدور واذا وقعت لنا حادثة غير منصوصة من أين لنا انها شهادة حتى يشترط فيها ذلك فلعلها من باب الرواية التي لا يشترط فيها ذلك فالضرورة داعية لتمييزها وكذلك اذا رأينا الخلاف في اثبات شهر رمضان هل يكفي فيه بشهادة أم لا بد من شاهدين ويقول الفقهاء في تصانيفهم منشأ الخلاف في ذلك هل هو من باب الرواية أو من باب الشهادة وكذلك اذا أخبره عدل بعد ما صلى قالوا ذلك بعينه وأجروا الخلاف فهمالم تتصور حقيقة الشهادة والرواية وتميز كل واحدة منهما عن الاخرى لا يعلم اجتماع الشائبتين منهما في هذه الفروع ولا يعلم أي الشائبتين أقوى حتى يرجح مذهب القائل بترجيحها ولعل أحد القائلين ليس صديبا وليس في الفروع الاحدى الشائبتين أو أحد الشبهين والأخرى منى أو الشبهان معانيفيات والقول بتردده في الفروع بينهما ليس صوابا بل يكون الفرع مخرجا على قاعدة أخرى غير هاتين وهذا جميعه انما يتلخص اذا علمت حقيقة كل واحدة منهما من حيث هي هي حينئذ يتصور هنا اشترط العدد ولا يقبل في ذلك الفرع العدل الواحد ويعتد انه مخرج على الشبهين المذكورين وأي القولين أرجح امامع الجهل بحقيقتهما فلا يتأتى شيء من ذلك وتبقى هذه الفروع مظلمة ملتبسة علينا ولم أزل كذلك كثير القلق والتدوؤ الى معرفة ذلك حتى طالعت شرح البرهان للمازري رضي الله عنه فوجدته ذكر هذه القاعدة وحققها وميز بين الامرين من حيث هما واتجه تخريج تلك الفروع اتجاها حسنا وظهر أي الشبهين أقوى وأي القولين أرجح وأمكننا من قبل أنفسنا اذا وجدنا خلافا محكما ولم يذ كر سبب الخلاف فيه أن نخرجه على وجود الشبهين فيه ان وجدناهما ونشترط ما نشترطه ونسقط ما نسقطه ونحن على بصيرة في ذلك كله فقال رحمه الله الشهادة قول رواية خبران غيران المخبر عنه ان كان أمرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات والشفعة فيما لا يقسم لا يختص بشخص معين بل ذلك على جميع الخلق في جميع الاعصار والامصار بخلاف قول العدل عند الحاكم لهذا عند هذا ينار الزام لعين لا يتعداه الى غيره فهذا هو الشهادة المحضة والاول هو ال رواية المحضة ثم تجتمع الشوائب بعد ذلك

قال حاكيا عن الامام أبي عبد الله المازري الشهادة والرواية خبران غيران المخبر عنه ان كان أمرا عاما لا يختص بمعين فهو ال رواية كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والشفعة فيما لا يقسم لا يختص بشخص معين بل ذلك على جميع الخلق في جميع الاعصار والامصار بخلاف قول العدل عند الحاكم لهذا عند هذا ينار الزام لعين لا يتعداه الى غيره فهذا هو الشهادة المحضة والاول هو ال رواية المحضة ثم تجتمع الشوائب بعد ذلك كلامه الذي نقل منه الشهاب ما نقل على الفرق بالعموم والخصوص ولكنه ذ كر مع الخصوص قيدا آخر وهو ان كان الترافع الى الحكام والتخاصم وطلب فصل القضاء ثم اقتصر في مختتم كلامه على الخصوص

العملية باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى فويل لوجهك شطر المسجد الحرام ورابعها الكتاب بالسنة ولو آحادا على الصحيح خلافا لمن منه ما لأن القطعي متن القرآن لادلالته واما لانه لا مانع من نسخه بالآحاد وان كانت دلالة قطعية كآية الاستقبال نعم الحق انه لم يقع الا بالسنة المتواترة كجواز الوصية للوالدين والاقر بين بحديث لا وصية لوارث وينقسم ايضا الى ما نسخت تلاوته وحكمه جميعا نحو عشر رضعات محرقات كان مما يتلى فنسخت بنحس معلومات وما نسخت تلاوته دون حكمه نحو الشيخ والشيخة اذا نيا فارجوها البته نكالا

من الله والله عز يز حكيم كان مما يتلى فرحم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المحصنين ومانسخ حكمه دون تلاوته كاية والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً الآية نسخ بارعة أشهر وعشراً وينقسم أيضاً الى النسخ الى بدل كما في آتي الانفال والى غير بدل كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فان وجوب تقديم الصدقة على الفقراء بما تيسر على مناجاته صلى الله تعالى عليه وسلم تقر بالى الله تعالى (٦) ليطهره حتى يكون أهلاً لمناجاته صلى الله تعالى عليه وسلم نسخ بلا بدل لاستلزامه قلة

ووجه المناسبة بين الشهادة واشتراط العد حيث تدنو بقية الشرط ان الزام المعين تتوقع فيه عداوة باطنية لم يطلع عليها الحاكم فتبعت العدو على الزام عدوه ما لم يكن لازماله فاحتاط الشارع لذلك واشتراط معه آخر ابعاد هذا الاحتمال فاذا اتفقنا في المقال قرب الصدق جداً بخلاف الواحد ويناسب أيضاً اشتراط الذكورية من وجهين أحدهما ان الزام المعين سلطان وغلبة وقهر واستيلاء تأباه النفوس الابية وتمنع الحمية وهو من النساء أشد نكايته لقصاهن فان استيلاء الناقص أشد في ضرر الاستيلاء خفف ذلك عن النفوس بدفع الانوثة الثاني ان النساء ناقصات عقل ودين فناسب ان لا ينصبن نصبا عاماً في موارد الشهادات

والعموم والاصح اعتبار القيد المذكور ويتضح ذلك بتقسيم حاصر وهو ان الخبر اما ان يقصده به ان يترتب عليه فصل قضاء و ابرام حكم وامضاء أو لافان قصده بذلك فهو الشهادة وان لم يقصده بذلك فاما ان يقصده بترتيب دليل حكم شرعي أو لافان قصده بذلك فهو الرواية والافهوسائر أنواع الخبر ولا حاجة بنا الى بيان تفاصيلها لان المقصود انما هو بيان ما يجوز في اصطلاح الفقهاء والاصوليين واعتباراتهم ودليل صحة اعتبار القيد المذكور ان الخبر بان لا يقبل عمر ودينارا غير قاصد بذلك الخبر ان يترتب عليه فصل قضاء لا يسمى في عرف الفقهاء والاصوليين شاهداً على جهة الحقيقة بل يسمى مخبراً وكذلك المخبر عن الامور الواقعة التي لا يستفاد منها تعرف دليل حكم شرعي لا يسمى عندهم على جهة الحقيقة راويان سمي كافي الاقاصيص ونحوها فهو محجاز من جهة انهم لا يشترطون فيه من صفات الرواة ما يشترطون في رواية تعريف أدلة الاحكام قال شهاب الدين مامعناه (ان المناسبة بين اشتراط العد في الشهادة وعدم اشتراطه في الرواية ان الشهادة لما كان مقتضاها الزاماً للمعين وهو ربما كانت بينه وبين الشاهد عداوة باطنية لا يطلع الحاكم عليها والعداوة ربما بعثت على الزام العدو عدوه ما لا يلزمه احتياط الشارع باشتراط العد ابعاد هذا الاحتمال) قلت هذا الذي ذكره مما يؤكده ما قلته من لزوم اعتبار القيد المذكور من جهة انه اذا لم يكن المقصد بالخبر ان يترتب عليه حكم ولا فصل قضاء لا يحصل مقصود العدو في عدوه من الزامه ما لا يلزمه قال شهاب الدين (و يناسب أيضاً اشتراط الذكورية من وجهين أحدهما ان الزام المعين سلطان قهر تأباه النفوس الابية وهو من النساء أشد نكايته خفف ذلك على النفوس بدفع الانوثة) قلت هذا مناسب كما قال غير انه يرد عليه النقص بشهادة الأنثى في الاموال وفي المواطن التي يتعذر فيها اطلاع الرجال لكنه يجاب عنه بالجاء الضرورة الى ذلك والقواعد يستثنى منها محال الضرورات ثم ان الشارع جعل المرأة كالرجل في محل تعذر اطلاعه الاطلاق وجعلها مثله بشرط الاستظهار بأخرى في محل تعذر اطلاعه الاتفاق لان اذعان النفوس لمقتضى الضرورات الاطلاقية أشد من اذعانها لمقتضى الضرورات الاتفاقية والله أعلم قال شهاب الدين (الثاني ان النساء ناقصات عقل ودين فناسب ان لا ينصبن نصبا عاماً في موارد الشهادات

الاستئلة فان في السكوت رجسة كما ورد تركوني ما تركتكم ان الله سكت عن أشياء رجة لكم وقد شدد بنو اسرائيل في السؤال عن البقرة فشدد عليهم بصيق صفاتها حتى غلت والحق ان هذا القسم لم يقع وفاقاً للشافعي رضي الله تعالى عنه والبدل في هذه الآية الجواز المطلق الصادق بالاباحة والاستحباب وما يعرض لهما من الترجيح عند تعارض الامور الخمسة التي تخل بالفهم اليقيني المنظومة مع اضافة النسخ اليها في قول بعضهم مرجحاً التجوز على الاضمار على خلاف الاصح من استوائها تجوز ثم اضمار وبعدهما * نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه وأرجح الكل تخصيص وآخرها نسخ فابعدهم يخلفه ولو جرى على الاصح من استواء التجوز والاضمار لقال تجوز مثل اضمار

وبعدهما الخ ويتحصل في تعارضها عشر صور هي تعارض التخصيص والتجوز تعارض التخصيص

والاضمار تعارض التخصيص والنقل تعارض التخصيص والاشترك فيقدم التخصيص في هذه الاربع لأنه أولى تعارض التجوز والاشترك تعارض الاضمار والاشترك تعارض النقل والاشترك فيقدم كل من التجوز والاضمار والنقل على الاشتراك في هذه الثلاث تعارض التجوز والاضمار تعارض التجوز والنقل تعارض الاضمار والنقل والادح استواء التجوز والاضمار وتقديمها على النقل

في هذه الثلاث وأمثلتها تطلب من كتب الاصول والفرق بين المنقول والمشارك مع تعدد المعنى والوضع في كل ان المشترك ما وضع لمعنييه مثلا على السواء بأن وضع لهذا كوضع لذلك من غير اعتبار النقل من أحدهما إلى الآخر وفي جواز حمله عليهما عند الاطلاق فيسمى مشتركا مطلقا وعدم جوازه فلا يسمى مشتركا بالانسبة إلى المعنيين مثلا وأما بالنسبة إلى أحدهما فيسمى مجالا خلافاً والمنقول ما لم يوضع لمعنييه مثلا على السواء بل يوضع أو لا لأحد هاتم نقل إلى الآخر لمناسبة بينهما مع هجر (V) المعنى الاول والمراد بالتجاوز

التجاوز الاصطلاحي الذي هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له الخ فلا يشمل الاضمار وجعل التخصيص مقابلا للتجاوز لانواعه مبني على ما اختاره تقي الدين السبكي من ان العام اذا خص يكون حقيقته في الباقي لا على قول الاكثر انه يكون مجازا فيه وانما تعرضوا لتعارض هذه الخمسة فقط لانها من عوارض اللفظ دون النسخ فانه من عوارض الحكم وأيضا قال العطار على محلي جمع الجوامع ولم خمسة أخرى تحل بالفهم وهي النسخ والتقديم والتأخير وتغير الاعراب والتصرف والمعارض العقلي واقتصر الشارح كالمصنف على الخمسة الاولى لكثرة وقوعها ولقوة الظن مع اتفاقها اه وما يعرض لها أيضا من كون المعاني المتداولة المتأدية من هذه الاصناف اللفظية اجالا ما أمر بشيء فيكون للوجوب أو للندب على

لثلايم ضرره بالنسيان والغلط بخلاف الرواية لان الامور العامة تتأسي فيها النفوس ويتسلى بعضها ببعض فيخف الالم وتقع المشاركة غالبا في الرواية لعموم التكليف والحاجة فيروى مع المرأة غيرها فيبعد احتمال الغلط ويطول الزمان في الكشف عن ذلك الى يوم القيامة فيظهر مع طول السنين خلل ان كان بخلاف الشهادة تنقضي بانقضاء زمانها ونسيانها بذهاب أو انها فلا يطلع على غلطها ونسيانها ولا يتهم أحد في عداوة جميع الخلق الى يوم القيامة فلا يحتاج الى الاستظهار بالغير فيكفي الواحد وأما الحرية فلان النفوس الالية تأتي قهرها بالعبودية الاداني ويخف ذلك عليها بالاحرار وسرارة الناس ولان الرق يوجب الضغائن والاحقاد بسبب مافات من الحرية والاستقلال بالكسب والمنافع فر بما بعته ذلك على الكذب على المعين واذايته وذلك للخلائق يبعد القصد اليه في مجارى العادات فهذا تحقيق البابين ووجه المناسبة في الاشرط في الشهادة دون الرواية وحينئذ نقول

لثلايم ضرره بالنسيان والغلط بخلاف الرواية لان الامور العامة تتأسي فيها النفوس ويتسلى بعضها ببعض فيخف الالم وتقع المشاركة غالبا في الرواية لعموم التكليف والحاجة فيروى مع المرأة غيرها فيبعد احتمال الغلط ويطول الزمان في الكشف عن ذلك الى يوم القيامة فيظهر مع طول السنين خلل ان كان بخلاف الشهادة تنقضي بانقضاء زمانها ونسيانها بذهاب أو انها فلا يطلع على غلطها ونسيانها) قلت كلامه في هذا الفصل ضعيف أما قوله فناسب ان لا ينصب نصابا عملا لتلايم ضرره بالنسيان والغلط بخلاف الرواية فلا فرق بين الشهادة والرواية في ذلك من جهة ان نقصان عقلمن ودينهن ثابت لمن في حال الرواية كما انه ثابت في حال الشهادة ولا يفيد قوله لعموم التكليف فان عموم التكليف شامل ولازم في تحمل الشهادة وأدائها كما انه شامل ولازم في تحمل الرواية وأدائها هذا ان أراد عموم التكليف بالرواية نفسها وان أراد عموم مقتضاها دون مقتضى الشهادة فذلك متوجه والله أعلم ولا يفيد قوله أيضا فيروى مع المرأة غيرها فانه كجاري معها غيرها كذلك يشهد معها غيرها بل ليس بلازم في الرواية ان يروى معها غيرها ولازم في الشهادة ان يشهد معها غيرها ولا يفيد أيضا قوله لطلو الزمان فان اشتراط طول الزمان في العمل بالرواية ليس بصحيح ولا أعلمه قولنا لاحد بل الرواية كالشهادة في العمل بموجبها عند توفر الشرط هذا ان أراد اشتراط طول الزمان وان لم يرد فلافائدة في وقوع ذلك بعد العمل بمقتضى الرواية في حق من لم يطلع على ذلك وان كانت لفائدة فيما بعد في حق المطلع قال شهاب الدين (ولا يتهم أحد في عداوة جميع الخلق الى يوم القيامة فلا يحتاج الى الاستظهار بالغير فيكفي الواحد) قلت هذا صحيح وهو الفرق بين الشهادة والرواية قال شهاب الدين (وأما الحرية فلان النفوس الالية تأتي قهرها بالعبودية الاداني ويخف ذلك عليها بالاحرار وسرارة الناس ولان الرق يوجب الضغائن والاحقاد بسبب مافات من الحرية بقوال الاستقلال بالكسب والمنافع فر بما بعته ذلك على الكذب على المعين واذايته وذلك للخلائق يبعد القصد اليه في مجارى العادات قلت

ما امر وامانهى عن شيء فيكون للتحريم أو للكرهه على ما امر أيضا واما تخيير فيه وهو المباح فأصناف الاحكام السريعة المتلقاة من هذه الاصناف اللفظية خمسة ومن كون أسباب الاختلاف في تأدية هذه الاحكام من الاصناف اللفظية ستة أحدها تردد الالفاظ بين هذه الاصناف الاربعة أى كون اللفظ عاما يراد به الخاص أو خاصا يراد به العام أو عاما يراد به العام أو خاصا يراد به الخاص أو يكون له دليل الخطاب أو لا يكون له والثاني الاشتراك الحاصل اما في اللفظ المفرد كالقراءة يطلق على الاطهار والحيض والامر يحمل على الوجوب أو الندب

واللهي يحمل على التحريم أو الكراهة. واما اللفظ المركب مثل قوله تعالى الا الذين تابوا يحتمل ان يعود على الفاسق فقط أو عليه وعلى الشاهد معا فتكون التوبة رافعة للفسق ومجيزة لشهادة الغازف والثالث اختلاف الاعراب والرابع تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو على نوع من أنواع المجاز التي هي اما الخذف واما الزيادة واما التأخير واما التقديم واما ترده على الحقيقة أو الاستعارة والخامس اطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة (A) مثل اطلاق الرقبة في العتق تارة وتقييدها باليمان تارة والسادس التعارض في

الشيئين في جميع أصناف الالفاظ التي تلتقي منها الشرع الاحكام بعضها مع بعض ومن كون هذه الصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج عن هذا النمط أى عن هذه القواعد التي طر يقها اللفظ العربي خاصة الا كون القياس حجة فيما سكت عنه الشارع من الاحكام كما للجمهور ويشهد لثبوته دليل للعقل وهو ان الوقائع بين أشخاص الاناسي غير متناهية والنصوص والافعال والاقراءات متناهية ومحال ان يقابل ما لا يتناهي بما يتناهي فسقط قول أهل الظاهر القياس في الشرع باطل وما سكت عنه الشارع فلا حكم له وكون القياس الشرعي الحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع لذلك الحكم أو لعله جامعة بينهما فهو نوعان قياس شبه وقياس علة وكونه وان

الخبر ثلاثة أقسام واية محضة كالا حاديث النبوية وشهادة محضة كاخبار الشهود عن الحقوق على المعينين عند الحياكم ومركب من الشهادة والرواية وله صور أحدها الاخبار عن رؤية هلال رمضان من جهة ان الصوم لا يختص بشخص معين بل عام على جميع المصر وأهل الآفاق على الخلاف في انه هل يشترط في كل قوم رؤيتهم أم لا فهو من هذا الوجه رواية لعدم الاختصاص بمعين وعموم الحكم ومن جهة انه حكم يختص بهذا العام دون ما قبله وما بعده وهذا القرن من الناس دون القرون الماضية والآية صار فيه خصوص وعدم عموم فاشبه الشهادة وحصل الشبهان جري الخلاف وأمكن ترجيح أحد الشبهين على الآخر واتجه الفقه في المذهبين فان عضداً أحد الشبهين حديث أو قياس تعين المصير اليه * وثانيها القائف في اثبات الانساب بالخلق هل يشترط فيه العدداً لا قولان لحصول الشبهين من جهة انه يخبران زيدا ابن عمرو وليس ابن خالد وهو حكم جرى على شخص معين لا يتعداه الى غيره فاشبه الشهادة فيشترط العدد ومن جهة ان القائف منتصب انتصابا عاما للناس أجمعين أشبه الرواية فيكون الواحد غير ان شبه الشهادة هنا أقوى للقضاء على المعين وتوقع العداوة والتهمة في الشخص المعين وكونه منتصبا انتصابا عاما مشترك بينهما وبين الشاهد فانه منتصب لكل من تعين

كلامه الاول صحيح مستقل بالتعليل كما في المرأة بل أولى والثاني يحتمل ان يكون تعليلا مستقلا أيضا لعدم قبول شهادة العبد ويحتمل ان يكون غير مستقل من جهة ان احتمال العداوة لم يثبت علة في عدم قبول الشهادة في الحر ولقائل ان يقول ان بين الحر والعبد فرق من جهة ان في الحر مجرد احتمال العداوة وفي العبد تحقق سبب العداوة والله أعلم قال شهاب الدين (الخبر ثلاثة أقسام الى قوله وله صور أحدها الاخبار عن رؤية هلال رمضان ثم قال ما معناه انه رواية من جهة انه لا يختص بمعين وشهادة من جهة انه خاص بهذا العام وبهذا القرن) قلت اما قوله ان رواية فان أراد أن حكمه حكم الرواية في الاكتفاء فيه بالواحد عند من قال بذلك فصحيح وان أراد انه رواية حقيقة فذلك غير صحيح لانه لم يتقرر ذلك في اطلاق أحد فيما علمت وأما قوله انه شهادة فان أراد أيضا ان حكمه حكم الشهادة عند بعض العلماء في اشتراط العدد فذلك صحيح وان أراد انه شهادة حقيقة فليس كذلك لانه قد تقرر ان لفظ الشهادة إنما يطلق حقيقة في عرف الفقهاء والاصوليين على الخبر الذي يقصده ان يترتب عليه حكم وفصل قضاء قلت والذي يقوى في النظر ان مسألة اهللال حكمها حكم الرواية في الاكتفاء بالواحد وليست رواية حقيقة ولا شهادة أيضا وانما هي من نوع آخر من أنواع الخبر وهو الخبر عن وجود سبب من أسباب الاحكام الشرعية ولاخفاء في انه لا يتطرق اليه من الاحتمال الموجب للعداوة ما يتطرق في فصل القضاء الذي قال شهاب الدين (وثانيها القائف فيه قولان) قلت ذكر فيه شبهة للشهادة ولاخفاء على ما تقرر قبل في انه من نوع الشهادة وذ كر شبه الرواية وهو ضعيف لاخفاء به وذكر السؤال الذي أورده وهو ضعيف أيضا وذ كر الجواب عنه وهو صحيح لا ريب فيه

شارك اللفظ الخاص يراد به العام في الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به يفارقه من جهة ان الاحاق فيه من جهة عليه الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ وفي الخاص يراد به العام من جهة دلالة اللفظ عليه وكون تعارضها في أنفسها تعارضها مع الطرق الثلاث أعنى معارضة القول أو الفعل أو الاقرار للقياس تكون سبب للاختلاف في تأدية هذه الاحكام من هذه الطرق الاربع وكون خبر الواحد لا يحتاج به الا اذا اشتهر بعمل عند من يشترط اشتهار العمل فيما نقل من طريق الأحاد وبخاصة في المدينة كما هو المعلوم من مذهب

مالك وبيان صفات المجتهدين وأما طريق الفعل والافقرارات فلا ينشأ من واحد منهما شيء من قواعد الاحكام المذكورة لان البحث عن الفعل في كتب الاصول من حيث انه عند الاكثر من الطرق التي تتلقى منها الاحكام الشرعية ومن حيث الخلاف في نوع الحكم الذي يدل عليه الفعل هل الوجوب أو الندب والمختار عند المحققين انه ان أتى ببيان يحمل واجب دل على الوجوب أو يحمل مندوب دل على الندب وان لم يأت ببيان يحمل فان كان من جنس القر به دل على الندب أو من جنس المباهات (٩) دل على الاباحة والبحث عن

الافقرارات فيها من حيث انها تدل على الجواز ومن حيث ان معارضة القول أو الفعل له كمعارضته للقياس ومعارضة القول للفعل تكون سببا للاختلاف في تأدية الاحكام من الطرق الاربع المذكورة لتلقبها عن النبي عليه الصلاة والسلام وأما الاجماع فلا يكون الاستدلال احدها العارق الاربع لانه لو كان أصلا مستقلا لا يقضى اثبات

شرع زائد بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واللازم باطل اه ملخصا من بداية المجتهد الحفيد ابن رشد وعبد السلام والامير على الجوهرة ورسالة الصبان البيانية والانباي عليها (والقسم الثاني) قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مستعملة على أسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع ما لا يحصى ولم يدكر شيء منها في أصول الفقه على - دليل التفصيل وانما اتفقت

عليه شهادة يؤدبها عند الحاكم فهذا الشبه ضعيف فان قلت الفرق بينه وبين الشاهد ان القائف يختص بقبيلة معينة وهم بنو مدلج فينصب الحاكم منهم من يراه أهلا لذلك فدخل نصب الحاكم لذلك واجتهاده وتوسط نظره بعد احتمال العداوة ويخفف الضغينة في قلب المحكوم عليه بخلاف الشاهد فان من تعينت عليه شهادة أداها وان كان مجهولا عند الحاكم ويأتي من يزيه وينفذ الحكم ولا يتوسط نظر الحاكم فتقوى داعية العداوة وتنفر النفوس من سلطنة المخبر عليها بالالزام قلت هو فرق حسن وهو المستند لمعتقدى ترجيح شبه الرواية غير أن الفرق قد رجح في النفس اضافة الحكم الى المشترك دونه لقوته الأثرى ان القائف قد يقبل قوله من غير نصب الامام لذلك الشخص كما قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم قول مجزئ المدلجي في نسب اسامة بن زيد ولم ينهل لئانه نصب لذلك ولو وجد من الناس أو من القبائل في عصر من الاعصار من يودعه الله تعالى تلك الخاصية التي أودعها في بنى مدلج قبل قوله أيضا فعلنا ان عند كثرة البحث والكشف تقوى شائبة الشهادة وهذا البحث كله وهذا الترجيح انما تمكنه عند معرفتنا بحقيقة الشهادة والرواية من حيث هما ولو لم يحصل كلام المازرى صعب علينا ذلك وانسد الباب وانحسم الفقه ورجعنا الى التقليد الصرف الذي لا يعقل معناه وثالثها المترجم للفتاوى والخطوط قال مالك يكفي الواحد وقيل لا بد من اثنين ومنشأ الخلاف حصول الشبهين اما شبه الرواية لانه نصب نصبا عاما للناس أجمعين لا يختص بنصب معينين واما شبه الشهادة فلانه يخبر عن معين من الفتاوى والخطوط لا يتعدى اخباره ذلك الخط المعين أو الكلام المعين ويأتي السؤال بالفارق المتقدم والبحث بعينه في القائف ورابعها المقوم للسلع واروش الجنائيات والسرقات والنصوب وغيرها قال مالك يكفي الواحد في التقويم إلا أن يتعلق بالقيم حد كالسرقة فلا بد من اثنين وروى لا بد من اثنين في كل موضع ومنشأ الخلاف حصول ثلاثة أشباه شبه الشهادة لانه الزام لمعين وهو ظاهر وشبه الرواية لان المقوم متصل لما لا يتناهى كما تقدم في المترجم والقائف وهو ضعيف لان

قال شهاب الدين (وثالثها المترجم) قلت لم يحجر الكلام في هذا الضرب فانه أطلق القول فيه والصحيح التفصيل وهو ان الترجمة تابعة لما هي ترجمة عنه فان كان من نوع الرواية فحكمه حكمها وان كان من نوع الشهادة فكذلك وهذا واضح بناء على ما تقر قبل وما ذكر فيه من شبه الرواية لنصبه نصبا عاما فضعيف وكذلك ما ذكره من شبه الشهادة بكونه يخبر عن معين من الفتاوى والخطوط وما ذكره من ورود السؤال والبحث فيه كما في القائف صحيح قال شهاب الدين (ورابعها المقوم) ذكر فيه شبه الرواية وهو ضعيف كما قال وشبه الحكم وهو ضعيف أيضا والصحيح انه من نوع الشهادة لترتب فصل القضاء بالزام ذلك القدر المعين من العوض عليه وما ذكره من كون الخلاف في كونه رواية أو شهادة فمشبهة بذكرها الخد ضعيف من جهة انه لو فرض ان سارقا ثبتت سرقة له لما قومه عدلان عارفاً بربع دينار فلا شك ان الخلاف في مثل هذا الفرض مرتفع والحد لازم مع ان احتمال كون المقوم كالراوى

(٢ - الفروق - ل) الاشارة اليه هنا لك على سبيل الاجال وقد وضع المحققون لتفصيله كتب القواعد المهمة بتحصيله اهتمامهم بتحصيل الاصول بل هذه القواعد مهمة عظيمة النفع في الفقه و يظهر رونق الفقه بلاعمومه وتوضح مناهج الفتاوى وتكشف * ويجوز نصب السابق من البراعة فيما يتصف * نعم في حاشية الرهوني على شرح عقب على خليل ان صاحب الديباج عند ترجمة ابن بشير بن الطاهر ابراهيم بن عبد الصمد قال ما نصه وكان رحمه الله بقدر الاحاطة بها يعظم قدر الفقيه *

يستنبط أحكام الفروع من قواعد أصول الفقه وعلى هذا مشى في كتابه التنبية وهي طريقة نبيه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد على أنها غير مختصة بالفروع ولا يطردها بخبريها على القواعد الأصلية اهـ بلفظه فتنبه ﴿الفائدة الثانية﴾ الغالب استعمال العرب فرق بالتخفيف في المعاني وفرق بالتشديد في الاجسام نظرا لكون الحروف عندهم تقتضي كثرة المعنى أو زيادة أرقصونه غالباً والمعاني لطيفة يناسبها التخفيف والاجسام (١٠) كشيعة يناسبها التشديد في الغالب قوله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلاما

سعته وقوله تعالى فيتهلمون منهم ما يفرقون بين المرعوز وجهه وقوله تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ولا تكاد تسمع من الفقهاء الا قولهم ما للفرق بين المستثنين ولا يقولون ما للفرق بينهما بالتشديد ومن غير الغالب قوله تعالى فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين وقوله تعالى واذ فرقتا بكم البحر خفف في الاجسام وكثيرا ما يقول الفقهاء في الافعال دون اسم الفاعل فرقى بين المستثنين ولا يقولون افرقى بينهما ويقولون بأى شيء تفرق بينهم بالتشديد ولا يقولون بأى شيء تفرق بينهما بالتخفيف والله سبحانه وتعالى أعلم

الشاهد كذلك وشبه الحاكم لان حكمه ينفذ في القيمة والحاكم ينفذه وهو أظهر من شبه الرواية فان تعلق باخباره حد تعين مراعاة للشهادة لوجهين أحدهما قوة ما يفرض اليه هذا الاخبار وينبئ عليه من اباحة عضواً في معصوم وثانيهما أن الخلاف في كونه رواية أو شهادة شبيهة بذكرها الحد وخامسها القاسم قال مالك يكفي الواحد والاحسن اثنان وقال أبو اسحق التوماني لا بد من اثنين وللشافعية في ذلك قولان ومنشأ الخلاف شبه الحكم أو الرواية أو الشهادة والظاهر شبه الحكم لان الحاكم استقنابه في ذلك وهو المشهور عندنا وعند الشافعية أيضاً وسادسها اذا أخبره عدل بعد ما صلى هل يكتب في فيه بالواحد أم لا بد من اثنين وشبه الحاكم هنا منتف فان قضيا الحاكم لا تدخل في العبادات بل شبه الرواية أو الشهادة أما الرواية فلانه لم يخبر عن الزام حكم لمخلوق عليه بل الحق لله تعالى فاشبهه اخباره عن السنن والشرائع وأما شبه الشهادة فلانه الزام لمعين لا يتعداه وهو الاظهر وسابعها اطلاق الاصحاب القول في الخبر من نجاسة الماء انه يكتب في فيه الواحد وكذلك الخارص وقال مالك يقبل قول القاسم بين اثنين وقال ابن القاسم لا يقبل قول القاسم لانه شاهد على فعل نفسه ويقبل المؤذن الواحد في الاخبار عن الوقت وكذلك الملاح ومن صناعته في الصحراء في الاخبار عن القبلة اذا كان عدل يغلب في هذه الفروع شبه الرواية

أو كاشاهد في هذا الفرض قائم قال شهاب الدين (وخامسها القاسم) وذكر فيه أن منشأ الخلاف شبه الحكم أو الرواية قلت ليس ذلك عندى بصحيح بل منشأ الخلاف شبه الحكم أو التقويم وقد تقدم ان الصحيح انه من نوع الشهادة فنظر الى أن القسم من نوع الحكم اكتفى بالواحد ومن نظر الى انه من نوع التقويم وبنى على الاصح اشترط العدد والله أعلم قال شهاب الدين (سادسها مخبر المصلى بعد ما صلى) قلت ذكر ان شبه الحكم فيه منتف وذلك صحيح وذكر شبه الرواية وهو محتمل وذكر شبه الشهادة وقال انه الاظهر وليس ماقاله بصحيح بل الاظهر انه ليس من نوع الرواية ولا من نوع الشهادة ولكنه من سائر أنواع الخبر وشبهه بالرواية ظاهر غير انه لقائل أن يقول ليس للكلف أن يخرج عن عهده ما كلف به الا يقين فلا يكفي الواحد الامع قرأتين توجب القطع وكذلك في الاثنين وما فوقهما ونقول طلب اليقين في كل موطن مما يشق ويخرج والخارج من فروع شرعا وفي ذلك نظر قال شهاب الدين (وسابعها المخبر عن نجاسة الماء والخارص وذكر اطلاق الاصحاب انه يكتب في فيه الواحد وقال مالك يقبل قول القاسم بين اثنين وقال ابن القاسم لا يقبل) قلت قد تقدم القول في القاسم وأما المخبر عن نجاسة الماء والخارص فالاولى الفرق بينهما من جهة أن الخارص في معنى القاسم والمخبر عن نجاسة الماء في معنى مخبر المصلى قال شهاب الدين (أو يقلد المؤذن الواحد والملاح ومن صناعته في الصحراء في الاخبار عن القبلة يغلب في هذه الفروع شبه الرواية) قلت ما ذكره من انه يغلب في هذه الفروع شبه الرواية كان الاولى أن يفرق بين المخبر عن نجاسة الماء والخارص وبين المؤذن والمخبر عن القبلة وقد تقدم القول في الاولين وأما الاخيران فشبه الرواية فيهما مظاهر كما قال شهاب الدين

المصر في الشهر فليضمه أو من حضر منكم الشهر في المصر فليضمه فان الصوم لا يلزم المسافر فليقصود انما هو المقيم اما الحاضر وثانيها أخبر يقبل شهد عند الحاكم أي أخبر فيما يعتقد في حق المشهود له وعليه وثالثها علم قال الله تعالى والله على كل شيء شهيد أي عليم ووقع التردد لبعض العلماء في كون شهد في قوله تعالى شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم بمعنى علم لان الله يعلم ذلك أو بمعنى أخبر لان الله تعالى أخبر عباده عن ذلك فهو محتمل للامرين والرواية مصدر روي

بمعنى حمل وتحمل فراوى الحديث حمله وتحمله عن شيخه فلذا قال بعض أهل اللغة ان اطلاق الراوية على الزادة التي يحمل فيها الماء على الجمل مجاز مرسل لعلاقة المجاورة لأن الراوية بهاء بالمبالغة اسم في أصل اللغة للبعير الذي كثر حمل الماء عليه في المصباح روى البعير الماء يروى من باب رمى حمله فهو راوية الهاء فيه بالمبالغة ثم أطلقت الراوية على كل دابة يستقى الماء عليها اه وهذا هو الموافق لكون راوية انما يأتي من الثلاثي قلت وفي حاشية الانبأ على بيان الصبان ومفاد قول ابن سيدة الراوية (١١) الزادة فيها الماء ويسمى للبعير

راوية على تسمية الشيء باسم الشيء لقر به منه اه ان الراوية حقيقة في الزادة مجاز في البعير لعلاقة المجاورة فهو من باب أروى الرابعي سُذُوذا اذ قياس اسم الفاعل من أروى مرو لا راوية وظاهر منيع صاحب القاموس انها حقيقة فيهما حيث قال الراوية الزادة فيها الماء والبعير والبعل والحار يستقى عليه الماء اه نعم من اصطلاحاته انه لا يفرق بين الحقيقة والمجاز فلعل أقوال أهل اللغة فيها ثلاثة كما يشعر به كلام ابن الطيب في حواشي القاموس وأما اصطلاحا ففي شرح البرهان للمازري ما يفيد ان الشهادة خبر خاص قصده ترتيب فصل القضاء عليه كقول العدل عند الحاكم لهذا عند هذا دينار والرواية خبر عام قصده تعريف دليل حكم شرعي كقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنية والشفعة فيما لا يقسم فلا يسمى في عرف الفقهاء والاصوليين

أما المخبر عن النجاسة فله شبهة بالمفتي والمفتي لم أعلم فيه خلافا انه يكفي فيه الواحد لانه ناقل عن الله تعالى خلقه كالراوية للسنة ولانه وارث للنبي صلى الله عليه وسلم في ذلك وقول النبي صلى الله عليه وسلم يكفي وحده وكذلك وارثه فالمخبر عن النجاسة أو الصلاة كذلك مبلغ عن النبي صلى الله عليه وسلم غير ان ههنا فرقا وهو ان المفتي لا يخبر عن وقوع السبب الموجب للحكم بل عن الحكم من حيث هو حكم الذي يعم الخلاق الى يوم القيامة والمخبر عن النجاسة أو الصلاة مخبر عن وقوع سبب جزئي في شخص جزئي وهذا شبه شديد بالشهادة أمكن ملاحظته وكذلك الخارص ان جعل حاكما يتجه لا راويا والحاكم يكفي فيه الواحد وهو ظاهر كلام الاصحاب فيه وفي الساعي ان تصرفهما تصرف الحاكم والقاسم أيضا كذلك ان استنباه الحاكم فشائبة الحاكم ظاهرة وان اتدبه الشرى كان أمكن أن يقال انه من باب التحكيم والمؤذن مخبر عن وقوع السبب وهو أوقات الصلوات فانها أسبابها فاشبه المخبر عن وقوع سبب الملك من البيع والهبة وغيرهما فن هذا الوجه فارق المفتي وكان ينبغي أن لا يقبل الاثنان ويغلب شائبة الشهادة لانها اخبار عن سبب جزئي في وقت جزئي غير اني لم أره مشترطا

(أما المخبر عن النجاسة فله شبهة بالمفتي الى قوله وكذلك وارثه) قلت ما ذكره في هذا الفصل ظاهر صحيح غير ما ذكره من شبهة المخبر عن النجاسة بالمفتي وقد عطف بعد ذلك على ذكر الفرق فقال غير ان ههنا فرقا وهو ان المفتي لا يخبر عن وقوع السبب الموجب للحكم بل عن الحكم والمخبر عن النجاسة أو الصلاة مخبر عن وقوع سبب جزئي في شخص جزئي وهذا شبه شديد بالشهادة أمكن ملاحظته قلت اضرا به عن مراعاة قيد فصل القضاء في الشهادة أو قعه في اعتقاد قوة الشبه هنا بالشهادة وقد تقدم في مخبر المصلي أن الاظهر شبه الراوية بخلاف ما اختاره قال شهاب الدين (وكذلك الخارص ان جعل حاكما يتجه لا راويا والحاكم يكفي فيه الواحد وهو ظاهر كلام الاصحاب فيه وفي الساعي ان تصرفهما تصرف الحاكم والقاسم أيضا كذلك ان استنباه الحاكم فشائبة الحاكم ظاهرة وان اتدبه الشرى كان أمكن أن يقال انه من باب التحكيم) قلت قد تقدم ان الاظهر ان القسم متردد بين أن يكون من نوع الحكم ومن نوع التقويم والخارص في معناه وأما الساعي فهو في معنى الحاكم قال شهاب الدين (والمؤذن مخبر عن وقوع السبب وهو أوقات الصلوات فانها أسبابها فاشبه المخبر عن وقوع سبب الملك من البيع والهبة وغيرهما فن هذا الوجه فارق المفتي وكان ينبغي أن لا يقبل الاثنان ويغلب شائبة الشهادة لانها اخبار عن سبب جزئي في وقت جزئي غير اني لم أره مشترطا) قلت اضرا به عن مراعاة قيد فصل القضاء حمله على تسويته بين المخبر عن وقوع سبب الصلاة وما في معناها وبين المخبر عن وقوع سبب البيع وما في معناه ولا خفاء بالفرق فان الاول لا يتطرق اليه من احتمال قصد العدم والزام عدوه ما لا يلزمه والتسفي منه بذلك ما يتطرق الى الثاني فالصحيح ان الاول في معنى الرواية والثاني من نوع الشهادة قال

قول المخبر يزيد قبل عمر ودينار غير قصده أن يترتب فصل قضاء عليه شهادة ولا هو شاهد اعلى جهة الحقيقة بل يسمى خبرا وقائله مخبرا وكذلك المخبر عن الامور الواقعة لا يسمى شاهدا كما لا يسمى في عرفهم راويا اعلى جهة الحقيقة وان سمي كما في الاقاصيص ونحوها فهو مجاز من جهة انه لا يشترطون فيه من صفات الرواية ما يشترطون في رواة تعريف أدلة الاحكام والشهادة بالوقف على الفقراء والمسكين الى يوم القيامة والنسب المتفرع بين الانساب الى يوم القيامة ونحوها من النظائر انما جاء العموم فيها بطريق العرض والتبع والمقصود بالذات

فيها جزئي هو في الوقت الواقف واثبات ذلك عليه وليس من لوازم الوقف أن يكون في الموقوف عليه عموماً إذ قد يكون الوقف على معين كملكي ولده أو على زيد ثم من بعده لغيره فالعموم أمر عارض ليس متقررًا شرعاً في أصله هذا وهو في النسب الاخلاق بالشخص المعين أو استحقات الميراث للشخص المعين ثم تفرعه بعد ذلك أعماهو من الاحكام الشرعية التابعة للمقصود بالشهادة كما ان الشهادة اذا وقعت بأن هذا رقيق لزيد قبل فيه الشاهد والمعين (١٢) وان تبع ذلك لزوم القيمة لمن قتله دون الدية وسقوط العبادات عنه

واستحقات ا كسابه السيد مع أن الشاهد لم يقصد سقوط العبادات عنه وليس سقوطها مما تدخل فيه الشهادة فضلاً عن الشاهد واليمين وكذلك الشهادة بزواج زيد المرأة المعينة شهادة بحكم جزئي على المرأتين وزوجها المشهود له وهو جزئي وان تبع ذلك تحررهما على غيره واباحة وطئها له مع ان التحريم والاباحة شأنها الرواية دون الشهادة الى غير ذلك من النظائر وبالجملة فالخبر امان يقصد به أن يترتب عليه فصل قضاء والزام حكم وامضاء أو لافان قصد به ذلك فهو الشهادة وان لم يقصد به ذلك فاما أن يقصد به تعريف دليل حكم شرعي أو لافان قصد به ذلك فهو الرواية والافهوسائر أنواع الخبر ولا حاجة بنا الى بيان تفاصيلها لان المقصود انما هو بيان ما يجوز في اصطلاح الفقهاء والاصوليين واهتمامهم (قلت) وقد اشترطوا في الشهادة دون

وهو حجة حسنة للشافعية في الاكتفاء في هلال رمضان بالواحد فانها اخبار عن سبب جزئي في وقت جزئي يعان أهل البلد والاذان لا يعم أهل الاقطار بل لكل قوم زوالهم وجرحهم وغروبهم وهو أولى باعتبار شائبة الشهادة بخلاف هلال رمضان عممه المالكية والخنفية في جميع أهل الارض ولم يجعلوا لكل قوم رؤيتهم كما قاله الشافعية فالخبر عن رؤية الهلال على قاعدة المالكية أشبهه بالرواية من المؤذن فينبغي أن يقبل الواحد قياساً على المؤذن بطريق الأولى لتوفر العموم في الهلال وهنا سؤالان مشكلان على المالكية أحدهما التفرقة بين المؤذن يقبل فيه الواحد وبين الخبر عن هلال رمضان لا يقبل فيه الواحد وقد تقدم تقريره وثانيهما حصول الاجماع في أوقات الصلوات على انها مختصة باقطارها بخلاف الاهلة مع ان الجميع يختلف باختلاف الاقطار عند العلماء بهذا الشأن فقد يطلع الهلال في بلد دون غيره بسبب البعد عن المشرق والقرب منه فان البلد الاقرب الى المشرق هو بصد أن لا يرى فيه الهلال ويرى في البلد الغربي بسبب مزيد السير الموجب لئلا يخلص الهلال من شعاع الشمس فقد لا يتخلص في البلد المشرق فاذا كثرت سيره ووصل الى الافاق الغربية تخلص فيه فيرى الهلال في المغرب دون المشرق وهذا مبسوط في كتب هذا العلم ولهذا ما من زوال لقوم الا وهو غروب لقوم وطلوع الشمس عند قوم ونصف الليل عند قوم وكل درجة تكون الشمس فيها فهي متضمنة لجميع أوقات الليل والنهار لاقطار مختلفة فاذا قامت الشافعية الهلال على أوقات الصلوات اتجه القياس وعسر الفرق وهو مشكل والحق انه يعتبر لكل قوم رؤيتهم وهلالهم كما يعتبر لكل قوم فجرهم وزوالهم فان قلت الجواب عن الاول ان المعاني الكلية قد يستثنى منها بعض أفرادها بالسمع وقدر الحديث الصحيح بقوله عليه السلام اذا شهد عدلان فصوموا وافتروا وانسكوا فاشترط عدلين في وجوب الصوم ومع تصريح صاحب الشرع باشتراط عدلين لا يلزمنا بالعدل الواحد شئ ولا يسمع الاستدلال بالمناسبات في ابطال النصوص الصريحة وعن الثاني ان الاذان عدل به عن صيغة الخبر الى صفة العلامة على الوقت ولذلك كان المؤذن لا يقول دخل وقت الصلاة بل يقول كامت أخر جعلها صاحب الشرع علامة ودليلاً على دخول الوقت فاشبهت ميل الظل وزيادته في دلالتها على دخول الوقت فكما لا يشترط ميلان في الظل ولا زيادته لا يشترط عدلان ولا مؤذنان وكذلك آله واحدة من آلات الاوقات تكفي ولا يقول أحدانه يشترط اضطرابان ولا ميزانان للشمس لان ذلك علامة مفيدة وكذلك الاذان يكفي فيه الواحد لانه علامة

شهاب الدين (وهو حجة حسنة للشافعية الى قوله والحق انه يعتبر لكل قوم رؤيتهم وهلالهم كما يعتبر لكل قوم فجرهم وزوالهم) قلت جميع ما ذكره في هذا الفصل مبني على مقتضى علم آخر فان صح في ذلك للعلم ما ذكره من استواء الامر في الاهلة والاقوات فإني عليه من استواء الحكم صحيح والافلا قال شهاب الدين (فان قلت الجواب عن الاول الى قوله

الرواية العدد وان كورية والحرية وجعلوا العدالة المتضمنة الاسلام والعقل والبلوغ شرطاً فيهما قال التسولي قلت في شرحه على العاصمية ولا ينبغي أن العدالة تتضمن الاسلام والعقل والبلوغ اذ كل عدل مطلقاً كان عدل روية أو شهادة لا بد فيه منه وقت الاداء والاخبار اه وقبول شهادة الصبيان وكذا رواية الكافر والوصي كما سيأتي عن ابن القصار عن مالك على خلاف الاصل لاجل الضرورة الى ذلك من جهة لزوم المشقة على تقدير عدم التجوز والقواعد يستثنى منها محال الضرورات كما سيأتي على انه يسد الخلو عن

قرائن تحصل الظن فافهم (والمناسبة) في اشتراط العدد في الشهادة دون الرواية من جهة ان الزام المعين وهو الغالب في الشهادة تتوقع فيه عداوة باطنية لم يطلع عليها الحاكم فينبعث العدو على الزام عدوه ما لم يكن لازماله فاحتاط الشارع لذلك واشترط معه آخر ابعاده لهذا الاحتمال فاذا اتفقا في المقال قرب الصدق جدا بخلاف الواحد والرواية من حيث عموم مقتضاها غالبا يكفي فيها الواحد اذا لايتهم أحد في عداوة جميع الخلق الى يوم القيامة فلا يحتاج الى الاستظهار بالغير في اب الرواية بعيد عن التهم جدا (١٣) ألا ترى أن العبد العدل اذا روى

حديثا يتضمن عتقه انه
تقبل روايته فيه وان
تضمنت نفعه نظر الكون
العموم موجبا لعدم التهمة
في الخصوص مع وازع
العدالة كما آراه بعض مشايخ
القرافي المتعينين منقولاً
(والمناسبة) في اشتراط
الذكورية في الشهادة دون
الرواية من وجهين أحدهما
ان الزام المعين سلطان
وغلبة وقهر واستيلاء تأباه
النفوس الالية وتمنع الحمية
وهو من النساء أشد ذكاية
لنقصانهن فان استيلاء
الناقص أشد في ضرر
الاستيلاء فخفف ذلك
عن النفوس بدفع الالية
وقبول شهادة الانثى في
الاموال وفي المواطن التي
يتعذر فيها اطلاع الرجال
انما كان للجاء للضرورة
الى ذلك والقواعد يستثنى
منها محال الضرورات ثم ان
الشرع جعل المرأة كالرجل
في محل تعذر اطلاعه الاطلاق
وجعلها مثله بشرط الاستظهار
باخرى في محل تعذر اطلاعه
الاتفاق لان اذعان النفوس

قلت هذا بحث حسن غير ان الجواب عن الاول انه يدل بمفهومه لا بمنطوقه فان منطوقه ان الشاهدين
يجب عندهما ومفهومه ان أحدهما لا يكفي من جهة مفهوم الشرط واذا كان الاستدلال به انما هو من
جهة المفهوم فنقول القياس الخلي مقدم على منطوق اللفظ على أحد القولين للمالك وغيره من العلماء
فيذني أن يقدم على المفهوم قولاً واحداً ان القاضي أبا بكر وغيره يقول المفهوم ليس بحجته مطلقاً
وهو ضعيف جداً فلا يندفع به القياس الخلي وعن الثاني بانه يشكل بما اذا قال لنا المؤذن من غير اذان
طلع الفجر فانا نقلده وهو خبر صرف مع ان قوله في الاذان حتى على الصلاة معناه اقبلا اليها فهو يدل
بالالتزام على دخول وقتها وكذلك حتى على الفلاح وأما المخبر بالقبلة فليس مخبراً عن وقوع سبب بل
عن حكم متأبد فان نصب جهة الكعبة المعظمة قياماً للناس أمر عام في جميع الاعصار والامصار لا يختلف
بخلاف المؤذن لا يتعدى حكمه واخباره ذلك الوقت فالمخبر عن القبلة اشبه بالرواية من المؤذن فتأمل
هذه الفروق وهذه التريجيات فهي حسنة وكلامها أظهرت بعد معرفته حقيقة الشهادة والرواية فلو
خفيتا ذهبت هذه المباحث جملتها ولم يظهر التفاوت بين القريب منها للقواعد والبعيد

ولم يظهر التفاوت فيما بين القريب والبعيد) قلت من مضمون هذا الفصل موافقته لمورد السؤال
على استواء الاذان وميل الظل وزيادته في الدلالة على دخول الوقت والفرق بينهما ظاهر لان
ميل الظل دلالة قطعية والاذان دلالة غير قطعية ولاخفاء بأن مادالته قطعية لاجحة فيه الى
الاستظهار بخلاف مادالته غير قطعية ومن مضمونه جوابه عن الجواب الاول بانه يدل بمفهومه
لا بمنطوقه ومقاله في هذا الجواب صحيح ومن مضمونه جوابه عن الجواب الثاني بانه يشكل بما اذا
قال لنا المؤذن من غير اذان طلع الفجر فانا نقلده وهو خبر صرف قلت قوله فانا نقلده ان أراد
انا نقلده باتفاق فذلك ليس بصحيح فان الخلاف في التقليد في الاوقات معروف وان أراد
فانا نقلده على ظاهر المذهب وهو الاصح فذلك صحيح ولقائل أن يقول انما ثبت في ظاهر
المذهب وصحيح النظر تقليد المؤذن في دخول الوقت اذا أذن لا اذا أخبر بدخوله من غير اذان
والاصح عندي ههنا أن لا تقليد لان الشرع نصب دليلاً معيناً فلا يتعدى ما نصب والله أعلم ومن مضمونه
قوله ان قول المؤذن حتى على الصلاة يدل بالالتزام على دخول الوقت قلت ذلك صحيح لكنه أغفل
دلالة الاذان بمجملة على دخول الوقت وهي دلالة عرفية للشرع بالمطابقة لانه لذلك وضعه الشارع مع
ان كل جزء من أجزائه دال على مقتضاه دلالة لغوية بالمطابقة أيضاً ومن مضمونه قوله ان المخبر عن القبلة
مخبر عن حكم متأبد وان اشبه بالرواية من المؤذن قلت لقائل أن يقول الفرق بينهما ان كل واحد منهما
لا يدخلوا ما أن يخبر عن مشاهدة أو اجتهاد فان أخبر عن مشاهدة فلا فرق وما ذكره من الفرق بأن
المخبر عن القبلة مخبر بحكم متأبد بخلاف المؤذن فانه مخبر بحكم غير متأبد بل بالصلاح فارقا وان أخبر عن
اجتهاد فالفرق في ذلك مبني على جواز تقليد المجتهد في القبلة وفي الوقت أو عدم اجتراره أو جواز

بمقتضى الضرورات الاطلاقية أشد من اذعانها بمقتضى الضرورات الاتفاقية والله أعلم (الثاني) ان الشهادة من حيث خصوص مقتضاها
والنساء ناقصات عقل ودين ناسب أن لا يصبين نصاباً في موارد الثلاث لا يعم ضرره بالنسيان والغلط بخلاف مقتضى الرواية فانه عام
والامور العامة تناسى فيها النفوس وتسلى بعضها ببعض فيخف الالم ويضاف قدره انه لا يتهم أحد في عداوة جميع الخلق الى يوم القيامة فافهم
(والمناسبة) في اشتراط الحرية في الشهادة دون الرواية من وجهين أيضاً (أحدهما) أن النفوس الالية تأتي قهراً بالعبودية الاداني كما تأباه بالنساء

بل أولى ويخف ذلك عايبها بالاحراز وسرأة الناس (الثاني) أن في العبد تحقق العداوة بسبب ما فاتته من الحرية والاستقلال بالكسب والمنافع وليس في الحر الا مجرد احتمال العداوة فر بما بعث العبد ربه الموجب للضغائن والاحقاد بسبب ما ذكر على الكذب على المعين واذا بيته وذلك لعموم الخلاق يبعد القصد اليه في مجاري العادات (هذا وقد علمت) مما مر أن الخبر ثلاثة أقسام (أحدها) رواية محضة كالا حاديث النبوية ومنه خبر المفتي لانه ناقل عن (١٤) الله تعالى خلقه كالزواي للسنة ولانه وارث للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم

في ذلك وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يكفي فيه وحده فكذلك وارثه فذلالم يعلم خلاف في انه يكفي فيه الواحد وظاهر كلام الاصحاب في الساعي انه يكفي فيه الواحد أيضا لكونه في معنى الحاكم (والثاني) شهادة محضة كاخبار الشهود عن الحقوق على المعينين عند الحاكم والثالث سائر أنواع الخبر لكن المقصود من هذا هنا ما اختلف الفقهاء والاصوليون في اعطائه حكم الشهادة من اشراط العدد أو حكم الرواية من الاكتفاء بالواحد نظر الما فيه من شبه كل منهما باعتبارين (وله صور أحدها) القائف في اثبات الانساب بالخلق فيل له حكم الرواية في الاكتفاء بالواحد لما فيه من شبهها من جهة انه منتصب اتصا با عاما للناس أجمعين وانه يختص بقبيلة معينة وهم بنو مدج فينصب الحاكم منهم من يراه أهلا لذلك ودخول

وثانها المنجبر عن قدم العيب أو حدوثه في السلع عند التحاكم في الرد بالعيب أطلق الاصحاب القول فيه انه شهادة وانه يشترط فيه للعد لانه حكم جزئي على شخص معين لشخص معين وانه متوجه غير ان ذلك يعكس على قولهم انه اذا لم يوجد المسلمون قبل فيه أهل الذمة من الاطباء ونحوهم قاله القاضي أبو الوليد وغيره قالوا لان هذا خبر يقع خبر فيما ينفردون بعلمه وهذا مشكل من وجهين أحدهما ان الكفار لا مدخل لهم في الشهادة على أصولنا خلافا لابي حنيفة في الوصية في السفر وشهادة بعضهم على بعض وكذلك لا مدخل لهم في الرواية فكيف يصرحون بالشهادة مع قبول الكفرة فيها وثانها ان قولهم ان هذا أمر ينفردون بعلمه لا عذر فيه حاصل فان كل شاهد انما يخبر عما علمه مع امكان مشاركة غيره له فيه وهو لا الكفار يعلمون هذه الامراض مع امكان مشاركة غيرهم معهم في العلم بذلك فأدري وجه المناسبة بين قبول قولهم وبين هذا المعنى مع ان كل شاهد كذلك فتأمل ذلك وتاسعها قال ابن القصار قال مالك يجوز تقليد الصبي والاثني والكافر الواحد في الهدية والاستئذان مع انه اخبار يتعلق بجزئي في الهدية والمهدى والمهدى اليه فهو على خلاف القواعد ووقع هذا الفرع عند الشافعية وخرجه بان المعتمد في هذه الصور ليس هذه الاخبارات بمجرد اهل بل هي مع ما يختلف بهما من القرأتين ولربما وصلت الى حد القطع وهذه اشارة منهم الى انه من باب الشهادة غير ان استثنى منها الوجود القرأتين التي تنوب من باب العدول مع عموم البلوى في ذلك ودعوى الضرورة اليه فلو كان أحدا لا يدخل بيت صديقه حتى يأتي بعدلين يشهدان له باذنه له في ذلك أو لا يبيح مهادته الامع عدلين لشق ذلك على الناس ولا غرو في الاستثناء من القواعد لاجل الضرورات وعاشرها نقل ابن خزم في مراتب الاجماع له اجماع الامة على قبول قول المرأة الواحدة في اهداء الزوج وتزويجها ليلة العرس مع انه اخبار عن تعيين مباح جزئي لجزئي ومقتضاه ان لا يقبل فيه الارجلان لانها شهادة تتعلق بالنكاح الذي هو من أحكام الابدان التي لا يقبل فيها النساء الا للضرورة غير ان هذه الصورة اجتمع فيها قرأتين الاحوال من اجتماع الاهل والاقارب وندرة التدليس والغلط في مثل هذا مع شهرته وعدم المسامحة فيه ودعوى ضرورات الناس

في أحدهما دون الآخر والاصح تقلا ونظرا جوازه فيهما والله أعلم قال شهاب الدين (وثانها المنجبر عن قدم العيب أو حدوثه الى قوله فتأمل ذلك) قلت ما حكاها عن الاصحاب من انه شهادة صحيح وما استشكل من قبول بعضهم أهل الذمة مشكل كما قال شهاب الدين (وتاسعها قال ابن القصار قال مالك يجوز تقليد الصبي والاثني والكافر في الهدية والاستئذان مع انه اخبار يتعلق بجزئي الى قوله لاجل الضرورات) قلت ليس هذا من نوع الشهادة لانه لا يقصد به فصل قضاء فهو في حكم الرواية وجوز فيه ما لا يجوز في الرواية من قبول خبر الصبي والكافر لاجل الضرورة الى ذلك من جهة لزوم المشقة على تقدير عدم التجوز نزع ندور الخلو عن قرأتين تحمل الظن قال شهاب الدين (وعاشرها نقل ابن خزم في مراتب الاجماع له اجماع الامة على قبول قول المرأة في اهداء الزوج وتزويجها ليلة العرس الى آخر الفصل)

نصب الحاكم لذلك واجتهاده وتوسط نظره يبعد احتمال العداوة ويخفف الضغينة في قلب المحكوم عليه ولا يخفى الى انه ضعيف لانه مشترك بينه وبين الشاهد فانه منتصب لكل من يتعين عليه شهادة يؤديها عند الحاكم ولانه قد يقبل قوله من غير نصب الامام لذلك الشخص كما قبل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قول مجزز المدلجي في نسب اسامة بن زيد ولم ينقل لنا انه نصبه لذلك ولو وجد من الناس أو من القبائل من يودعه الله تعالى تلك الخاصة التي أودعها في بني مدج لقبول قوله أيضا والله حجيح بلاخفاء القول بأنه

من نوع الشهادة يشترط فيه العدد لأنه مخبران زيدا ابن عمر ووليس ابن خالد وهو حاكم جزئي على شخص معين لا يتعداه الى غيره
و يتطرق اليه من الاحتمال الموجب للعداوة ما يتطرق في فصل القضاء الدنيوي (وانما فيها) المترجم للفتاوى والخطوط قال مالك يكفي الواحد
قيل لان فيه شبهة الرواية من جهة انه نصب نصبا عاما للناس أجمعين لا يختص بنسبه معين وان ترجمة ما ذكرنا تكون ينصب الحاكم من
يراه أهلا لذلك الى آخر ما مر في القائف وقد علمت ضعفه وقال بعض الاصحاب (١٥) لا بد فيه من اثنين لان فيه شبهة

الشهادة من جهة انه يخبر
عن معين من الفتاوى
والخطوط لا يتعدى اخباره
ذلك الخط المعين أو الكلام
المعين ولا يخفى في ضعف
هذه شبهة أيضا والصحيح
فيه التفصيل وهو ان الترجمة
تابعة لما هي ترجمة عنه فان
كان من نوع الرواية حكمه
حكمها وان كان من نوع
الشهادة فكذلك (وانما فيها)
المقوم للسلع وازوش الجنائيات
والسرقات والغصب
وغيرها قال مالك يكفي
الواحد في التقويم الا ان
يتعلق بالقيم حد كالسرقة
فلا بد من اثنين قيل لما فيه
من شبهة الرواية لانه متصد
لما لا يتناهى كالتقدم في المترجم

والقائف وقد قدمنا تضعيفه
ومن شبهة الحكم لان حكمه
ينفذ في القيمة والحاكم
ينفذه وهو وان كان أظهر
من شبهة الرواية الا انه
ضعيف أيضا وما فيه من شبهة
الشهادة لانه الزام لمعين
وهو ظاهر في راعي فيه شبهة
الرواية والحكم مالم يتعلق
باخباره حد في تعيين مراعاة

الى ذلك كما تقدم في الاستئذان والهدية فهذه عشر مسائل نحرر قاعدة في الشهادة والرواية بوجود
أشباهاهما فيها وتو كذا وواضح في نفس الفقيه بحيث يسهل عليه بعد ذلك تخرج جميع
فروع القاعدتين عليهما معرفة الفرع القريب من القاعدة من البعيد عنها ولتقتصر على هذه العشر
خشية الاطالة (تنبيه) قال ابن القصار قال مالك يقبل قول القصاب في الذكاة كرا كان أو أنثى
مسلم أو كتيابيا ومن مثله يذبح وليس هذا من باب الرواية أو الشهادة بل القاعدة الشرعية ان كل
أحد مؤتمن على ما يدعيه فإذا قال الكافر هذا مالي أو هذا العبد رقيق لي صدق في ذلك كله وكذلك
إذا قال هذه ذكيت فهو مؤتمن فيه كالأدعي أي سبب من الاسباب المقررة للملك من الارث والاكتساب
بالصناعة والزراعة وغير ذلك فهو مؤتمن اذ كل أحد مؤتمن على ما يدعيه مما هو تحت يده في انه مباح
له أو ملكه لانه لا يروى لنا دينا ولا يشهد عندنا في اثبات حكم بل هذا من باب التأمين المطلق كما كان المسلم
إذا قال هذا ملكي أو هذه أمتي لم نعهده راو بالحكم شرعي والا لا شرطنا فيه العدالة ولا شاهدا بل نقبله
منه وان كان أفسق الناس فليس هذا من الفروع المترددة بين القاعدتين فتأمل ذلك فان قلت
ما قررته من ان الشهادة حقيقتها تتعلق بجزئي والرواية حقيقتها تتعلق بكلي لا يطرد ولا ينعكس أما
الشهادة المجمع عليها من غير اجتماع شبهة الرواية معها فقد تقع في الامر الكلي العام الذي لا يختص بأحد
كالشهادة بالوقف على الفقراء والمساكين الى يوم القيامة والنسب المتفرع بين الانساب الى يوم القيامة
وكون الارض عنوة أو صلحا يبنى عليها أحكام الصلح وأحكام العنوة من كونها تطلقا الى يوم القيامة
أو وقفنا الى يوم القيامة كما قاله مالك الى غير ذلك من النظائر فما اختتت الشهادة بجزئي وأما
الرواية فقد بينا انها في الامور الجزئية في الاخبار عن النجاسة وأوقات الصلوات وغيرها مما تقدم
بيانه واذا وقع كل واحد منهما في الجزئي والكلي لم تكن نسبة أحدهما الى الجزئي أو الكلي أولى من

قلت هذه المسألة في معنى التي قبلها كما ذكر قال شهاب الدين (تنبيه) قال ابن القصار قال مالك يقبل
قول القصاب الى قوله فليس هذا من الفروع المترددة بين القاعدتين فتأمل ذلك (قلت هذه المسألة
وان لم تكن من تينك القاعدتين فهي من جنس المسألتين قبلها وما ذكر في أثناء كلامه من ان
كل واحد مؤتمن على ما يدعيه مما هو تحت يده انما المعنى بانه مؤتمن أو صدق انه لا يتعرض له برفع
يده عنه وليس المعنى بذلك انه محق عندنا في دعواه ومسألة القصاب مع ذلك ليست من هذه القاعدة بل
هي من جنس المسألتين اللتين قبلها كما تقدم ذكره لان المقصود من هذه المسألة ليس تركه وما يدعيه
بالنسبة الى ملك ما تحت يده بل المقصود منها هل يستباح أكلها بناء على خبره أم لا فلا أعلم لتجوز
الاستباحة بناء على ذلك الاجراء الضرورة الى ذلك للزوم المشقة عند عدم التجوز مع ندور
الخلوعن القرأئ المحصلة للظن كما سبق والله أعلم قال شهاب الدين (فان قلت ما قررته من ان الشهادة
حقيقتها تتعلق بجزئي والرواية حقيقتها تتعلق بكلي لا يطرد ولا ينعكس الى قوله

الشهادة لقوة ما يقضى اليه هذا الاخبار و يبنى عليه من اباحة عضو آدمي معصوم وروى لا بد في التقويم من اثنين في كل موضع وذلك
لانه من نوع الشهادة على الصحيح لترتب فصل القضاء بالزام ذلك القدر المعين من العوض عليه والله أعلم (ورابعها) القاسم قال مالك
يكفي الواحد من الاحسن اثنان وقال أبو اسحاق التونسي لا بد من اثنين ومثله قول ابن القاسم لا يقبل قول القاسم لانه شاهد وللشافعية في
ذلك قولان ومنشأ ذلك حصول شبهة الحكم لان الحاكم استنابه في ذلك فيكفي الواحد وهو المشهور عندنا وعند الشافعية أيضا وشبهة التقويم

قد تقدم أن قويم المقوم من نوع الشهادة على الصحيح وعليه فيشترط العدد في معنى القاسم الخارص وإن أطلق الاصحاب القول بأنه
يكفي في الواحد (وخامسها) مخبر المصلى بعد ما صلى هل يكفي فيه بالواحد أم لا بد فيه من اثنين والظاهر الاول لانه من سائر أنواع الخبر
وشبهه بالرؤية ظاهر نعم يمكن ان يقال ليس للكلف ان يخرج عن عهده ما كلفه الا بتعيين فلا يكفي الواحد الا مع قرأتين توجب القطع
وكذلك في الاثنين فما (١٦) فوقهما لكن نقول طلب اليقين في كل موطن مما يشق ويخرج والخرج مرفوع شرعا وفي

العكس فنفسه الضوابط ويعود اللبس والسؤال كما تقدم قلت أما ما ذكر من فروع الشهادة فالعموم
فيها إنما جاء بطريق العرض والتبعية ومقصودها الاول إنما هو جزئي أما الوقف فالمقصود بالشهادة فيه
الواقف واثبات ذلك عليه وهو شخص معين يتبوع منه مال معين فكان ذلك شهادة ثم اتفق ان
الموقوف عليه فيه عموم وليس ذلك من لوازم الوقف فان الوقف قد يكون على معين كما لو وقف على
ولد أو يزيد ثم من بعده لغيره فالعموم أمر عارض ليس مقتررا شرعا في أصل هذا الحكم وأما النسب
فالمقصود به إنما هو الاخلاق بالشخص المعين أو استحقاق الميراث للشخص المعين ثم تفرعه بعد ذلك
ليس مقصود بالشهادة إنما هو من الاحكام الشرعية التابعة للمقصود بالشهادة كما ان الشهادة اذا وقعت بان
هذا قريب لزيد قبل فيه الشاهد واليمين وان تبوع ذلك لزوم القيمة لمن قتله دون الدية وسقوط العبادات
عنه واستحقاقها كسبا له السيد مع ان الشاهد لم يقصد سقوط العبادات عنه وليس سقوط العبادات
مما تدخل فيه الشهادات فضلا عن الشاهد واليمين وكذلك الشهادة بتزويج المرأة المعينة شهادة
بحكم جزئي على المرأة لزومها المشهود له وهو جزئي وان تبوع ذلك تحريمها على غيره وابطاحه وطشاله
مع ان التحريم والابطاح شأنهما الرواية دون الشهادة وغير ذلك من النظائر فقد ثبت على سبيل التبوع
مالي ثبت متصلا فلا يضر ذلك في الضوابط المذكورة في الشهادة والرواية وأما كون الارض عنوة أو
صلحها فهذا المأرا لصحبا بنا فيه نقلا فيما أظن وأمكن ان يقال فيه انه يكفي فيه خبر الواحد وان من باب
الرواية لعدم الاختصاص في المحكوم عليه وأمكن ان يقال انه من باب الشهادة لخصوص المحكوم فيه
وهو الارض فانها جزئية لا يتعداها الحكم الى غيرها فقد اجتمع فيهما الشبهان وأمكن التردد وأما
ما تقدم من النقوض على الرواية فقد تقدم تحريمها والجواب عنها * مسألة * أخبرني بعض
شيوخنا المعتبرين انه رأى منقولاً انه اذا روى العدل العبد حديثا تضمن عتقه انه تقبل روايته فيه وان
تضمنت نفعه لان العموم موجب لعدم التهمة في الخصوص مع وازع العدالة وهذه المسألة تنب على ان
باب الرواية بعيد عن التهم جدا وان سبب عدم اشتراط العدد في باب الرواية * مسألة * قال أصحابنا
 وغيرهم من العلماء اذا تعارضت البيتان في الشهادة يقبل الترجيح بالعدالة وهل ذلك مطلقا أو في

وأما ما تقدم من النقوض على الرواية فقد تقدم تحريمها والجواب عنها) قلت جميع ما ذكره في هذا الفصل
صحيح غير قوله في الخبر بالعنوة أو الصلح ان فيه شبه الرواية وشبه الشهادة فان الظاهر ان فيه شبه الرواية
دون شبه الشهادة لانه من جنس الخبر عن وقوع سبب من أسباب الاحكام الشرعية كما تقدم ذكره والله أعلم
قال شهاب الدين (مسألة أخبرني بعض شيوخنا الح) قلت ما ذكره في المسألة من تنبيهها على أن باب
الرواية تبعد عنه التهم صحيح قال شهاب الدين (مسألة) قال أصحابنا وغيرهم من العلماء اذا تعارضت
البيتان في الشهادة يقبل الترجيح بالعدالة الى آخر الفصل) قلت ما ذكره من الفرق بين الترجيح بالعدالة
والترجيح بالعدد ظاهر صحيح والله أعلم وذكر ثلاث فوا تبدي في اختتام هذا الفرق وما ذكره فيها ظاهر

ذلك نظروا في معنى مخبر
المصلى المخبر عن نجاسة الماء
وان أطلق الاصحاب انه
يكفي فيه الواحد فافهم
(وسادسها) الاخبار عن
رؤية هلال رمضان قيل
له حكم الشهادة فيشترط فيه
اثنان لما فيه من شبهة من
جهة انه حكم يختص بهذا
العام دون ما قبله وما بعده
وبهذا القرن من الناس
دون القرون الماضية
والآنية والذي يقوى في
النظر ان له حكم الرواية في
الاكتفاء بالواحد لانه وان
لم يكن رواية حقيقة لعدم
تعرّف دليل حكم شرعي
به ولا شهادة حقيقة لعدم
ترتب حكم وفصل قضاء
عليه وإنما هو نوع آخر
من أنواع الخبر وهو الخبر
عن وجود سبب من أسباب
الاحكام الشرعية الا انه
لا يخفى في انه لا يتطرق اليه
من الاحتمال الموجب
للعادة ما يتطرق في فصل
القضاء الذي ينوب مع عدم
الاختصاص بمعنى العموم
الحكم فيه جميع الحضرة أو

أهل الآفاق على الخلاف في انه هل يشترط في كل قوم رؤيتهم أولا (وسابعها) المؤذن يخبر عن الوقت والملاح
ومن صناعته في الصحراء يخبر كل منهما عن انقبلة هل يكفي في ذلك واحد عدل أولا بد من اثنين والاول هو الاصح نقلا ونظرا لانه ظاهر
المذهب ولان الخبر عن الوقت وعن القبلة وان كان خبرا عن وقوع سبب الصلاة الا انه لا يتطرق اليه من احتمال قصد العدو الزام عدوه
ملا يلزمه والتشفي منه بذلك ما يتطرق الى خبر المخبر عن وقوع سبب الملك من البيع والهبة وغيرهما حتى يكون في معنى الشهادة لا يقبل فيه

الاثنان لا يقال قد يفرق بين المؤذن والمخبر عن القبلة بان الثاني مخبر بحكم متأبداً فان نصب جهة الكعبة المعظمة قياماً للناس أمر عام في جميع الاعصار والامصار لا يختلف بخلاف المؤذن لا يتعدى حكمه واخباره ذلك الوقت فيكون الاول أشبه بالرواية من الثاني لانا نقول لا يصلح ما ذكره فارقاب الحق ان كل واحد منهما لا يخالوا ما ان يخبر عن مشاهدة أو اجتهاد فان أخبر عن مشاهدة فلا فرق وان أخبر عن اجتهاد فالفرق في ذلك مبنى على جواز تقليد المجتهد في الوقت وفي القبلة أو عدمه (١٧) جوازه فيهما أو جوازه في أحدهما

دون الآخر والاصح نقلاً
ونظر اجوازه فيهما * وهنا
اشكالان على المالكية
* (أحدهما) الاجماع على
اختصاص أوقات الصلاة
باقطارها ولم يجعل المالكية
والحنفية والحنابلة لكل
قوم رؤيتهم هلال رمضان
كما قاله الشافعية بل عمموا
رؤيته في قطر جميع أهل
الارض مع ان الجميع يختلف
باختلاف الاقطار عند علماء
هذا الشأن فقد يطلع الهلال
في بلد دون غيره بسبب
البعد عن المشرق والقرب
منه فان البلد الاقرب الى
المشرق هو بصدان لا يرى
فيه الهلال ويرى في البلد
الغربي بسبب مز يد السير
الموجب لتخلص الهلال
من شعاع الشمس وذلك
ان البلاد المشرقية اذا كان
الهلال فيها في الشعاع و بقيت
الشمس تتحرك مع القمر
الى الجهة الغربية فماتصل
الشمس الى أفق المغرب
الاوقد تخرج الهلال من
الشعاع فيراه أهل المغرب
ولا يراه أهل المشرق هذا

أحكام الاموال خاصة وهو المشهور أو لا يقضى بذلك مطلقاً ثلاثة أقوال والمشهور رانه لا يرجح بكثرة العدد والفرق ان الحكومات انما شرعت لدرء الخصومات ورفع التظالم والمنازعات فلورجحنا بكثرة العدد لا يمكن للخصم أن يقول اناأز يد في عدد يديتي فتمهله حتى يأتي بعدد آخر فاذا أتى به قال خصمه اناأز يد في العدد الاول فتمهله حتى يأتي بعدد آخر أيضاً فيطول النزاع وينتشر الشغب ويبتل مقصود الحكم أما الترجيح بالاعدلية فلا يمكن للخصم أن يسعي في أن يصير بينته أعدل من بينته خصمه بالديانة والعلم والفضيلة فلا تنتشر الخصومات ولا يطول زمانها لانسداد الباب عليه وأما العدد فليس بانه منسداً فيقدر أن يأتي عن يشهد له ولو بالزور والحاكم لا يعلم ذلك والاعدلية لا تستفاد الا من الحاكم فلا تسلط للخصم على زيادتها فانسداد الباب * فائدة * الشهادة خبر والرواية خبر والدعوى خبر والاقرار خبر والنتيجة خبر والمقدمة خبر والتصديق خبر فالفرق بين هذه الحقائق وبأى شئ تتميز مع اشتراكها كلها في مطلق الخبرية وال جواب أما الشهادة والرواية فقد تقدم الكلام عليهما وأما الدعوى فهي خبر عن حق يتعلق بالخبر على غيره والاقرار خبر عن حق يتعلق بالخبر ويضربه وحده عكس الدعوى الضارة لغيره ولذلك ان الاقرار متى أضر بغير الخبر اسقطناه من ذلك الوجه كقاره بان عبده وعبده غيره حران ويسمى الاقرار المركب والنتيجة هي خبر نشأ عن دليل وقبل أن يحصل عليه يسمى مطلوباً والمقدمة هي خبر هو جزء دليل والتصديق هو القدر المشترك بين هذه الصور كلها يسمى باحسن عارضيه لفظاً لانه يقال لقاتله صدقت أو كذبت فكان يمكن أن يسمى تكديباً غير انه يسمى باحسن عارضيه لفظاً * فائدة * معنى شهد في لسان العرب ثلاثة أمور متبانية شهد بمعنى حضر ومنه شهد بدر أو شهد ناصلة العيد قال أبو علي ومنه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال معناه من حضر منكم الشهر فليصمه أو من حضر منكم الشهر في المصر فليصمه فان الصوم لا يلائم المسافر فالمقصود انما هو الحاضر المقيم فهذا أحد مسميات شهد والمعنى الثاني شهد بمعنى أخبر ومنه شهد عند الحاكم أي أخبر بما يعتقد في حق المشهود له وعليه * والمعنى الثالث شهد بمعنى علم ومنه قوله تعالى والله على كل شئ شهيد أي عليم و وقع التردد لبعض العلماء في قوله تعالى شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم هل هو من باب العلم لان الله يعلم ذلك أو من باب الخبر لان الله تعالى أخبر عباده عن ذلك فهو محتمل للامرين فهذه الثلاثة هي معاني شهد * فائدة * معنى روى حمل وتحمل فراوى أخذت تحمله وحمله عن شيخه ولذلك قال العلماء ان اطلاق الرواية على المزايدة التي يحمل فيها الماء على الجمل مجاز من باب مجاز المجاورة لان الرواية بناءً مبالغة لمن كثر منه الجمل والذي يحمل ويكثر منه الجمل انما هو الجمل فهذا الاسم انما يستحقه حقيقة ولفظاً الجمل واطلاقه على المزايدة مجاز من باب مجاز المجاورة ولما بينهما وبين الجمل من المجاورة وليس هو من باب أرى الرباهي حتى يستحقه الماء دون الجمل لان اسم الفاعل منه مر ولا رواية وانما يأتي رواية من الثلاثي فهذه فوائده

(٣ - الفروق - ل) أحد أسباب اختلاف رؤية الهلال وله أسباب آخر من كورة في علم الهيئة لا يليق ذكرها هنا ولهذا مامن زوال لقوم الا وهو غرب لقوم وطولوع لقوم ونصف الليل لقوم وكل درجة تكون الشمس فيها فهي متضمنة لجميع أوقات الليل والنهار لاقطار مختلفة فاذا فاست الشافعية اهللال على أوقات الصلاة اتجه القياس وعسر الفرق على المالكية والحنفية والحنابلة ولا ينفع في دفعه ان الاذان عدل به عن صيغة الخبر الى صيغة العلامة على الوقت فكما كني ميل واحد للظل وزيادة واحدة له وآلة واحدة من

آلات الاوقات كالاصطرلاب والميزان لان ذلك علامة مفيدة كذلك الاذان يكنى فيه الواحد لانه علامة لوجهين أحدهما ان دلالة ميل الظل وز يادته على دخول الوقت قطعية ودلالة الاذان غير قطعية ولا خفاء في أن ما دلالاته قطعية لاحاجة فيه الى الاستظهار بخلاف ما دلالاته غير قطعية وثانيهما ان دلالة الاذان بجملمته دلالة عرفية شرعية بالمطابقة لانه لذلك وضعه الشارع مع ان كل جزء من أجزائه دال على مقتضاه دلالة لغوية (١٨) بالمطابقة أيضا ومعنى حى على الصلاة وكذا حى على الفلاح فى اللغة بالمطابقة أقبلوا اليها

وهو يدل التزاما على دخول وقتها فيكون تقليد المؤذن فى دخول الوقت اذا أذن كتقليده على ظاهر المذهب وصحيح النظر اذا قال لنا من غير أذان طلع الفجر وهو خبر صرف فافهم * نعم قال ابن الشاط لقائل ان يقول انما ثبت فى ظاهر المذهب وصحيح النظر تقليد المؤذن فى دخول الوقت اذا أذن أما اذا أخبر بدخوله من غير أذان فالصحيح عندى ههنا ان لا تقليد لان الشرع نصب دليلا معينا فلا يتعدى ما نصب اه فتأمل * قلت لكن يؤخذ دفع هذا الاشكال من قول العلامة ابن رشد الحفيد فى بداية الجهد واذا قلنا ان الرؤية ثبت بالخبر فى حق من لم يره فهل يتعدى ذلك من بلد الى بلد بان يجب على أهل بلد لم يره ان يأخذوا فى ذلك برؤية بلد آخر وهو مارواه ابن القاسم والمصريون عن مالك أم لكل بلد رؤية الا ان يكون الامام يحمل

لفظية تتعلق بلفظى الشهادة والرواية حسن ذكرها بعد تحقيق معناها

* الفرق الثانى بين قاعدتى الانشاء والخبر * الذى هو جنس الشهادة والرواية والدعوى وما ذكر معها فيما تقدم أما الخبر فهو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته والتصديق هو قولنا له صدقت والتكذيب هو قولنا له كذبت وهما غير الصدق والكذب فان التصديق والتكذيب هو قول وجودى مسموع والصدق يرجع الى المطابقة للخبر والكذب يرجع الى عدم مطابقته فهما نسبة وازافة والنسب والاضافات عدمية فوقع الفرق بينهما بالوجود والعدم ومن وجه آخر ان الصدق والكذب هو الخبر عنه فى التصديق والتكذيب لان الصدق والكذب تابع للخبر والتصديق

قال شهاب الدين (الفرق الثانى بين قاعدتى الانشاء والخبر ثم قال أما الخبر فهو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته والتصديق هو قولنا صدقت والتكذيب هو قولنا كذبت وهما غير الصدق والكذب فان التصديق والتكذيب قول وجودى مسموع والصدق يرجع الى مطابقة الخبر والكذب يرجع الى عدم مطابقته فهما نسبة وازافة والنسب والاضافات عدمية فوقع الفرق بينهما بالوجود والعدم ومن وجه آخر ان الصدق والكذب هو الخبر عنه فى التصديق والتكذيب فيقع الفرق بينهما فرق ما بين الخبر عنه والخبر والمتعلق والمتعلق به وقولنا لذاته احتراز من تعذر الصدق أو الكذب فيه لاجل الخبر به أو الخبر عنه فالاول كخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو خبر مجموع الامة فانه لا يقبل الكذب والثانى كقولنا الواحد نصف الاثنين فانه لا يقبل الكذب أو الواحد نصف العشرة فانه لا يقبل الصدق ولكن جميع هذه الاخبارات بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن الخبر به أو الخبر عنه تقبلهما من حيث هى أخبار فهنا هو حد الخبر الضابط له) قلت تفرقه بين التصديق والتكذيب والصدق والكذب بأن أولهما وجودى والآخر عدمى بناء على انه اضافى غفلة شديدة وهل ما يلحق خبر الخبر من تصديق المصدق أو تكذيب المكذب الأمر اضافى وهل خبر الخبر الامتناعى لتصديق المصدق أو تكذيب المكذب ومتعلقات الكلام باسمها لا يلحقهما من الكلام الأمر اضافى فقد وقع فيما منه فروقوله فان التصديق والتكذيب قول وجودى مسموع لا يفيد فانه ليس موجودا فى خبر الخبر فيكون وصفا حقيقيا للخبر بل هو موجود فى لسان المصدق والمكذب وما وجوده فى غير المحدود لا يصلح للتحديد به بل الصحيح حد الخبر أو رسمه بانه قول يلزمه للصدق أو الكذب فانه لا ينفك عن ذلك البتة فى ظاهر الامر وقد ينفك عن التصديق والتكذيب المسموعين لنا اما الغفلة عن سماع الخبر واما للاضراب عن التصديق والتكذيب مع سماع الخبر واما لعدم الموجب لرجحان أحد الاحتمالين عند السماع والحد والرسم لا يصح الاجماله لازم فان كان ذلك اللازم وصفا حقيقيا ذاتيا فالقول المتضمن له حد وان لم يكن ذاتيا فالقول المتضمن له رسم وقوله من وجه آخر ان الصدق والكذب هو الخبر عنه فى التصديق والتكذيب قلت فاذا كان صدق الخبر أو كذبه متعلق بتصديق أو تكذيب فالصدق

الناس على ذلك وهو مارواه المديون عنه وبه قال ابن الماجشون والمغيرة من أصحاب مالك وأجمعوا على والتصديق

انه لا يراعى ذلك فى البلدان الثمانية كالاندلس والحجاز وسبب هذا الخلاف تعارض الاثر والنظر فروى مسلم عن كريب ان أم الفضل بنت الحرث بعثته الى معاوية بالشام فقال قدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل على رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر فسألنى عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت رأيت ليلة الجمعة فقال أنت رأيت فقلت

نعم وراه الناس وصاموا وصام معاوية قال لکنارأيناه لیسلة السبت فلا تزال نصوص حتى تکمل ثلاثین یوماً وراه فقلت ألا تکتفی برؤية معاوية فقال لاهکذا أمرنا لنبی صلی الله تعالی علیه وسلم فظاهر هذا الاثر یقتضی ان لكل بلد رؤیته قرب أو بعد والنظر یعطى الفرق بین البلاد الثانیة کالاندلس والحجاز لا یجب ان یحمل بعضها علی بعض لاختلاف مطالعها اختلافاً کثیرا وخصما کان تأیه العرض کثیرا و بین القریة یجب ان یحمل بعضها علی بعض لأنها فی قیاس الافق الواحد (١٩) اذ لم یختلف مطالعها کل الاختلاف

اه بتلخیص وتصرف وذلك انه فیدان المالکة لم یعموار رؤية الهلال فی قطر جمیع أهل الارض كما زعم المعترض بل أجعوا علی ان رؤیته فی قطر کالحجاز لا توجب حکما علی من لم یره بقطر ناء عن الحجاز کالاندلس لاختلاف المطلعین اختلافا کثیرا یحیث یكون الغروب فی الحجاز زوالا فی الاندلس أو نحو ذلك وانما روی ابن القاسم والمصریون عن مالک وجوب الحکم برؤیته فی الحجاز علی من لم یره بقطر غیر ناء کالدینة ومصر یحیث لا یخالف مطالعهم الحجاز کثیرا بل بنحو الدرر جة والدرر جتین وعدم اعتبار هذا الاختلاف الیسیری وجوب الصوم واعتباره فی وجوب الصلاة نظر الیكون اعتباره فی وجوب الصلاة یؤدی للصلاة قبل الوقت بخلافه فی وجوب الصوم فتأمل بانصاف بل قد استدل السادة الحنابلة علی قولهم

والتکذیب تابع للصدق والکذب فیقع الفرق بینهما فرق ما بین المخبر عنه والمخبر والمتعلق والمتعلق به وقولنا لذاته احتراز من تعذر الصدق أو الکذب فی لاجل المخبر به أو المخبر عنه فالاول کخبر الله تعالی أو رسوله صلی الله علیه وسلم أو خبر مجموع الامة فانه لا یقبل الکذب والثانی کقولنا الواحد نصف الاثنین فانه لا یقبل الکذب أو الواحد نصف العشرة فانه لا یقبل الصدق ولكن جمیع هذه الاخبار تبالنظر الی ذاتها مع قطع النظر عن المخبر به أو المخبر عنه تقبلهما من حیث هی اخبار فیهما واحد الخبر الضابط له فان قلت الصدق والکذب ضدان والضدان یستحیل اجتماعهما فلا یقبل محلهما الا أحدهما أماهما معا فلا و اذا کان المحل لا یقبل الا أحدهما کان المتعین فی الحد هو صیفة

والکذب أسبق لحوقا بالخبر المصدق أو المکذب من جهة ان کونه صدقا أو کذبا هو السبب فی تصدیقه أو تکذیبه فقد لزمه من قوله هذا الاعتراف بان الصدق والکذب أولى بالخبر وأحق من التصدیق والتکذیب وان التصدیق أو التکذیب انما الحقا لصدقه أو کذبه وقد نص هو بعد هذا فی المسألة الاولى من المسائل التي ذیلها الکلام علی الخبر علی ان الصدق والکذب خصیصية من خصائص الخبر وبالجملة فکلامه کله فی هذا الفصل ضعیف ساقط واضح الضعف والسقوط وقوله وقولنا لذاته احتراز من تعذر الصدق أو الکذب فی لاجل المخبر به أو المخبر عنه الی آخر الفصل قلت قد تقدم أن الاولى الحد أو الرسم بأن الخبر قول یلزمه الصدق أو الکذب ولزوم أحدهما له لا یکن سواء فقوله لذاته یعنی انه لا یکن غیر ذلك ظاهر وقوله احتراز من تعذر الصدق أو الکذب فی لاجل المخبر به أو المخبر عنه قلت اذا حد أو رسم بلزوم الصدق أو الکذب لم یحتج الی التحرز من هذا الوجه وانما حله علی ذلك حده الخبر بأنه القول المحتمل للتصدیق والتکذیب وقوله لکن جمیع هذه الاخبار تبالنظر الی ذاتها تقبلهما من حیث هی أخبار قلت هذا الذي ذکره من قبول الخبر الصدق والکذب من حیث هو خبر مقتضاه ان خبر الله تعالی من حیث هو خبر یقبل الکذب لذاته وما هو ذاتی لا یتبدل وهذا لیس بصحیح بل خبر الله تعالی لا یصح أن یكون کذبا ولا یصح أن یقبل الکذب وكذلك قول القائل الواحد نصف الاثنین لا یصح أن یكون کذبا ولا یصح أن یقبل الکذب و لیس الخبر بالنسبة الی قبول الصدق والکذب کالجوهر بالنسبة الی قبول السواد والبیاض وسائر الالوان فان الخبر الاظهر انه لا یرى البتة عن أن یكون صدقا أو کذبا فما ثبت صدقه لا یصح کذبه بعد وما ثبت کذبه لا یصح صدقه بعد لاستحالة ارتفاع الواقع والجوهر اما أن یكون عروه جائزا وامتنعا واما مشکوکا علی حسب اضطراب الناس فی ذلك وما ثبت سواده یصح بیاضه بعد وما ثبت بیاضه یصح سواده بعد فإلهنا قاله هنالک بصحیح قال شهاب الدین (فان قلت الصدق والکذب ضدان یستحیل اجتماعهما فلا یقبل محلهما الا أحدهما و اذا کان لا یقبل الا أحدهما کان المتعین فی الحد صیفة

بأن رؤية الهلال بکأن قریبا کان أو بعيدا اذا ثبت لزم الناس کلهم الصوم وان حکم من لم یره حکم من رآه ولو اختلفت المطالع نوا قال أجد الزوال فی الدینیا واحد بقوله صلی الله تعالی علیه وسلم صوموا لرؤیته وهو خطاب للامة کافه و بأن الشهر فی الحقيقة ما بین الهلالین وقد ثبت ان هذا الیوم منه فی جمیع الاحکام فکذا الصوم ولو فرض الخطاب فی الخبر لادین رآه فالعرض حاصل لأن من صور المسئلة وفوائدها اذا رآه جماعة ببلد ثم سافروا الی بلد بعد فلم یرا الهلال به فی آخر الشهر مع غیم أو صحو فلا یحل لهم النظر ولا اهل ذلك البلاد

عند المخالف ومن صورهما اذا رآه جاعة ثم سارت بهم رمح في سفينة فوصلوا الى بلد بعيد في آخر الليل لم يلزمهم الصوم في أول الشهر ولم يحل لهم الفطر في آخره عندهم وهذا كله مصادم لقوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وأجابوا عن خبر كريب المذكور بأنه دل على أنهم لا يفطرون بقول كريب وحده ونحن نقول به وإنما الخلاف في وجوب قضاء اليوم الاول وليس هو في الحديث قالوا وأجاب القاضي (٢٠) عن قول المخالف الادلل بجري مجرى طلوع الشمس وغروبها وقد ثبت ان لكل

بلد حكم نفسه فكذلك الادلل بأن الشمس تتكرر مرعاتها في كل يوم فيؤدي قضاء العبادات الى كبير المشقة والهلل في السنة مرة فليس في قضاء يوم كبير مشقة ودليل المسئلة من العموم يقتضى التسوية كذا في كشاف القناع شرح الاقناع مع المتن تصرف والله أعلم * الاشكال الثاني التفرقة بين المؤذن يقبل فيه الواحد وبين المخبر عن هلال رمضان لا يقبل فيه الواحد مع أن المخبر عن رؤية الهلال على قاعدة المالكية من عموم رؤيته في فطر جميع أهل الارض خبره أشبه بالرواية من المؤذن فكان ينبغي ان يقبل الواحد قياسا على المؤذن بطريق الاولى ولا ينفع في دفعه ان المعاني الكلية قد يستثنى منها بعض أفرادها بالسمع وقد ورد الحديث الصحيح بقوله عليه الصلاة والسلام اذا شهد عدلان فصوموا وأفطروا وانسكوا فاشترط

أول التي هي لاحد الشئيين دون الواو التي هي للشئيين معا وهذا هو اختيار امام الحرمين والاول اختيار القاضي أبي بكر ولان الصدق والكذب نوعان للخبر والنوع لا يعرف الا بعد معرفة الجنس فلو عرف الجنس بهلزم الدور قلت الجواب عن الاول ان الصواب هو اختيار القاضي أبي بكر رحمه الله في صيغة الواو لانه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين ألا ترى ان الممكن قابل للوجود والعدم لذاته وهما تقيضان متنافيان والقبولان يجب اجتماعهما له لانه لو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول الآخر فان كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم أن يكون ذلك الممكن مستحيلا والمقرر انه ممكن هذا خلف وان كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون ذلك الممكن واجب الوجود فلا يمكن الوجود هذا خلف فلا يتصور الامكان الا باجتماع القبولين وان تنافي القبولان فتتبعين الواو وانما الشبهة التي وقعت لامام الحرمين التباس القبولين بالقبولين وانه يلزم من تعذر اجتماع القبولين تعذر اجتماع القبولين وليس كذلك ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الاضداد وقبولاته كلها مجتمعة له وانما المتعاقبة على سبيل البديل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك ويتقوى ذلك ويتضح بأن الامكان والوجود والاستحالة أحكام واجبة الثبوت لمخالها لازمة لها والالزم انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا وبالعكس وذلك محال واذا كانت لازمة لمخالها والالزم لا يفارق الملزوم فالقبولات لا يفارقها فهي مجتمعة فيها

أو دون الواو وهذا اختيار امام الحرمين والاول اختيار القاضي أبي بكر ولان التصديق والتكذيب نوعان للخبر والنوع لا يعرف الا بعد معرفة الجنس فلو عرف الجنس بهلزم الدور قال قلت الجواب عن الاول ان الصواب هو اختيار القاضي لانه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين ألا ترى ان الممكن قابل للوجود والعدم لذاته وهما تقيضان متنافيان والقبولان يجب اجتماعهما له لانه لو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول الآخر فان كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم أن يكون ذلك الممكن مستحيلا والمقرر انه ممكن هذا خلف وان كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون ذلك الممكن واجب الوجود فلا يمكن الوجود هذا خلف فلا يتصور الامكان الا باجتماع القبولين التي وقعت لامام الحرمين التباس القبولين بالقبولين وانه يلزم من تعذر اجتماع القبولين تعذر اجتماع القبولين وليس كذلك ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الاضداد وقبولاتها كلها مجتمعة له وانما المتعاقبة على سبيل البديل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك ويتقوى ذلك ويتضح بأن الامكان والوجود والاستحالة أحكام واجبة الثبوت لمخالها لازمة لها والالزم انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا وبالعكس وذلك محال واذا كانت لازمة لمخالها والالزم لا يفارق الملزوم فالقبولات لا يفارقها فهي مجتمعة فيها) قلت قد تقدم ان ما هو صدق لا يصح أن يصير كذبا وما هو كذب لا يصح أن يصير صدقا

عدلين في وجوب الصوم ومع تصريح صاحب الشرع باشتراط عدلين لا يلزمنا بالعدل الواحد شئ ولا يسمع الاستدلال بالمناسبات في ابطال النصوص الصريحة لاننا لانسلم ان الحديث المذكور يدل بمنطوقه على اشتراط العدلين في وجوب الصوم بل انما يدل بمفهومه فان منطوقه ان الشاهدين يجب عندهما ما ذكر ومفهومه من جهة الشرط ان أحدهما لا يكفي والقياس للعجلى مقدم على منطوق اللفظ على أحد القولين لما لك وغيره من العلماء فينبغي أن يقدم على المفهوم قولنا واحدا لان القاضي أبا بكر وغيره يقول

المفهوم ليس بحجة مطلقة وهو ضعيف جداً فلا يندفع به القياس الجلي * ونانها المخبر عن قدم العيب او حدوثه في السلع عند التحاكم
في الرد بالعيب أطلق الاصحاب القول فيه انه شهادة وأنه يشترط فيه العبد لانه حكم جزئي على شخص لشخص معين وهو متجه الأنة
يعكس على قو لهم انه اذالم يوجد المسلمون قبل فيه أهل الذمة من الاطباء ونحوهم قاله القاضي أبو الوليد وغيره ونص خليل وقيل بالتعذر
غير عدول وان مشركين اه قالوا وبكفي الواحد لان هذا طر يقه الخبر (٢١) فيما ينفردون بعلمه اذ كيف يصرحون

بالشهادة مع قبول الكفرة
فيها والسكفارة لا يدخل لهم
فيها على أصولنا خلافاً لأبي
حنيفة في الوصية في السفر
وشهادة بعضهم على بعض
بل لا يدخل لهم في الرواية
أيضاً ولا ينسب حصول العذر
بقولهم ان هذا أمر ينفردون
بعلمه فان هؤلاء الكفار
يعلمون هذه الامراض
مع امكان مشاركة غيرهم
معهم في العلم بذلك كما ان كل
شاهد انما يخبر عما علمه مع
امكان مشاركة غيره له فيه
فتأمل ذلك * وتاسعها خبر
المخبر في الهدية والاستئذان
وان تعلق بجزئي في الهدية
والاذن والمهدى والاذن
والمهدى اليه والمأذون له
الانه في معنى الرواية
لا الشهادة لانه لا يقصد به
فصل قضاء وانما يجوز فيه
مالك ما لا يجوز في الرواية
من قبول خبر الصبي والكافر
في قول ابن القصار قال مالك
يجوز تقليد الصبي والاثني
والكافر الواحد في الهدية
والاستئذان اه لاجاء
الضرورة الى ذلك من جهة

والجواب عن الثاني أن المقصود بالحد انما هو شرح لفظ المحدود وبيان نسبه اليه فان قولنا
الانسان هو الحيوان الناطق حد صحيح مع ان السامع يجب أن يكون عالماً بالحيوان
وبالناطق والا لكان حدنا وقع بالمجهول والتحديد بالمجهول لا يصح فهو حينئذ عالم بالحيوان
وبالناطق ومتى كان عالماً بهما كان عالماً بالانسان فانه لا معنى للانسان الاهما واذا كان عالماً
بالانسان تعين انصراف التعريف والحد الى بيان نسبة اللفظ لانه اذا سمع لفظ الانسان فعلم أن
مسمى ما مجمل لم يعلم تفصيله فبسطنا نحن ذلك المسمى وقلنا هو الحيوان الناطق الذي أنت تعرفه فلم
يحصل له بالحد الا لبيان نسبة اللفظ وخروجه من حيز الاجمال الى حيز التفصيل والبيان كذلك ههنا
يعلم السامع معنى التصديق والتكذيب ولا يعلم مدلول لفظ الخبر فبسطناه نحن له وفضلناه وقلنا له مدلول
هذا اللفظ هو الذي يدخله التصديق والتكذيب اللذان تعرفهما فان شرحهما كان مجملاً ولذلك قال
العلماء في حد الحد هو القول الشارح وعلى هذا يزول الدور عن جميع الحدود اذا كان مدر كها هذا
المدر ك نحو قولهم العلم معرفة المعلوم على ما هو به مع توقف المعلوم على العلم لانه مشتق منه والامر هو
القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به مع أن المأمور والمأمور به مشتقان من الامر فهذا آخر
القول في حد الخبر وأما حد الانشاء وبيان حقيقته فهو القول الذي بحيث يوجد به مدلوله في نفس الامر
أو متعلقه فقولنا يوجد به مدلوله احتراز عما اذا قال قائل السفر على واجب فيوجه الله تعالى عليه عقوبه
فان الوجوب في هذه الصورة لم يثبت بهذا اللفظ بل بايجاب الشارع بخلاف ازالة العصمة بالطلاق والملك
بالبيع وغير ذلك من صيغ الانشاء فانها توجب مدلولاتها وان لم تقترب بها نية ولا أمر آخر من قبل الشارع

فليس للصدق والكذب بالنسبة الى الخبر كالسواد والبياض بالنسبة الى الجوهر فلا يصح في الخبر أن يقال
انه قابل للصدق والكذب كما لا يصح ذلك في الحيوان فيقال هو قابل للنطق وغيره بل لا يكون الا ناطقاً
أو غير ناطق وما يكون ناطقاً لا يكون غير ناطق وما يكون غير ناطق لا يكون ناطقاً وانما يقال
في الشيء انه قابل أو غير قابل بالنسبة الى ما يصح انصافه به وعدم انصافه به ويصح فيه تبدل ذلك الا تصاف
وليس الامر في الصدق والكذب كذلك فالصحيح ما اختاره امام الحرمين والله أعلم قال شهاب
الدين (والجواب عن الثاني ان المقصود بالحد انما هو شرح لفظ المحدود الى آخر الجواب) قلت هذا
الذي ذهب اليه من أن الحد انما هو شرح لفظ المحدود يعني اسمه هو رأى الامام الفخر وقد دخلت
في ذلك وفي المسألة نظر يقتصر الى بسط بطول ويعسر وصحة الجواب مبنية على ذلك قال شهاب
الدين (وأما حد الانشاء فهو القول الذي بحيث يوجد مدلوله به في نفس الامر أو متعلقه فقولنا يوجد
مدلوله به احتراز عما اذا قال قائل السفر على واجب فيوجه الله تعالى عليه عقوبه له فان الوجوب في هذه
الصورة لم يثبت بهذا اللفظ بل بايجاب الشارع بخلاف ازالة العصمة بالطلاق والملك بالبيع وغير ذلك من
صيغ الانشاء فانها توجب مدلولاتها وان لم تقترب بها نية ولا أمر آخر من قبل الشارع) قلت اما قوله وان

لزوم المشقة على تقدير عدم التجوز اذ لو كان أحدنا لا يدخل بيت صديقه حتى يأتي بعدل يشهد له باذنه له في ذلك أو لا يبعث بهديته الامع عدل
اشق ذلك على الناس مع ندور الخلو عن قرآن تحصل الظن وللقواعيد تثبت منها محال الضرورات كما مر غير مرة * وعاشرها خبر
المخبر في اهداء الزوجة لزوجها ليلة العرس وان كان اخبارا عن تعيين مباح جزئي الا انه في معنى الرواية لا الشهادة لانه لا يقصد به فصل
قضاء فمن هنا نقل ابن حزم في مراتب الاجماع اجماع الامة على قبول قول المرأة الواحدة فيه * قلت * والظاهر قبول خبر الصبي

والسكافر فيه أيضا لأجله ضرورة الناس الى تجويز ذلك مع ما اجتمع في هذه الضرورة من قرائن الاحوال من اجتماع الاهل والاقارب
 وندرة التدليس والغلط في مثل هذا مع شهرته وعدم المسامحة فيه كما تقدم في الاستئذان والهدية * وحادي عشرها خبر القصاب في
 الذكاة هو في معنى الرواية لانه لا يقصد به فسل قضاء وانما جوز فيه مالك قبول خبر الكتابي في قول ابن القصار قال مالك يقبل قول القصاب
 في الذكاة ذكر اكرام أو أثنى (٢٢) مسلما وكتاتيبا ومن مثله يذبح اه لأجله الضرورة الى ذلك للزوم المشقة عند

عدم التجويز مع ندور
 الخلو عن القرائن المحصلة
 للظن كما سبق في المستلثين
 قبلها فليس المقصود من
 هذه المسئلة ترك القصاب
 وما يدعيه بالنسبة الى ملك
 ماتحت يده حتى تكون من
 قبيل قاعدة ان كل أحد
 مؤتمن على ما يدعيه فاذا
 قال السكافر هذا مالي أو هذا
 العبد رقيق لي صدق في
 ذلك كله كما كان المسلم اذا
 قال هذا ملكي أو هذه أمتي
 لم نعهده او بالحكم شرعي
 والابشترطنا فيه العدالة
 ولا شاهدا بل تقبله منه وان
 كان أفسق الناس بل المقصود
 منها هل يستباح أكلها بناء
 على خبر القصاب بتدكيته
 أم لا فافهم * قلت ومن قبيل
 قول القصاب في الذكاة قول
 القبطان ونحوه بالوابور في
 محاذاة الحجاج للبيقات
 الشرعي فيجب عليهم
 الاحرام بقوله ولو كافرا
 عند تعذر غيره لأجله
 الضرورة الى ذلك الخ
 وان لم أر من نص عليه
 بخصوصه فانظره * وثاني

وقولنا هو القول الذي بحيث يوجد لم نقل بوجوب احتراز من صيغ الانشاء اذا صدرت من سفيه أو فاقد
 الاهلية فانها في تلك الصورة لا يترتب عليها مدلوها ولا توجب حكما ولكن ذلك لامر خارج عنها لانها
 بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن الامور الخارجية توجد مدلولاتها فلذلك قلنا بحيث يوجد أي شأنها
 ذلك مالم يمنع مانع أو يعارض معارض وقولنا في نفس الامر احتراز من الخبر فانه يوجب مدلوله
 في اعتقاد السامع فان القائل اذا قال قام زيد أفادنا هذا القول اعتقاد انه قام ولم يفد هذا القول القيام في
 نفس الامر بخلاف صيغ الانشاء فانها تقيده مدلولاتها في نفس الامر وفي اعتقاد السامع فصارت خصيصة
 هي الافادة في نفس الامر أما في اعتقاد السامع فهو أمر مشترك بينها وبين الخبر ولا يحصل به التمييز
 وقولنا أو متعلقه لتندرج الانشآت بكلام النفس فان كلام النفس لادلالة فيه ولا مدلول وانما فيه
 متعلق ومتعلق خاصة وسيأتي بيانه في مسائل الانشاء فيقع الفرق على هذا البيان بين الخبر والانشاء

لم تقترن بهانية فلا بد من النية والافقوال القائل لزوجه أنت طالق على وجه الغلط وانما أراد أن يقول لها
 أنت حائض لا يلزمه به طلاق في الفتوى وكذلك اذا قال لها أنت طالق محبرا بانها طالق في الحال اذا كانت
 في العدة من الطلاق الرجعي وأما قوله * ولا أمر آخر من قبل الشارع فان كان أراد بذلك الامر بالوفاء
 بالعقود والتمزام مقتضياتها فذلك صحيح والافلا أدري ما أراد بذلك قال وقولنا هو القول الذي بحيث
 يوجد لم نقل بوجوب احتراز من صيغ الانشاء اذا صدرت من سفيه أو فاقد الاهلية فانها في تلك الصورة
 لا يترتب عليها مدلوها ولا توجب حكما ولكن ذلك لامر خارج عنها بالنظر الى ذاتها مع قطع
 النظر عن الامور الخارجية توجد مدلولاتها فلذلك قلنا بحيث يوجد أي شأنها ذلك مالم يمنع مانع أو
 يعارض معارض * قلت تضمن كلامه هذا ان هذه الصيغ توجد بهامدلولاتها ذاتها مالم يمنع مانع وما هو
 ذاتي لا يصح أن يمنع مانع فكلامه هذا ضعيف وكان الاولى أن يتحرز بذكر قيد صدور هذه الصيغ
 ممن هو أهل لتلك قال شهاب الدين (وقولنا في نفس الامر احتراز من الخبر فانه يوجب ذلك في اعتقاد
 السامع فان القائل اذا قال قام زيد أفادنا هذا القول اعتقاد انه قام ولم يفد هذا القول القيام في نفس الامر
 بخلاف صيغ الانشاء فانها تقيده مدلولاتها في نفس الامر وفي اعتقاد السامع فصارت خصيصة هي
 الافادة في نفس الامر أما في اعتقاد السامع فهو أمر مشترك بينها وبين الخبر ولا يحصل به التمييز) قلت
 هذا الاحتراز صحيح ومقاله في هذا الفصل كله مستقيم غير قوله في الخبر انه يوجب مدلوله في اعتقاد
 السامع فان ذلك ليس بلازم الا عند اعتقاد السامع صدق الخبر وأما عند اعتقاده كذبه فلا يوجب ذلك
 قال وقولنا أو متعلقه لتندرج الانشآت بكلام النفس الى قوله وسيأتي بيانه في مسائل الانشاء قلت يلزم
 عن (١) قوله هذا انه جمع في الحدين حقيقتين مختلفتين وهما القول اللساني والقول النفسي
 وذلك خلل في الحدود قال (فيقع الفرق على هذا البيان بين الخبر والانشاء

(١) في جميع النسخ التي بايدينا عن والصواب على

عشرها الخبر يكون الارض عنوة أو صلحا فترتب على ذلك أحكام الصلح أو أحكام العنوة من كونها طلما الى
 يوم القيامة أو وقفا الى يوم القيامة كما قاله مالك الظاهر ان فيه شبه الرواية لاشبه الشهادة لانه من جنس الخبر عن وقوع سبب من أسباب
 الاحكام الشرعية فيكون فيه الواحد * (تمت) في مهمين (المهم الاول) اذا تعارضت البيئات في الشهادة ففي قبول الترجيح بالعدالة
 مطلقا نالها في أحكام الاموال خاصة وهو المشهور وأقول لاصحابنا وغيرهم من العلماء ولا ترجيح بكثرة العدد على المشهور والفرق ان

العدد ليس بابه منسدا فيقدر الخصم ان يأتي عن يشهد له ولو بالزور والحاكم لا يعلم ذلك فلور حينا بكثرة العدد لطلال النزاع وانتشر الشعب وبطل مقصود الشارع بشرع الحكومات من درء الخصومات ورفع المظالم والمنازعات اذ يمكن للخصم حينئذ ان يقول أنا ازيد في عدد بينتي فتمهله حتى يأتي بعدد آخر فاذا أتى به قال خصمه أنا ازيد في العدد الاول فتمهله حتى يأتي بعدد آخر أيضا وهكذا والاعدلية لاستفاد الامن الحاكم فلا تسلط للخصم على زيادته فانسد الباب ولم تنتشر (٢٣) الخصومات ولم يطل زمانها (المهم

الثاني) كان كلام من الشهادة والرواية خبر مقيد بما ذكر كذلك الدعوى خبر عن حق يتعلق بالخبر على غيره والاقرار خبر عن حق يتعلق بالخبر ويضرب به وحده عكس الدعوى الضارة لغيره ولذلك لا نعتبر من الاقرار المركب من اضرار الخبر واضرار غيره كاقاربه بأن عبده وعبده غيره حران الا الوجه الاول ونسقط منه الوجه الثاني والنتيجة خبر ينشأ عن دليل وقبل ان ينشأ عنه يسمى مطاوبا والمقدمة خبره هو جزء دليل والتصديق هو القدر المشترك بين هذه الصور كلها وكان يمكن ان يسمى تكديبا كما يسمى تصديقا لانه يقال لقاتله صدقت أو كذبت الا انه سمي بأحسن عارضيه لفظا والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر * الذي هو جنس الشهادة والرواية والدعوى وما ذكر معها أما الخبر فجاز في الاشارات

من أربعة أوجه الوجه الاول ان الانشاء سبب لدلوله والخبر ليس سببا لدلوله فان العقود أسباب لدلولاتها ومتعلقاتها بخلاف الاخبار الوجه الثاني أن الانشاءات يتبعها مدلولها واخبارها تتبع مدلولاتها أما تبعية مدلول الانشاءات فان الطلاق والملك مثلا اما يقعان بعد صدور صيغة الطلاق والبيع واما ان الخبر تابع لخبره فنعني بالتبعية انه تابع لتقرر خبره في زمانه ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا فقولنا قام زيد تبع لقيامه في الزمان الماضي وقولنا هو قائم تبع لقيامه في الحال وقولنا سيقيم الساعة تبع لتقرر قيامه في المستقبل وليس المراد بالتبعية التبعية في الوجود والماضدق ذلك الا في الماضي فقط فان الحاضر مقارن فلا تبعية لحصول المساواة والمستقبل وجوده بعد الخبر فكان متبوعا لا تابعا فكذا ينبغي أن يفهم معنى قول الفضلاء الخبر تابع لخبره ومثله قولهم العلم تابع لمعلومه أي تابع لتقرره في زمانه ماضيا كان المعلوم أو حاضرا أو مستقبلا فاننا نعلم الحاضرات والمستقبلات كما نعلم الماضيات والعلم في الجميع تبع لمعلومه فالعلم بان الشمس تطلع غدا فرع وتابع لتقرر طلوعها في مجاري العادات الوجه الثالث ان الانشاء لا يقبل التصديق والتكذيب فلا يحسن أن يقال لمن قال لامرأته أنت طالق فلا تصدق ولا كذب الا أن يريد به الاخبار عن طلاق امرأته وكذلك لمن قال لعبده أنت حر وغير ذلك من صيغ الانشاء بخلاف الخبر فانه قابل للتصديق والتكذيب وقد تقدم تقريره في حد الخبر الوجه الرابع ان الانشاء لا يقع الا منقولاً عن أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعناق ونحوها وقد يقع انشاء في الوضع الأول كالاوامر والنواهي فانها تنشئ الطلب بالوضع اللغوي الأول والخبر يكفي فيه الوضع الأول في جميع صوره فقول الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا لا يفيد طلاق امرأته بالوضع الأول بل أصل هذه الصيغة انه أخبر عن طلاقها ثلاثا وأن لا يلزمه شيء كما يتفق له في بعض أحواله اذا سأله امرأته بعد الطلاق فيقول لها أنت طالق ثلاثا اعلاما لها بتقدم الطلاق فهذا هو أصل الصيغة وانما صارت تفيد الطلاق بسبب النقل العرفي عن الاخبار الى الانشاء وكذلك جميع هذه الصيغ * ننبه * اعتقد جماعة من الفقهاء أن قولنا في حد الخبر انه المحتمل للصدق والكذب ان هذا الاحتمال هما استفادته الخبر من الوضع اللغوي وان

من أربعة أوجه الي آخر كلامه في الوجه الثالث) قلت كلامه في هذه الاوجه ظاهر مستقيم قال (الوجه الرابع أن الانشاء لا يقع الا منقولاً عن أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعناق ونحوها وقد يقع انشاء بالوضع الأول كالاوامر والنواهي فانها تنشئ الطلب بالوضع اللغوي الأول والخبر يكفي فيه الوضع الأول في جميع صوره فقول الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا لا يفيد طلاق امرأته بالوضع الأول بل أصل هذه الصيغة انه أخبر عن طلاقها ثلاثا وأن لا يلزمه شيء كما يتفق له في بعض أحواله اذا سأله امرأته بعد الطلاق فيقول لها أنت طالق ثلاثا اعلاما لها بتقدم الطلاق) قلت لقاتل أن يقول بل يقع غير منقول على وجه الاشتراك لكن يترجح قول المؤلف برجحان المجاز على الاشتهار الكمال شهاب الدين * ننبه * اعتقد جماعة من الفقهاء أن قولنا في حد الخبر انه المحتمل للصدق والكذب ان هذا الاحتمال هما استفادته الخبر من الوضع اللغوي وان

الحالية والدلائل المعنوية كما في قولهم عينك تخبرني بكذا والغراب يخبر بكذا وحقيقته قول يلزمه الصدق أو الكذب (قلت) قال الأندلسي والاشبه ان القول في اللغة حقيقة في الصيغة كقولك قام زيد وقد عسر ولتبادر هالي الفهم من اطلاق لفظ الخبر وقد يطلق على المعنى القائم بنفس المعبر عنه بالصيغة والصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة فلا يقتصر الى الخبر على ان الصدق هو مطابقة النسبة الكلامية للخارجية والكذب عدمها وليس الصدق الخبر المطابق للواقع ولا الكذب الخبر الغير المطابق له حتى يلزم الدور والحكم في الحد

مد دور بلزوم الخبر لاحدهذين الامرين من غير تعيين جازم لارتد فيه وهو المأخوذ في التحديد وإنما التردد في انصاف الخبر بلزوم
أحدهما عينا وهو غير داخل في الحد فافهم اه بتصرف وزيادة فالقول جنس قريب يشمل القول التام وهو ما يفيد مخاطب فائدة
يحسن السكوت عليها خبرا كان أو انشاء والناقص وهو ما يفيد ذلك اضافيا كان كغلام زيد أو تقييدا كالحيو ان الصاهل أولا ولا
يك مجموع المتعاطفين وقيد (٢٤) يلزمه الصدق أو الكذب فصل يخرج القول الناقص والانشاء أت نعم الظاهر احتياج

الحد المذكور لزيادة قيد
لذاته ليخرج ما يلزمه
الصدق أو الكذب لاذاته
بل للزوم نحو غلام زيد
المستلزم لذاته خبرا وهو
زيد غلام ونحو اسقني
الماء المستلزم لذاته خبرا
وهو أنا طالب للماء أو مخاطب
مطلوب منه الماء أو الماء
مطلوب وكذا ما لا يلزمه
صدق ولا كذب بالنظر
لعدم قصد المتكلم به اخبار
أحد كصيغة الحمد لله اذا
جعلت باقية على خبريتها
ولم يقصد بها الاتحصيل
الجد كبقية صيغ الاذكار
والتزيهات فلا يرد حينئذ
ما نقله يس في حواشي
الصغرى عن العلامة علاء
الدين النجارى من ان الجمل
الخبرية لا يلزمها الاخبار
أى احتمال الصدق والكذب
بل قد تكون للتحرير
والتحزين كفى حاشية
القطار على محلى جمع
الجوامع فافهم واما
الانشاء في اللغة الخلق
والابتداء ووضع الحديث
ففى المصباح انشاء الله

الوضع اقتضى ذلك وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع الا الصدق خاصة وتقريره ان
العرب انما وضعت الخبر للصدق دون الكذب لاجماع النحاة والمتحدثين على اللسان ان معنى قولنا قام
زيد حصول القيام في الزمان الماضى ولم يقل أحد ان معناه صدور القيام أو عدمه بل جزم الجميع بالصدور
وكذلك جميع الافعال الماضية وكذلك الافعال المستقبلية نحو قولنا سيقوم زيد معناه صدور القيام
عنه فى الزمن المستقبل عينا لان معناه صدور القيام أو عدمه وكذلك أسماء الفاعلين والمفعولين
كقولنا زيد قائم معناه انه موصوف بالقيام عينا وكذلك المجرورات نحو زيد فى الدار معناه لغة
استقراره فيها دون عدم استقراره لم يختلف فى ذلك اثنان من أئمة العربية فعلمنا أن اللغة انما هي
الصدق دون الكذب فان قلت فامعنى قولكم انه يحتمل الصدق والكذب على هذا التقرير الذى
اقتضى ان الصدق متعين له فلا يحتمل الاياه قلت معناه أن ذلك يأتيه من جهة المتكلم لامن جهة الوضع
فان المتكلم قد يستعمله صدقا على وفق الوضع وقد يستعمله كذبا على خلاف مطابقة الوضع وقولنا
فى الشئ انه يحتمل الشئ الفلانى أعم من كونه يحتمله من جهة مخصوصة معينة بل اذا احتمله من أى
جهة كانت فقد احتمله فاذا احتمله من جهة المتكلم فقد احتمله من حيث الجمل كقولنا فى الممكن انه
قابل للوجود والعدم لان زيدا يقبل الوجود من سبب معين بل من أى جهة كانت وأى سبب كان كذلك
هنا ونظير قولنا فى الخبر انه يحتمل الصدق والكذب قولنا فى الكلام انه يحتمل الحقيقة والمجاز وأجمعنا على

الوضع اقتضى له ذلك وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع الا الصدق خاصة وتقريره ان
العرب انما وضعت الخبر للصدق دون الكذب لاجماع النحاة والمتحدثين على اللسان أن معنى قولنا
قام زيد حصول القيام فى الزمن الماضى ولم يقل أحد ان معناه صدور القيام أو عدمه بل جزم الجميع
بالصدور وكذلك جميع الافعال الماضية وكذلك الافعال المستقبلية نحو قولنا سيقوم زيد معناه صدور
القيام عنه فى الزمن المستقبل عينا لان معناه صدور القيام أو عدمه وكذلك أسماء الفاعلين والمفعولين
كقولنا زيد قائم معناه انه موصوف بالقيام عينا وكذلك المجرورات نحو زيد فى الدار معناه لغة استقراره
فيها دون عدم استقراره لم يختلف فى ذلك اثنان من أئمة العربية فعلمنا أن اللغة انما هي
الكذب فان قلت فامعنى قولكم انه يحتمل الصدق والكذب على هذا التقرير الذى اقتضى أن الصدق
متعين له فلا يحتمل الاياه قلت معناه أن ذلك يأتيه من جهة المتكلم لامن جهة الوضع فان المتكلم قد
يستعمله صدقا على وفق الوضع وقد يستعمله كذبا على خلاف مطابقة الوضع وقولنا فى الشئ انه يحتمل
الامر الفلانى أعم من كونه يحتمله من جهة مخصوصة معينة بل اذا احتمله من أى جهة كانت فقد
احتمله فاذا احتمله من جهة المتكلم فقد احتمله من حيث الجمل كقولنا فى الممكن انه القابل للوجود
والعدم لان زيدا يقبل الوجود من سبب معين بل من أى جهة كانت وأى سبب كان كذلك هنا
ونظير قولنا فى الخبر انه يحتمل الصدق والكذب قولنا انه يحتمل الحقيقة والمجاز وأجمعنا على

خلقه وأنشأ يفعل كذا أى ابتدأ وفلان ينشئ الاحاديث أى يصفها اه المراد فى الاصطلاح قول بحيث
ان
يوجب به مدلوله فى نفس الامر اذا صدر قدام من هو أهل لذلك فالقول جنس قريب وقيد بحيث يوجب به مدلوله فصل أول مخرج لقول
القائل السفر على واجب لان الوجوب فيه لم يثبت بهذا اللفظ بل بإيجاب الشارع عليه عقوبة عليه وقيد فى نفس الامر فصل ثان مخرج
للخبر كقام زيد فانه لا يوجب مدلوله فى نفس الامر بل ولا فى اعتقاد السامع الاعتداء عقاده صدق الخبر وقيد اذا صدر قرضا أى مقصودا

انشاء لفظه فصل ثالث مخرج لنحو قول القائل لزوجه أنت طالق على وجه الغلط مریدا أنت حائض فلا يلزمه به طلاق في الفتوى وكذلك اذا قال لمن طلقها جميعا في العدة أنت طالق مخبرا بانها طالق في الحال وانما يلزمه اذا قصد الانشاء وان لم يقترن بالوفاء بالعقود والتزام مقتضياتها وفيه من هو أهل لذلك فصل رابع مخرج لصيغ الانشاء اذا صدرت من سفيه أو فاقد الاهلية لعدم ترتب مدلولها عليها حينئذوزيادة أو متعلقة في الحد عطفًا على مدلوله وان كانت لاجل ان تدرج (٢٥) فيه الانشآت بكلام النفس فان كلام

النفس لا دلالة فيه ولا مدلول وانما فيه متعلق ومتعلق خاصة وسيأتي بيانه في مسائل الانشاء الا انه يلزم على هذه الزيادة الجمع في الحد بين حقيقتين مختلفتين وهما القول للسان والقول للنفساني وذلك خلل في الحد كما بين في محله فافهمر بعبارة أخرى الكلام ان كان للنسبة المفهومة منه الحاصلة في الذهن خارج عن مدلوله أي حاصل بين الطرفين مع قطع النظر عن دلالة اللفظ والفهم منه محتمل لان تطابقه النسبة أو لا تطابقه خبير وان لم يكن كذلك بأن لا يكون له خارج أصلا كاقسام الطاب فانها دالة على صفات نفسية قائمة بالنفس قيام العرض بالمحل ليس لها متعلق خارجي أو يكون له خارج لكن لا يحتمل المطابقة واللامطابقة كصيغ العقود فانها نسبتا خارجية توجد بهذه الصيغ وليست لها نسبة محتملة لان تطابقها النسبة المدلولة أو لا تطابقها لانها خصوصها بها مطابقة

أن المجاز ليس من الوضع الاول وكذلك الكذب فالمجاز والكذب انما يأتیان من جهة المتكلم لا من جهة الوضع والذي للوضع هو الصدق والحقيقة فتأمل ذلك ﴿ تنبيه ﴾ قولنا في حد الخبر انه المحتمل للتصديق والتكذيب انما يصح على مذهب الجمهور الذين لا يشترطون في حقيقة الكذب القصد اليه بل يكتفون بعدم مطابقته للخبر عنه في نفس الامر وقال الجاحظ وغيره يشترط في حقيقة الكذب القصد اليه وعدم المطابقة فعلى رأى هؤلاء ينقسم الخبر الى صدق وهو المطابق وكذب وهو غير المطابق الذي قصد الى عدم مطابقته والى ما ليس بصدق ولا كذب وهو غير المطابق الذي لم يقصد الى عدم مطابقته فهذا القسم الثالث لا يكون عندهم صدقا ولا كذبا ولا يحتملهم ماع انه خبر فيصير الحد غير جامع عندهم فيكون فاسدا لنا قوله عليه الصلاة والسلام كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع فجعله اذا حدث بكل ما سمعه كاذبا لانه فيه غير مطابق في الغالب وان كان لم يعرفه حتى يقصد اليه فدل ذلك على عدم اعتبار القصد في الكذب وقوله عليه الصلاة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار مفهومة ان من كذب غير متعمدا لا يستحق النار فدل ذلك على تصور حقيقة الكذب من غير

ان المجاز ليس من الوضع الأول وكذلك الكذب فالمجاز والكذب انما يأتیان من جهة المتكلم لا من الوضع والذي للوضع هو الصدق والحقيقة) قلت ما قاله في هذا التنبيه خطأ فاحش لأعلم أحدا من منتحلي شيء من علوم اللسان ذهب اليه ولا قال أحد قط ان كل كاذب متجاوز في اطلاقه لفظه على معناه وما بناه على قوله هذا من السؤال والجواب بناء على شفا جرف هار وما اغتر به من كون لفظه قام وضعت للاخبار عن وقوع القيام من أسناده لايغتر به الا من قصر فهمه وقل علمه قال شهاب الدين (تنبيه قولنا في حد الخبر انه المحتمل للتصديق والتكذيب انما يصح على مذهب الجمهور الذين لا يشترطون في حقيقة الكذب القصد اليه بل يكتفون بعدم مطابقته للخبر عنه في نفس الامر وقال الجاحظ وغيره يشترط في حقيقة الكذب القصد الى الكذب وعدم المطابقة فعلى رأى هؤلاء ينقسم الخبر الى صدق وهو المطابق وكذب وهو غير المطابق الذي قصد الى عدم مطابقته والى ما ليس بصدق ولا كذب وهو غير المطابق الذي لم يقصد فهذا القسم الثالث لا يكون عندهم صدقا ولا كذبا ولا يحتملهم ماع انه خبر فيصير الحد غير جامع عندهم لنا قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع فجعله اذا حدث بما سمعه (١) كاذبا لانه فيه غير مطابق في الغالب وان كان لم يعرفه حتى يقصد اليه فدل ذلك على عدم اعتبار القصد في الكذب وقوله صلى الله عليه وسلم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار مفهومة ان من كذب غير متعمدا لا يستحق النار فدل ذلك على تصور حقيقة الكذب من غير

(١) قوله بما سمعه كذا في جميع النسخ التي بين أيدينا والذي يقتضيه المعنى بكل ما سمعه

(٤ - الفرق - ل) قطعاً فانشاء وهذا أقرب الحدود وأخصرها كما في تقريرات الشريفة على حواشي محلي جمع الجوامع فعلى هذا البيان يقع الفرق بين الخبر والانشاء من أربعة أوجه * الوجه الاول ان الانشاء سبب لمدلوله بخلاف الخبر * الوجه الثاني ان الانشآت يتبعها مدلولها فلا يقع الطلاق والملك الا بعد صدور صيغة الطلاق والبيع عن هو أهل والاخبار تتبع مدلولاتها بمعنى ان الخبر تابع لتقرير خبره في زمانه ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا فقولنا قام زيد بتبع لقيامه في الزمان الماضي ولو قلنا هو قائم تبع لقيامه

في الحال وقولنا سيقوم الساعة تبع لتقرير قيامه في الاستقبال لا بمعنى انه تابع لخبره في الوجود والامصادق ذلك الا في الماضي فقط فان الحاضر مقارن فلا تبعية لحصول المساواة ووجود المستقبل بعد الخبر فهو متبوع لا تابع وكذلك ينبغي ان يفهم معنى قولهم العلم تابع لعلومه انه تابع لتقريره في زمانه ماضيا كان المعلوم أو حاضرا أو مستقبلا فاننا نعلم الحاضرات والمستقبلات كما نعلم الماضيات والعلم في الجميع تبع لعلومه فالعلم بان الشمس (٢٦) تطلع غدا فرغ وتابع لتقرر طلوعها في مجاري العادات * الوجه الثالث ان

الانشاء لا يلزمه الصدق والكذب لذاته وان لزمه لازمه كما عرفت فلا يحسن ان يقال لمن قال لامرأته انت طالق ثلاثا صدق ولا كذب الا اذا اراد به الاخبار عن طلاق امرأته بخلاف الخبر * الوجه الرابع ان الخبر يكفي فيه الوضع الاول في جميع صورته والانشاء لا يقع الامتنون من أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعتاق ونحوها فقول الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا لا يفيد طلاقها بالوضع الاول وانما صار يفيد الطلاق بسبب النقل العرفي للانشاء عن الاخبار عن طلاقها ثلاثا كما يتقوله في بعض أحواله اذا سألته امرأته بعد الطلاق فيقول لها أنت طالق ثلاثا علما لها بتقدم الطلاق فلا يلزمه شيء والقول بأنه يفيد كلا من الاخبار والانشاء بطريق الاشتراك يضعفه رجحان المجاز على الاشتراك وقد يقع الانشاء لانشاء الطلب بالوضع اللغوي الأول

قصد اليه وهو المطلوب احتجاجا بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة فقسم الكفار قوله عليه الصلاة والسلام الى الكذب والجنون الذي لا يتصور معه القصد مع اعتقادهم عدم المطابقة في القسمين فدل ذلك على انه لا يسمى كذبا الا اذا قصد لعدم مطابقتها والجواب لانهم قسموا قوله عليه الصلاة والسلام الى مطلق الكذب والجنون بل الى الافتراء وهو أخص من الكذب فان الكذب قد يكون مخترا من جهة الكاذب لم يسمعه من غيره فهذا هو الافتراء وما تبع فيه غيره لا يقال له افتراء فهم قسموا الكذب الى نوعيه المقترى وغيره لانهم قسموا الكلام الى الكذب وغيره فلا يحصل مقصود الخصم وهذا كقولنا في زيد هو تعدد الكذب أم لم يتعمده أو تقول هو ابتداء هذا الكذب وتعمده أو اتبع فيه غيره أو نطق به غفلة من غير قصد ومعلوم انه اذا صرح بمثل هذا لا يدل على اشتراط القصد في حقيقة الكذب

قصد اليه وهو المطلوب احتجاجا بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة فقسم الكفار قوله صلى الله عليه وسلم الى الكذب والجنون الذي لا يتصور معه القصد مع اعتقادهم عدم المطابقة في القسمين فدل ذلك على انه لا يسمى كذبا الا اذا قصد لعدم مطابقتها والجواب لانهم قسموا كلامه عليه الصلاة والسلام الى مطلق الكذب والجنون بل الى الافتراء وهو أخص من الكذب فان الكذب قد يكون مخترا من جهة الكاذب لم يسمعه من غيره فهذا هو الافتراء وقد يتبع فيه غيره فلا يقال له افتراء فهم قسموا الكذب الى نوعيه المقترى وغيره لانهم قسموا الكلام الى الكذب وغيره فلا يحصل مقصود الخصم وهذا كقولنا في زيد هو تعدد الكذب أم لم يتعمده أو تقول هو افتراء هذا الكذب واختره أو اتبع فيه غيره أو نطق به غفلة من غير قصد ومعلوم انه اذا صرح بمثل هذا لا يدل على اشتراط القصد في حقيقة الكذب) قلت ما قاله من أن حد الخبر بالمحتمل للتصديق والتكذيب انما يصح على مذهب الجمهور وليس بصحيح بل يصح على كل مذهب على تسليم صحة حده فان خير الخبر غير القاصد للكذب قابل للتصديق والتكذيب كما كان خبر الخبر القاصد للكذب قابل لذلك وانما أوقفه فيما قاله ذهاب وهم الى الصدق والكذب عوض التصديق والتكذيب وهو قد أبقى الحديثهما ولا تلازم بين الصدق والتصديق والكذب والتكذيب فقد يصدق الكاذب ويكذب الصادق من ليس بعالم بالغيب ولا يلزم أن لا يكذب من لا يعلم الغيب الا من قصد الكذب ومن أين يطالع على قصده لذلك واستدل به بما استدل به على صحة مذهب الجمهور صحيح على تقدير ان المرام في المسألة الظن وأما على تقدير ان المرام فيها القطع فلا وما أجاب به عن احتجاجهم بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم به جنة حيث قال فهم قسموا الكذب الى نوعيه المقترى وغيره لانهم قسموا الكلام الى الكذب وغيره لا يصح على تقدير ان المرام الظن من جهة ان ما قاله هو الظاهر دون ما قاله واما ان كان المرام القطع فقد يصح على بعد احتمال ما قاله فان نسبة الجنون الى من اتبع غيره في قوله الكاذب في غاية البعد والله أعلم قال شهاب الدين

كالأوامر والنواهي * وصل * ينقسم الانشاء الى مجمع عليه في الجاهلية والاسلام ومختلف فيه (فصل)

* والجمع عليه أربعة أقسام (الاول) القسم كقولنا اقسام بالله لقد قام زيد اتفق أهل اللسان من الجاهلية والاسلام على ان قاله أشاء به القسم لانه أخبر به عن وقوعه في المستقبل فجميع لوازم الانشاء موجودة فيه ولا يلزمه الصدق ولا الكذب فلذلك قال بعض فضلاء النحاة القسم جملة انشائية يؤكدها جملة خبرية (القسم الثاني) الأوامر والنواهي نحو قولنا افعل لاتفعل اتفق الجاهلية والاسلام

على انه انشاء لأنه يتبعه الزام الفعل أو الترك و يترتب عليه ويلزمه جميع لوازم الانشاء ولا يلزمه الصدق ولا الكذب (القسم الثالث) الترجي نحو لعن الله يأتينا بخير والتمنى نحو ليت لي ما لا فأتفق منه والعرض نحو ألا تنزل عندنا فتصيب خيرا والتحضيض وصيغه أربع وهي الأ بالتشديد نحو الاشتغل بالعلم وهلا ولوما ولولا نحو هلا ولوما أو لولا واشتغل به فان هذه الصيغ كلها اما للطلب أو يتبعها الطلب و يترتب عليها ولا يلزمها صدق ولا كذب فهي كالإوامر والنواهي انشاء (القسم الرابع) (٢٧) النداء نحو يا زيد اتفق انه انشاء لأنه

طلب حضور المنادى والطلب انشاء نحو الإوامر والنواهي وإنما اختلف النحاة في ان المفيد للنداء الحرف وحده أو فعل مضمّر تقديره نادى زيدا قال المبرد وهذا الفعل المضمّر لا يلزمه الصدق ولا الكذب حتى يكون خبرا فهو انشاء لطلب حضور المنادى (والمتخالف فيه) قسمان * أحدهما صيغ العقود كبعث واشترت وانت حر وامرأتى طالق قالت الاحناف انها اخبارات على أصلها اللغوي وقال غيرهم انها انشآت منقولة عن الخبر اليه محتجين أولا بأمر يمكن فيه ادعاء القطع ولا يتأتى للاحناف الجواب عنه الا بالكلية وهو ان

﴿فصل﴾ انشاء ينقسم الى ما اتفق الناس عليه والى ما اختلفوا فيه فالجميع عليه أربعة أقسام (القسم الاول) القسم نحو قولنا قسم بالله لقد قام زيد ونحوه فان مقتضى هذه الصيغة انه أخبر بالفعل المضارع انه سيكون منه قسم في المستقبل فكان ينبغي أن لا تلزمه كفارة بهذا القول لانه وعد بالقسم لا قسم كقول القائل أعطيك درهما فانه وعد بالاعطاء لكن لما وقع الاتفاق على انه بهذا اللفظ اقسام وأن موجب القسم يلزمه دل ذلك على انه انشاء بالقسم لانه أخبر به عن وقوعه في المستقبل وهذا امر اتفق عليه الجاهلية والاسلام ولذلك لا يحتمل التصديق والتكذيب وجميع لوازم الانشاء موجودة فيه فدل ذلك على انه انشاء ولذلك يقول فيه من أحاط بذلك من فضلاء النحاة القسم جملة انشائية يؤكدها جملة خبرية (القسم الثاني) الإوامر والنواهي انشاء متفق عليه في الجاهلية والاسلام فان قول القائل أفعل لا تفعل يتبعه الزام الفعل أو الترك و يترتب عليه ولا يحتمل التصديق والتكذيب ولا يقبل لوازم الخبر ويلزمه جميع لوازم الانشاء فيكون انشاء (القسم الثالث) الترجي نحو لعن الله يأتينا بخير والتمنى نحو ليت لي ما لا فأتفق منه والعرض نحو ألا تنزل عندنا فتصيب خيرا والتحضيض وصيغه أربع وهي الأ وهلا ولوما ولولا نحو الاشتغل بالعلم وهلا واشتغل به ولولا واشتغل به فان هذه الصيغ كلها للطلب ويتبعها (١) الطلب و يترتب عليها ولا يقبل التصديق ولا الكذب فهي كالإوامر والنواهي انشاء كما تقدم (القسم الرابع) النداء نحو يا زيد اختلف فيه النحاة هل فيه فعل مضمّر تقديره نادى زيدا أو الحرف وحده مفيد للنداء فقيل على الاول لو كان الفعل مضمرا والتقدير نادى زيدا لقبيل التصديق والتكذيب أوجب المبرد عن ذلك بان الفعل مضمّر ولا يلزم قبوله التصديق والتكذيب لانه انشاء والانشاء لا يقبلهما ويؤكدها انشاء في النداء انه طلب لحضور المنادى والطلب انشاء نحو الإوامر والنواهي فهو ما اتفق على انه انشاء لكن الخلاف في الاضمار وعدمه فقط فهذه الاقسام متفق عليها في الجاهلية والاسلام (وأما المختلف فيه) هل هو انشاء أو خبر فهي صيغ العقود نحو بعث واشترت وأنت حر وامرأتى

الانشاء هو المتبادر في العرف الى الفهم فوجب ان يكون منقولا اليه كسائر المنقولات وذلك ان المبادرة للانشاء والعدول الى الخبر مدرك لنا بالعقول بالضرورة ولا نجد في أنفسنا ان القائل لامرأته

﴿فصل﴾ انشاء ينقسم الى ما اتفق الناس عليه الى آخر كلامه في القسم الرابع ﴿ قلت جميع ما قاله في ذلك ظاهر صحيح غير قوله في القسم الأول فان مقتضى هذه الصيغة انه أخبر بالفعل المضارع انه سيكون منه قسم في المستقبل فانه ليس بصحيح مع تسليم ما حكاه من الاجماع عن أهل الجاهلية والاسلام انه بهذا اللفظ انشاء القسم واذا كان الامر كما قال عندهم وهم جميع أهل اللسان فكون تلك الصيغة مقتضاها الاخبار انما يكون عند غير أهل اللسان ولا اعتبار بهم ولا حجة فيهم قال (وأما المختلف فيه هل هو انشاء أو خبر فهي صيغ العقود نحو بعث واشترت وأنت حر وامرأتى

(١) لعله أو يتبعها فتأمل

انت طالق انه يحسن تصديقه أو تكذيبه والمنصف يعتمد الوجدان ومن لم ينصف يقل ما شاء وثانيا بخمسة أمور مبنية على تقدير ان المراد الظن لا القطع * أحدها انها لو كانت أخبارا لكانت كاذبة لانه لم يبع قبل ذلك الوقت ولم يطلق والكذب لا عبرة به لكنها معتبرة فدل ذلك على انها ليست اخبارا بل انشاء لحصول لزوم الانشاء فيهم من استباعتها لدولاتها وغير ذلك وأجاب الاحناف بان صاحب الشرع قدر في هذه الصيغ تقدم مدلولاتها قبل النطق بها بل من الفرد لضرورة تصديق التكلم بها والاضمار أولى من النقل لما تقرر

في علم الاصول ولان جواز الاضرار في الكلام مجمع عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه أولى ومتى كان المدلول مقدر اقبل الخبر كان الخبر صادقا فلا يلزم الكذب ولا النقل للانشاء و بقيت اخبارات على موضوعاتها اللغوية وعملا بالاصل في عدم النقل وانتم خالفتموه وفيه نظر بوجهين * الوجه الاول ان بناءه على الجاء ضرورة صدق المتكلم بها الى تقدير تقدم مدلولاتها لا يصح لان صدق المتكلم مبنى على ان كلامه خبر وهو محل النزاع * الوجه (٢٨) الثاني اننا نسلم ان ما نحن فيه من الاضرار المتفق عليه ضرورة انه مفتقر الى تقدير

طابق ونحو ذلك قالت الحنفية انها اخبارات على أصلها اللغوي وقال غيرهم انها انشاءات منقولة عن الخبر اليه احتج هؤلاء بأمور (أحدها) انها لو كانت أخبارا لكانت كاذبة لانه لم يبع قبل ذلك الوقت ولم يطلق والكذب لا عبرة به لكنها معتبرة فدل ذلك على انها ليست اخبارا بل انشاء لحصول لوازم الانشاء فيها من استبعادها للمدلولاتها وغير ذلك من اللوازم (وثانيها) انها لو كانت اخبارا لكانت اما كاذبة ولا عبرة بها أو صادقة فتكون متوقفة على تقدم أحكامها فحينئذ اما أن تتوقف عليها أيضا فيلزم الدور أو لا تتوقف عليها فيلزم أن يطلق امرأته أو يعتق عبده وهو ساكت وذلك خلاف الاجماع (وثالثها) انها لو كانت اخبارا فاما أن تكون خبرا عن الماضي أو الحاضر وحينئذ يتعذر تعليقها على الشرط لان من شرط الشرط أن لا يتعلق بالمتقبل أو خبر (١) عن المستقبل وحينئذ لا يزيد على التصريح بذلك وهو لو صرح وقال لامرأته ستصيرين طالقها تطلق بهذا اللفظ وكذلك ما في معناه (ورابعها) انه لو قال للطلقة الرجعية أنت طالق لزمه طلاق أخرى مع ان اخباره صادق باعتبار الطلقة المتقدمة فلا حاجة الى طلاق أخرى لكن لما زمه طلاق أخرى دل ذلك على ان هذه الصيغة منشئة للطلاق (وخامسها) قوله تعالى فطلقوهن لعلنهن بالامر بالطلاق لا يمكن أن يكون عائد على التحريم فان التحريم صفة من صفات الله تعالى وكلامه النفساني لا يتعلق به كسب ولا اختراع فتعين صرفه لأمر آخر يقتضيه ويستلزمه

وقوع ما لم يقع ثم اضراره أو الى تقدير وقوعه دون اضراره وتقدير وقوع ما لم يقع ليس هو الاضرار * وثانيها انها لو كانت اخبارا لكانت اما كاذبة ولا عبرة بها أو صادقة فتكون متوقفة على تقدم أحكامها فحينئذ اما ان تتوقف عليها أيضا فيلزم الدور أو لا تتوقف عليها فيلزم ان يطلق امرأته أو يعتق عبده وهو ساكت وذلك خلاف الاجماع وأجاب الاحناف بان الدور غير لازم لان النطق باللفظ لا يتوقف على شيء وبعده يقدر تقدم المدلول وبعده تقدير المدلول يحصل الصدق ويلزم الحكم فالصدق متوقف مطلقا على التقدير والمتوقف عليه التقدير مطلقا للفظ الثلاثة أمور مترتبة بعضها على بعض ترتب الابن والاب والجد وليس فيها ما هو قبل الآخر وبعده وفيه انه لا يحصل بعد تقدير المدلول الا تقدير الصدق اذ كيف تحصل حقيقة الصدق بناء

طابق ونحو ذلك قالت الحنفية انها اخبارات على أصلها اللغوي وقال غيرهم انها انشاءات منقولة عن الخبر اليه احتج هؤلاء بأمور أحدها انها لو كانت أخبارا لكانت كاذبة لانه لم يبع قبل ذلك الوقت ولم يطلق والكذب لا عبرة به لكنها معتبرة فدل ذلك على انها ليست اخبارا بل انشاء فيها من استبعادها للمدلولاتها وغير ذلك من اللوازم وثانيها انها لو كانت اخبارا لكانت اما كاذبة ولا عبرة بها أو صادقة فتكون متوقفة على تقدم أحكامها وحينئذ اما أن تتوقف عليها أيضا فيلزم الدور أو لا تتوقف عليها فيلزم أن يطلق امرأته أو يعتق عبده وهو ساكت وذلك خلاف الاجماع (وثالثها) انها لو كانت اخبارا فاما أن تكون خبرا عن الماضي أو الحاضر وحينئذ يتعذر تعليقها على الشرط لان من شرط الشرط أن لا يتعلق بالمتقبل أو خبر (١) عن المستقبل وحينئذ لا يزيد على التصريح بذلك وهو لو صرح وقال لامرأته ستصيرين طالقها تطلق بهذا اللفظ وكذلك ما في معناه ورابعها انه لو قال للطلقة الرجعية أنت طالق لزمه طلاق أخرى مع ان اخباره صادق باعتبار الطلقة المتقدمة فلا حاجة الى طلاق أخرى لكن لما زمه طلاق أخرى دل ذلك على ان هذه الصيغة منشئة للطلاق وخامسها قوله تعالى فطلقوهن لعلنهن بالامر بالطلاق لا يمكن أن يكون عائد على التحريم فان التحريم صفة من صفات الله تعالى وكلامه النفساني لا يتعلق به كسب ولا اختراع فتعين صرفه لأمر آخر يقتضيه ويستلزمه

(١) الوجه النصب

على تقدير وقوع ما لم يقع * وثالثها انها لو كانت اخبارا فاما أن تكون خبرا عن الماضي أو الحاضر فيتعذر تعليقها على الشرط حينئذ اذن من شرط الشرط ان لا يتعلق بالمتقبل أو تكون خبرا عن المستقبل فيصح تعليقها على الشرط لكن لا يزيد على التصريح بذلك حينئذ وهو لو صرح وقال لامرأته ستصيرين طالقها تطلق بهذا اللفظ وكذلك ما في معناه وأجاب الاحناف بالتزام انها اخبارات عن الماضي ومنع تعذر التعليق على الماضي مطلقا بل على خصوص الماضي المحقق لا المقدر كما هنا وذلك لان معنى التعليق

توقيف أمر في دخوله في الوجود على دخول أمر آخر في الوجود وهو الشرط وما دخل في الوجود وتحقق لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على غيره بخلاف ما كان دخوله في الوجود غير محقق بل مقدر فانه يمكن توقيف دخوله في الوجود على غيره فاذا قل لامر أنه أنت طالق ان دخلت الدار فقد أخبر عن ارتباط طلاق امرأته بدخول الدار فيقدر صاحب الشرع هذا الارتباط قبل نطقه به بالزمان الفرد لضرورة تصديقه واذا قدر الارتباط قبل النطق صار الاخبار عن الارتباط ماضيا لان حقيقة (٢٩) الماضي هو الذي مخبره قبل خبره

وهذا كذلك بالتقدير فيكون ماضيا مع التعليق فقد اجتمع المضي والتعليق بهذا التفسير ولم يناف هذا التعليق فتأمله فهو دقيق في باب التقديرات وفيه انه مبني على ضرورة صدق المتكلم وضرورة الصدق مبنية على كون كلامه خبرا وهو محل النزاع كما تقدم في الجواب عن الاحتجاج الاول * ورابعها ان لزوم طلاقة أخرى لمن قال لمطلقته الرجعية انت

طالق بلا خلاف مع ان اخباره صادق باعتبار الطلقة المتقدمة دليل على ان هذه الصيغة منسثة للاطلاق وأجاب الاحناف بان قائل ذلك لمطلقته الرجعية ان أراد الاخبار عن الطلقة الماضية لم تلزمه طلاقة ثانية وان قصد الاخبار عن طلقة ثانية فهو اخبار كاذب لعدم تقدم وقوع ثانية فيحتاج للتقدير لضرورة التصديق فتلزمه الثانية بالتقدير كالاولى فالمطلقة الرجعية وغيرها

توفية باللفظ الدال على الطلب وما ذلك الا قول القائل أنت طالق فدل ذلك على أن هذه الصيغة سبب التحريم و يترتب عليها التحريم ولا نعني بكونها انشاء الا ذلك (وسادسها) ان الانشاء هو المتبادر في العرف الى الفهم فوجب أن يكون منقولا اليه كسائر المنقولات * والجواب قالت الحنفية أما الاول فانما يلزم أن يكون كذبا ان لو لم يقدر فيها صاحب الشرع تقدم مدلولاتها قبل النطق بها بالزمان الفرد لضرورة تصديق المتكلم بها لکن الاضمار أولى من النقل لما تقرر في علم الاصول ولأن جواز الاضمار في الكلام مجمع عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه أولى ومتى كان المدلول مقدر اقبل الخبر كان الخبر صادقا فلا يلزم الكذب ولا النقل للانشاء و بقيت اخبارات على موضوعاتها اللغوية وعملنا بالاصل في عدم النقل وأتم خالفتموه وعن الثاني أن الدور غير لازم لان النطق باللفظ لا يتوقف على شيء * وبعده يقدر تقدم المدلول وبعده تقدير المدلول يحصل الصدق ويلزم الحكم فالصدق متوقف مطلقا واللفظ متوقف عليه مطلقا والتقدير متوقف على النطق ويتوقف عليه الصدق فهنا ثلاثة أمور مترتبة بعضها على بعض وليس فيها ما هو قبل الآخر وبعده حتى يلزم الدور بل هي كالابن والاب والجاني والترتيب والتوقف فاندفع الدور * وعن الثالث اننا نلتزم انها اخبارات عن الماضي ولا يتعذر التعليق وبيانه أن الماضي له تفسيران أحدهما ماض تقدم مدلوله قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه لان معنى التعليق

توفية باللفظ الدال على الطلب وما ذلك الا قول القائل أنت طالق فدل ذلك على أن هذه الصيغة سبب التحريم و يترتب عليها التحريم ولا نعني بكونها انشاء الا ذلك وسادسها أن الانشاء هو المتبادر في العرف الى الفهم فوجب أن يكون منقولا اليه كسائر المنقولات * والجواب قالت الحنفية أما الاول فانما يلزم أن يكون كذبا ان لو لم يقدر فيها صاحب الشرع تقدم مدلولاتها قبل النطق بها بالزمان الفرد لضرورة تصديق المتكلم بها لکن الاضمار أولى من النقل لما تقرر في علم الاصول ولأن جواز الاضمار في الكلام مجمع عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه أولى ومتى كان المدلول مقدر اقبل الخبر كان الخبر صادقا فلا يلزم الكذب ولا النقل للانشاء و بقيت اخبارات على موضوعاتها اللغوية وعملنا بالاصل في عدم النقل وأتم خالفتموه وعن الثاني أن الدور غير لازم لان النطق باللفظ لا يتوقف على شيء * وبعده يقدر تقدم المدلول وبعده تقدير المدلول يحصل الصدق ويلزم الحكم فالصدق متوقف مطلقا واللفظ متوقف عليه مطلقا والتقدير متوقف على النطق ويتوقف عليه الصدق فهنا ثلاثة أمور مترتبة بعضها بعد (١) بعض وليس فيها ما هو قبل الآخر وبعده حتى يلزم الدور بل هي كالابن والاب والجاني والترتيب والتوقف فاندفع الدور وعن الثالث اننا نلتزم انها اخبارات عن الماضي ولا يتعذر التعليق وبيانه أن الماضي له تفسيران أحدهما ماض تقدم مدلوله قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه لان معنى التعليق

(١) في غالب نسخ الاصل على وهو أولى

سواء في عدم الاستغناء عن التقدير وانما يلزم الفرق بينهما اذا كان قوله لها أنت طالق اخبارا عن الطلقة الاولى وليس كذلك وهذا الجواب أيضا مبني على ضرورة الصدق وفيه ما في الجوابين عن الاحتجاج الاول والثالث فلا تغفل * وخامسها قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أمر بالطلاق والامر به لا يمكن ان يكون عائد على التحريم فان التحريم صفة من صفات الله تعالى وكلامه النفساني لا يتعلق به كسبولا اختراع فمعين صرفه لامر آخر يستلزمه توفيقه باللفظ الدال على الطلب وما ذلك الامر الا قول القائل انت طالق فدل

ذلك على ان هذه الصيغة سبب التحريم و يترتب عليها التحريم ولا معنى بكونها انشاء الا ذلك وأجاب الاحناف بان الامر عندنا متعلق
 بايجاد خبر يقدر الشرع قبله الطلاق فيلزم الطلاق لا بايجاد انشاء الطلاق حتى يكون اللفظ سببا كما ذكرتموه بل خبرا صرفا مع التقدير وهذا
 أمر ممكن متصور فلا حاجة الى مخالفة الاصل بالنقل والعدول عن اللغة الصريحة ومقتضى هذا الجواب اداء احتمال في متعلق الامر وهو
 وان كان أشبه أجوبتهم (٣٥) وغير مدفوع الا انه مرجوح بصحة الاحتجاجات الخمسة السابقة ومتروك بالاحتجاج

توقيف أمر في دخوله في الوجود على دخول أمر آخر في الوجود وهو الشرط وما دخل في الوجود وتحقق
 لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على غيره فلاجل ذلك تعذر تعليق الماضي المحقق وثنا بينهما بالتقدير
 لا بالتحقيق فهذا يصح تعليقه وتقديره انه اذا قال لامر أنه أنت طالق ان دخلت الدار فقد أخبر عن ارتباط
 طلاق امر أنه بدخول الدار فيقدر صاحب الشرع هذا الارتباط قبل نطقه به بالزمن الفرد لضرورة تصديقه
 واذا قدر الارتباط قبل النطق صار الاخبار عن الارتباط ماضيا لان حقيقة الماضي هو الذي مخبره قبل خبره
 وهذا كذلك بالتقدير فيكون ماضيا مع التعليق فقد اجتمع المضي والتعليق بهذا التفسير ولم يناف
 المضي التعليق فتأمل فهو دقيق في باب التقديرات وعن الرابع ان المطلقة الرجعية اذا قال لها أنت طالق
 ان أراد الاخبار عن الطلقة الماضية لم تلزمه طلقة ثانية وان قصد الاخبار عن طلقة ثانية فهو اخبار كاذب
 لعدم تقدم وقوع ثانية فيحتاج للتقدير لضرورة التصديق فتلزمه الثانية بالتقدير كما والى فقولكم
 ان المطلقة الرجعية تستغنى عن التقدير غير مسلم بل هي وغيرها سواء وانما يلزم الفرق بينها وبين
 غيرها اذا كان قوله أنت طالق اخبارا عن الطلقة الاولى وليس كذلك وعن الخامس ان الامر عندنا
 متعلق بايجاد خبر يقدر الشرع قبله الطلاق فيلزم الطلاق لا انشاء الطلاق حتى يكون اللفظ سببا كما ذكرتموه
 بل خبرا صرفا مع التقدير وهذا أمر ممكن متصور فلا حاجة الى مخالفة الاصل بالنقل والعدول عن اللغة
 الصريحة فهذه أجوبة حسنة للحنفية (وأما الوجه السادس) فلا يتأتى الجواب عنه الا بالكتابة فان المبادرة

الذي قبل الخمسة ان صح
 قاطعا ذكي في متواتره انه
 لم يذكر لهم عنه جواب
 وان صحة الجواب عنه
 لا تتأتى الا بالكتابة فافهم
 * والقسم الثاني صيغ الجدل
 والذكر والتنزيه ونحوها
 قال العلامة الشريفي رأيت
 عن بعضهم فيها حكاية
 قولين لزوم القصد أي قصد
 الانشاء وعدمه ولعل الاول
 مبني على عدم تسليم النقل
 فيها بناء على ما قاله بعض ان
 القول بأنه مشترك بين
 الاخبار والانشاء كصيغ
 العقود كما لا يلتفت اليه لان
 صيغ العقود نقلها الشرع
 الى الانشاء لمصلحة الاحكام
 وانبات النقل لما نحن فيه
 أي من نحو صيغ الجدل بلا
 ضرورة داعية مشكل
 جدا فالحق انها اخبار
 استعملت في الانشاء مجازا
 لان قصد الاخبار بها بعيد
 اهـ والمجاز اما مرسل بنقل
 لفظ الجملة من الاثبات على
 وجه الاخبار الى مطلق
 الاثبات ثم استعماله في

توقيف أمر في دخوله في الوجود على دخول أمر آخر في الوجود وهو الشرط وما دخل في
 الوجود وتحقق لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على غيره فلذلك تعذر تعليق الماضي المحقق وثنا بينهما
 ماض بالتقدير لا بالتحقيق فهذا يصح تعليقه وتقديره انه اذا قال لامر أنه أنت طالق ان دخلت الدار فقد
 أخبر عن ارتباط طلاق امر أنه بدخول الدار فيقدر صاحب الشرع هذا الارتباط قبل نطقه بالزمن
 الفرد لضرورة تصديقه واذا قدر الارتباط قبل النطق صار الاخبار عن الارتباط ماضيا لان حقيقة الماضي
 هو الذي مخبره قبل خبره وهذا كذلك بالتقدير فيكون ماضيا مع التعليق فقد اجتمع التعليق والمضي
 بهذا التفسير ولم يناف المضي التعليق فتأمل وعن الرابع ان المطلقة الرجعية اذا قال لها أنت طالق
 ان أراد الاخبار عن الطلقة الماضية لم يلزمه طلقة ثانية وان قصد الاخبار عن طلقة ثانية فهو اخبار كاذب
 لعدم تقدم وقوع ثانية فيحتاج للتقدير لضرورة التصديق فتلزمه الثانية بالتقدير كما والى فقولكم
 ان المطلقة الرجعية تستغنى عن التقدير غير مسلم بل هي وغيرها سواء وانما يلزم الفرق بينها وبين
 غيرها اذا كان قوله أنت طالق اخبارا عن الطلقة الاولى وليس كذلك وعن الخامس ان الامر عندنا
 متعلق بايجاد خبر يقدر الشرع قبله الطلاق فيلزم الطلاق لا انشاء الطلاق حتى يكون اللفظ سببا كما ذكرتموه بل
 خبرا صرفا مع التقدير وهذا أمر ممكن متصور فلا حاجة الى مخالفة الاصل بالنقل والعدول عن اللغة
 الصريحة فهذه أجوبة حسنة للحنفية (وأما الوجه السادس) فلا يتأتى الجواب عنه الا بالكتابة فان المبادرة

الاثبات على وجه الانشاء اما من جهة كونه فردا فيكون بمرتبة للتقييد أو من جهة خصوصه فيكون
 بمرتبتين أي فلتبين للتقييد ثم الاطلاق أو بالاستعارة المركبة الغير التمثيلية بتشبيه الانشاء بالخبر اما بناء على التضاد المنزل منزلة التناسب
 واما في تحقق الوقوع حتى كأنه واقف ويستحق الاخبار عنه لما للعاصم من ان التجوز هنا باعتبار الهيئة التركيبية وفي التمثيلية باعتبار مجموع
 مادة المركب الموضوع للهيئة المعنوية الحاصلة من اجتماع معاني مفرداته في الذهن قال الطاهر وعلى تقدير خبريتها أي صيغة الجدل

يقال ان هذه الجملة لم يقصد بها اخبار احد بل قصد بها تحصيل الحد كبقية صيغ الاذكار والتنزيهات وكيف لا تكون كذلك ومن الذي قصد اخباره حتى تكون الافادته ولو فرض مخاطب قصد اخباره لكان الاخبار به كالاخبار بقولنا السماء فوقنا وقدم عن علاء الدين لانجاري ان الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون للتحسر والتحزن فيحوز ان يكون الغرض من هذه القضية الثناء على الله والتحميد فيكون قائمها حامدا كما كانت امرأة عمران متحسرة ولا تخرج (٣١) بذلك عن كونها محتمة للصدق

والكذب لانها اذا نظر ل مجرد مفهومها تحتلها وهذا هو الفاصل للخبر عن الانشاء اه بتغيير وتصرف (قلت) وعلى هذا فصيغة الحد والذكر والتنزيه ونحوها من قبيل الكناية اما بمعنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للاحاطة علاقته مع جواز ارادته معه أو بمعنى اللفظ المستعمل فيما وضع له لكن لا يكون مقصودا بالذات بل ليتقل منه الى لازمه المقصود بالذات لما بينهما من العلاقة على الطريقتين فيها من كونه واسطة بين الحقيقة والمجاز وأحقية كما في رسالة الصبان البيانية وفي حاشية الانبائي عليها ما حصل ان الجملة الخبرية كثيرا ما تورد مرادها معناها أي مفهومها المحتمل للصدق والكذب لا غرض أخر سوى افادة الحكم أي الاعلام بمضمونها ولازمه أي كون التكلم علما به كالتحسر ونحوه من المعاني الانشائية بدون استعمالها

للا إنشاء والعدول عن الخبر مدرك لنا بالعقول بالضرورة ولا نجد في أنفسنا ان القائل لامرأته أنت طالق انه يحسن تصديقه وتكذيبه بما ذكره من التقدير والبحث في هذا المقام يعتمد التناصف في الوجدان فمن لم ينصف يقل ماشاء وأما الاجوبة المتقدمة عن بقية الوجود فتجته صحيحة والسادس هو العمدة المحققة والله أعلم فهذا تلخيص هذه المباحث من الجهتين على أم الوجوه ولم أرها لاحد من الحنفية والشافعية ولا غيرهم على هذا الوجه وكل ذلك من فضل الله تعالى ثم أشرح ما تقدم بمسائل جليلة ومباحث جلية وهي ست (المسألة الاولى) مما يتوهم انه انشاء وليس كذلك وهو الظاهر في قول القائل لامرأته أنت على كظهر أي يعتقد الفقهاء انه انشاء للظاهر كقوله أنت طالق انشاء للطلاق فان البابين في الانشاء سواء وليس كذلك وبيانه من وجوه أحدها انه قد تقدم ان من خصائص الانشاء عدم قبوله

للا إنشاء والعدول عن الخبر مدرك لنا بالعقول بالضرورة ولا نجد في أنفسنا ان القائل لامرأته أنت طالق انه يحسن تصديقه (١) بما ذكره من التقدير والبحث في هذا المقام يعتمد التناصف في الوجدان فمن لم ينصف يقل ماشاء) قلت أما احتجاجات غير الحنفية فصحيحة على تقدير ان المرام الظن حاشا الاخير منها فهو قوي يمكن فيه ادعاء القطع وأما جوابات الحنفية فضيقة أما الاول فبني على الجاء ضرورة صدق التكلم بها الى تقدير تقدم مدلولها وصدق التكلم مبني على أن كلامه خبر وهو محل النزاع وقولهم في هذا الجواب ولأن جواز الاضمار متفق عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه أولى مسلم لكن ليس مانحن فيه من ذلك فان مانحن فيه مفتقر الى تقدير وقوع مالم يقع ثم اضماره وألى تقدير وقوعه دون اضماره وتقدير وقوع مالم يقع ليس هو الاضمار فعلى كلا الوجهين ليس مانحن فيه من الاضمار المتفق عليه وأما الجواب الثاني فقولهم فيه و بعد تقدير المدلول يحصل الصدق ليس بصحيح بل لا يحصل التقدير الصدق وأما الصدق فلا وكيف تحصل حقيقة الصدق بناء على تقدير وقوع مالم يقع هذا واضح السقوط والبطلان وأما الجواب الثالث فبني على ضرورة صدق المتكلم وضرورة الصدق مبنية على كون كلامه خبرا وهو محل النزاع كما تقدم في الجواب الاول وأما الجواب الرابع فبني أيضا على ضرورة الصدق وفيه ما في الاول والثالث وأما الجواب الخامس فهو أشبه أجوبتهم ومقتضاه ابداء احتمال في متعلق الامر وهو غير مدفوع لكنه مرجوح بصحة الاحتجاجات السابقة ومبروك بالاحتجاج السادس ان صح قاطعا وأما السادس من الاحتجاجات فليذكر لهم عن جوابا فكفي فيه المؤنة وما قاله من أن الجواب عن هذا الاحتجاج لا يتأتى الا بالكبرية صحيح والله أعلم قال شهاب الدين (المسألة الاولى) مما يتوهم انه انشاء وليس كذلك وهو الظاهر في قول القائل لامرأته أنت على كظهر أي يعتقد الفقهاء انه انشاء للظاهر كقول القائل أنت طالق انشاء للطلاق فان البابين في الانشاء سواء وليس كذلك وبيانه من وجوه أحدها انه قد تقدم ان من خصائص الانشاء عدم قبوله

(١) في الاصل زيادة وتكذيبه

في ذلك الغرض بل يراد بطريق الكناية فيما فيه علاقتهما من اللزوم الخاص أو بطريق التعريض في غيره أي فهي حينئذ جملة خبرية خارجة عن الاصل في الخبر من الاعلام بمضمونه يقال للتكلم بها مخبر لا معلم لان الاعلام في العرف التلغظ بالجملة الخبرية مرادها بهامناه وان لم يحصل بها العلم ولذا يعتق الكل فيما اذا قل من أخبرني بقدموز يدفوهو ح وأخبر ود على التعاقب كما صرح به السعد في شرح الكشاف **وصل** في ست مسائل حسنة في بابها توضح الانشاء * المسألة الاولى يعتقد الفقهاء ان قول القائل لامرأته أنت على كظهر أي

انشاء للظهار كما ان قوله لها انت طالق انشاء للطلاق محتجين بثلاثة اوجه * أحدها ان كتب المحدثين والفقهاء متظافرة على ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله الله تعالى في الاسلام تحريمًا بخلافه الكفارة كما تحل الرجعة تحريم الطلاق كما ورد في ذلك حديث أبي داود وهو ان خويلة بنت شريك قالت ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت فأتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أشكو اليه وهو عليه السلام يجادلني فيه ويقول اتق الله فإنه ابن عمك (٣٢) فابوحت حتى نزل قوله تعالى لقد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها الآية

فقال ليعتق رقبة قالت لا يجد قال فيصوم شهرين متتابعين قالت يا رسول الله انه شيخ كبير ما به من صيام قال فيطعم ستين مسكينا قالت ما عنده من شيء يتصدق به قال فاني سأعينه بفرق من بقر قلت يا رسول الله وأنا سأعينه بفرق آخر قال أحسنت فاذهبي وأطعمي عنه ستين مسكينا وارجمي الى ابن عمك لاقتضاء هذا الحديث ان الحال قبل نزول الآية كان يقتضى انها لا ترجع اليه بطريق من الطرق وهذا هو الطلاق المؤبد والطلاق انشاء فيكون الظهار كذلك لانه كان عندهم طلاقا والاصل عدم النقل والتغيير ومن ادعاه فعليه الدليل * وثانيها انه لفظ يترتب عليه التحريم فيكون سببا لدلوله الذي هو التحريم وكل ما كان سببا لدلوله فهو انشاء فيكون انشاء كالطلاق * وثالثها ان خروج هذا اللفظ عن صنيع الانشاء بعيد جدا لأن استنباعه

للتصديق والتكذيب والله سبحانه وتعالى يقول الذين يظهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم ان أمهاتهم الاالاتى ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا فكذبهم الله في ثلاثة مواطن بقوله تعالى ما هن أمهاتهم فنفي تعالى ما ثبتوه ومن قال لامرأته أنت طالق لا يحسن أن يقل له ما هي مطلقة وانما يحسن ذلك اذا أخبر عن تقدم طلاقها ولم يتقدم فيها طلاق فدل ذلك على ان قول المظاهر خبر لا انشاء والموطن الثاني في قوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول والانشاء للتحريم لا يكون منكرا بدليل الطلاق وانما يكون منكرا اذا جعلناه خبرا فانه حينئذ كذب والكذب منكرا والموطن الثالث قوله تعالى وزورا والزرور هو الخبر الكذب فيكون قولهم كذبا وهو المطلوب واذا كذبهم الله في هذه المواطن دل ذلك على ان قولهم خبر لا انشاء (وثانيها) انا أجمعنا على ان الظهار محرم وليس للتحريم مدرك الا انه كذب والكذب لا يكون الا في الخبر فيكون خبرا * فان قلت الطلاق الثلاث انشاء وهو محرم فلا يستدل بالتحريم على الخبر * قلت الطلاق محرم لاللفظه بل للجمع بين الطلقات الثلاث من غير ضرورة واما تحريم الظهار فلاجل اللفظ وليس في اللفظ ما يقتضى التحريم الا كونه كذبا لان الاصل عدم غيره ومتى كان كذبا كان خبرا لان التكذيب من خصائص الخبر وثالثها ان الله

للتصديق والتكذيب والله سبحانه وتعالى يقول الذين يظهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم ان أمهاتهم الاالاتى ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا فكذبهم الله تعالى ما هن أمهاتهم فنفي تعالى ما ثبتوه ومن قال لامرأته أنت طالق لا يحسن أن يقال له ما هي مطلقة وانما يحسن ذلك اذا أخبر عن تقدم طلاقها ولم يتقدم فيها طلاق فدل ذلك ان قول المظاهر خبر لا انشاء والموطن الثاني في قوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول والانشاء للتحريم لا يكون منكرا بدليل الطلاق وانما يكون منكرا اذا جعلناه خبرا فانه حينئذ كذب والكذب منكرا والموطن الثالث قوله تعالى وزورا والزرور هو الخبر الكذب فيكون قولهم كذبا وهو المطلوب واذا كذبهم الله في هذه المواطن دل ذلك على ان قولهم خبر لا انشاء (فان قلت ما قاله في هذا الوجه ظاهر متجه قال وثانيها) انا أجمعنا على ان الظهار محرم وليس للتحريم مدرك الا انه كذب والكذب لا يكون الا في الخبر فيكون خبرا * فان قلت لان الله تعالى قال لا يحسن ان تقول المظاهر خبرا فانه حينئذ كذب والكذب منكرا والموطن الثالث كما قاله المجيب وجوابه للمجيب بان الطلاق الثلاث هو المحرم لاللفظه به ليس بصحيح فان المطلق ثلاثي لفظ واحد لم يصدر منه ما يتعلق به التحريم غير ذلك اللفظ ولم يجمع بين الطلقات الابا به ولا يتجه الجمع بين الطلقات الا باللفظ اما غيره فلا يتجه ولا يتأتى بل يكون على قول من يلزمه بمجرد النية وقوله واما تحريم الظهار فلاجل اللفظ قلت هذه دعوى وقوله وليس في اللفظ ما يقتضى التحريم الا كونه كذبا قلت هذه أيضا اخرى وقوله لان الاصل عدم غيره قلت هذا دعوى ولا يصح الاعلى ان الظهار خبر وهو غير المذهب فكيف يبنى عليه الدليل قال (وثالثها) ان الله

أحكاما تترتب عليه من التحريم والكفارة وغيرهما يوجب ان يكون انشاء مثل الطلاق والعناق من صيغ الانشاء لاسيما وقد نص الفقهاء على ان له صريحا وكناية كالطلاق وغيره والحق انه خبر لا انشاء لان من خصائص الانشاء عدم قبوله للتصديق والتكذيب وقد كذب الله سبحانه المظاهر بقوله تعالى الذين يظهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم ان أمهاتهم الاالاتى ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا في ثلاثة مواطن * الاول بنفي ما ثبتوه بقوله تعالى ما هن أمهاتهم

ولا يحسن ان يقال لمن قال لامرأته ان طالق ما هي مطلقة وانما يحسن ذلك اذا أخبر عن تقدم طلاقها ولم يتقدم فيها طلاق * والثاني يجعل قولهم منكر بقوله تعالى وانهم ليقولون منكر من القول والانشاء للتحريم لا يكون منكر ابدليل الطلاق وانما يكون منكرا اذا جعلناه خبرا فانه حينئذ كذب والكذب منكر * والثالث يجعل قولهم زورا بقوله تعالى وزورا وهو الخبر الكذب فيكون قولهم كذبا وهو المطلوب واذا كذبهم الله في هذه المواطن دل ذلك على ان قولهم خبر لا انشاء (ولا (٣٣) حجة لهم) في الوجه الاول لأن

قوله ان كان طلاقا في الجاهلية لا يقتضي الا ان العصمة في الجاهلية تزول عند النطق به وزوالها يجوز ان يكون لانه انشاء كما قلتم اولانه كذب وجرت عادتهم ان من أخبر بهذا الخبر الكذب لا تنق امرأته في عصمته متى التزم بجاهليتهم وليس في حال الجاهلية ما يفي ذلك بل لعهم في أحوالهم أكثر من ذلك فقد التزموا ان الناقه اذا جاءت بعشرة من الولد تصير سائبة فجاز ان يلتزموا ذهاب العصمة عند كذب

خاص والاحتمال الاول وان كان ظاهرا وقريبا الا ان القرآن الكريم يقوى الاحتمال الثاني بقوله تعالى ما هن أمهاتهم الآية فان التكذيب كما تقدم من خصائص الخبر فيكون ظاهرا هم خبرا كذبا التزموا عقبيه ذهاب العصمة كسائر ملتزماتهم الباطلة وقد عدها العلماء نحو عشرين نوعا من التحريمات التزموها بغير سبب يقتضيها من جهة

تعالى شرع فيه الكفارة وأصل الكفارة أن تكون زاجرة ماحية للذنب فدل ذلك على التحريم وانما ثبت التحريم اذا كان كذبا كما تقدم من بقية التقرير (ورابعها) قول الله تعالى بعد ذكر الكفارة ذلكم توعدون به والوعظ انما يكون عن المحرمات فاذا جعلت الكفارة توعدا دل ذلك على انها زاجرة لاساترة وانه حصل هنالك ما يقتضي الوعد وما ذلك الا الظهار المحرم فيكون محرما لكونه كذبا فيكون خبرا كما تقدم في التقرير (وخامسها) قوله تعالى في الآية وان الله لعفو وغفور والعفو والمغفرة انما يكونان في المعاصي فدل ذلك على انه معصية ولا مدرك للمعصية الا كونه كذبا والكذب لا يكون الا في الخبر فيكون خبرا وهو المطلوب (فان قلت) بل هو انشاء من وجوه (أحدها) ان كتب المحدثين والفقهاء متظافرة على ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله الله تعالى في الاسلام تحريم كما تحله الكفارة كما تحل الرجعة تحريم الطلاق والحديث في أبي داود ود في ذلك وهو ان خويلة بنت مالك قالت ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت فانيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أشكو اليه وهو عليه السلام يجادلني فيه ويقول اتق الله فانه ابن عمك فابرحت حتى نزل قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها الآية فقال ليعتق رقبة قالت لا يجادل قال فيصوم شهرين متتابعين قالت يا رسول الله انه شيخ كبير مابه من صيام قال فيطعم ستين مسكينا قالت ما عنده من شيء يتصدق به قال فاني سأعينه بفرق من تمر قلت يا رسول الله وأنا سأعينه بفرق آخر قال قد أحسنت فاذهي وأطعمي عنه ستين مسكينا وارجعي الى ابن عمك وروى في بعض طرق هذا الحديث انها قالت انه قتل كل شباني وثرت له بطني فلما كثرت

تعالى شرع فيه الكفارة وأصلها أن تكون زاجرة ماحية للذنب فدل ذلك على التحريم وانما سبب التحريم اذا كان كذبا كما تقدم من بقية التقرير قلت على تسليم أن الكفارة زاجرة ماحية لا يلزم أن الذنب كونه كذبا وباقى كلامه فيه مبني على قوله في الوجه الذي قبله وقد سبق ما فيه قال ورابعها قول الله تعالى بعد ذكر الكفارة ذلكم توعدون به والوعظ انما يكون عن المحرمات فاذا جعلت الكفارة وعظا دل ذلك على انها زاجرة لاساترة وانه حصل هنالك ما يقتضي الوعد وما ذلك الا الظهار المحرم فيكون محرما لكونه كذبا فيكون خبرا كما تقدم من التقرير (فان قلت) هذا أيضا مبني على ما تقدم من ادعاء تعلق التحريم بكونه كذبا قال وخامسها قوله تعالى في الآية وان الله لعفو وغفور والعفو والمغفرة انما يكون (١) في المعاصي فدل ذلك على انه معصية ولا مدرك للمعصية الا كونه كذبا والكذب لا يكون الا في الخبر فيكون خبرا وهو المطلوب قلت وهذا أيضا مبني على تلك الدعوى فان قلت بل هو انشاء من وجوه أحدها ان كتب الفقهاء والمحدثين متظافرة على ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله الله تعالى في الاسلام تحريم كما تحل الكفارة كما تحل الرجعة تحريم الطلاق قلت جميع ما قال في هذا الوجه ظاهر صحيح

(١) في الاصل يكونان وهو الصواب

(٥ - الفرق - ل) الشرائع وهي مبسوطه في غير هذا الكتاب والآية المذكورة وان كان الفعل فيها ضارعا لماضيا لاسلم انها خاصة بمن يفعل ذلك في المستقبل بعد نزولها وحال نزولها لامور (أحدها) ان العرب قد تستعمل الفعل المضارع للحالة المستمرة كقولهم يعطي ويمنع ويصل ويقطع تريدها شأنه أبدا في الماضي والحال والاستقبال ومنه قول خديجة رضي الله تعالى عنها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله لن يخزيك أبدا انك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتعين على نواب الحق

أى هذا شأنك وسجيتك في جميع عمرك وعلى هذا انتظم الآية (والثاني) ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهم تناول الآية للظاهر الماضية أيضاً وأدخل المظاهرة الماضية في عمومها من أوس بن الصامت والامام فعل ذلك عليه الصلاة والسلام (والثالث) ان قول العلماء انه كان طلاقاً فقرأت بما تحمله الكفارة صريح في انه عين ما في الجاهلية لا باب آخر تجدد في الشريعة غير ما تقدم كما هو كذلك على فرض تسليم ما ذكرنا فافهم (ولاحجة (٣٤) لهم أيضاً) في الوجه الثاني ما أولاً فلا نالنا تسليم ترتيب التحريم على الظاهر الذي في

الآية تقديم الكفارة على الوطء كتقديم الطهارة على الصلاة فاذا قال الشارع تطهر قبل ان تصلي لا يقال الصلاة محرمة بل ذلك نوع من الترتيب كتقديم الايمان على الفروع وتقديم الايمان بالصانع على تصديق الرسل واماناً نيافلاً نالوا سلمنا ذلك الترتيب لان تسليم ان التحريم اقتضاه لفظ الظهار بدلالته عليه كالطلاق مع تحريم الوطء حتى يكون انشاء لجواز ان يقتضى لفظ الظهار التحريم والكفارة لا بدلالته عليه بل بالوضع الشرعي أى جعله شرعاً سبب ذلك عقوبة كما ترتب تحريم الارث على القاتل عمداً وليس القتل انشاء لتحريم الارث وكما ترتب التعزير واسقاط العدة والعزل من الولاية وغير ذلك من الاحكام على الخبر الكذب فلا يكون انشاء اذا لا انشاء ناهوان يكون ذلك اللفظ وضع لذلك التحريم ويدل عليه كصيغ العقود وبالجملة

سنى ظاهر منى ولى صبية صغار ان ضمهم اليه ضاعوا وان ضممتهم الى جاعوا وقوله عليه السلام اطعمى وارجى الى ابن عمك يقتضى انه قبل نزول الآية كان الحال يقتضى انها لا ترجع اليه بطريق من الطرق وهذا هو الطلاق المؤبد والطلاق انشاء فيكون الظهار كذلك لانه كان عندهم طلاقاً والاصل عدم النقل والتغيير ومن ادعاه فعليه الدليل (وثانيتها) انه مندرج في حد الانشاء فيكون انشاء لانه لفظ يرتب عليه التحريم فيكون سبباً له والانشاء من خصائصه انه سبب لدلوله وثبوت خصيصة الشيء يقتضى ثبوته فيكون انشاء كالطلاق (وثالثها) انه لفظ يستتبع احكاماً ترتب عليه من التحريم والكفارة وغيرها فوجب ان يكون انشاء كالطلاق والعتاق وغير ذلك من صيغ الانشاء فان خروج هذا اللفظ عن باب الانشاء بعيد جداً لاسيما وقد نص الفقهاء على ان له صريحاً وكنياً كالطلاق وغيره (والجواب (١) عن الاول) ان قولهم انه كان طلاقاً في الجاهلية لا يقتضى انهم كانوا ينشئون الطلاق بل يقتضى ذلك ان العصمة في الجاهلية تزول عند النطق به فجاز ان يكون زوالها لانه انشاء كما قلتم اولاً انه كذب ووجرت عاداتهم ان من اخبر بهذا الخبر الكذب لا يتبع امرأته في عصمته متى التزم بجاهليتهم وليس في حال الجاهلية ما يابى ذلك بل لعبهم في احوالهم أكثر من ذلك فقد التزموا ان الناقه اذا جاءت بعشرة من الولد نصير سائبة فجاز ان يلتزموا ذهاب العصمة عند كذب خاص ويقوى هذا الاحتمال القرآن الكريم بقوله تعالى ما هن أمهاتهم ان أمهاتهم الا الاثني ولهنم الآية كما تقدم فان التكذيب من خصائص الخبر فيكون ظهارهم خبراً كذباً التزموا عقبيه ذهاب العصمة كسائر ملتزماتهم الباطلة وقد عدها العلماء نحو عشرين نوعاً من التحريمات التزموا بها بغير سبب يقتضيها من جهة الشرائع وذلك مبسوط في غير هذا الكتاب (فان قلت) الآية لا تؤكده هذا الاحتمال فان الفعل فيها مضارع لاماض فقال يظهر ون لم يقل ظاهر واصله الماضي حتى يتناول الجاهلية بل هو خاص بمن يفعل ذلك في المستقبل بعد نزول الآية أو حال نزولها (قلت) بل يتناول الجميع لان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم ذلك وأدخل المظاهرة الماضية في عموم الآية من أوس بن الصامت ولم يكن للماضي والمستقبل لما فعل ذلك عليه السلام ولقول العلماء انه كان طلاقاً فقرأت بما تحمله الكفارة وعلى ما يقوله السائل يكون باباً آخر تجدد في الشريعة غير ما تقدم في الجاهلية والعرب قد تستعمل الفعل المضارع للحالة المستمرة كقولهم يعطى ويمنع ويصل ويقطع تريد انشاءه أبداً في الماضي والحال والاستقبال ومنه قول خديجة رضى الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لن يخزبك أبداً انك لتصل الرحم وتحمل

قال شهاب الدين (وثانيتها) مندرج في حد الانشاء الى آخره) قلت وهذا الوجه أيضاً ظاهر قال (وثالثها) انه لفظ يستتبع الى آخره) قلت وهذا أيضاً ظاهر قال (والجواب عن الاول الى قوله عند كذب خاص) قلت ذلك محتمل لكن الظاهر خلافه قال (ويقوى هذا الاحتمال القرآن الكريم الى آخر الجواب) قلت جميع

(١) مقتضى لظاهر القاء

فكونه سبباً بالقول أهم من كونه سبباً بالانشاء بدليل ما يرتب على الاخبار الكاذبة من الاحكام الشرعية بسبب ان الشارع نصبها أسباباً لتلك الاحكام والاعم لا يستلزم الاخص ولا يستدل بمطلق السببية على الانشاء ولا يقاس ترتب التحريم والكفارة على الظهار على ترتب التحريم على الطلاق لان جهة الاول العقوبة على الكذب وجهة الثاني دلالة اللفظ عليه فافهم (ولاحجة لهم أيضاً) في الوجه الثالث ما أولاً فلا نالنا تسليم ترتيب التحريم على الظاهر الذي في

الكل

كونه كذب بالكذب بالضرورة لا يكون في الانشاء اذا كان على خلاف نص القرآن لا يسمع نعم لقائل ان يقول ان المتبادر الى الفهم عرفا انه انشاء فان ثبت هذا الفرق عن السلف اعنى الصحابة رضى الله تعالى عنهم واتسوى الامر فيه الى القطع تعين تأويل القرآن والا بقيت المسئلة محتملة واما ما نيا فلان قول الفقهاء للظهار صريح وكناية ليس بمساو لقولهم ان للطلاق صريحا وكناية في الرجوع الى تفاوت الدلالة على التحريم في البابين حتى يكون فيه دلالة على ان الظهار انشاء (٣٥) بل الاول اشارة الى تفاوت مراتب

الكذب فالصريح منه اقبح واشنع فيكون أولى بترتب الاحكام عليه والثاني يرجع الى تفاوت الدلالة على التحريم فالبايان مختلفان وليس كل ماله صريح وكناية بانشاء الا ترى ان الغذف فيه الصريح كقوله أنت زنت بفسلانة وهو ليس بانشاء بل خبر صرف اجما اما كاذب او صادق وفيه الكناية كالتعريض مثل قوله ما تأبزان ولا أمي بزانية فكذلك ههنا لفظ الظهار منه ما هو صريح وهو ما جمع بين دلهر ومؤبد تحريمها كقوله انت كظهر أمي مما هو صريح في الاخبار عن التشبيه الذي نفاه الله تعالى وجعله كذبا وزورا ومنه ما هو كناية يشير الى هذا التشبيه وهو ما يجمع بين للظهر ومؤبد التحريم كقوله أنت كأمي أو كظهر الاجنبية (١) ودعوى ان قولهم ينصرف صريح الظهار وكنايته للطلاق ولا ينصرف صريح الطلاق وكنايته للظهار يدل على ان للظهار

الكل وتكسب المعلوم وتعين على نواب الحق أى هذا شأنك وسجيتك في جميع عمرك وعلى هذا تنتظم الآية على الجميع (وعن الثاني) أن ترتب التحريم على الظهار ممنوع بل الذي في الآية تقديم الكفارة على الوطء كتقديم الطهارة على الصلاة فاذا قال الشارع طهر قبل أن تصلي لا يقال الصلاة محرمة بل ذلك نوع من الترتيب كتقديم الايمان على الفروع وتقديم الايمان بالصانع على تصديق الرسل سلمنا ان الظهار يترتب عليه تحريم لكن التحريم عقيب الشيء قد يكون لان ذلك الشيء اقتضاه بدلانته عليه كالطلاق مع تحريم الوطء وهذا هو الانشاء وقد يكون ترتب التحريم عقب القول أو الفعل لا بدلالة اللفظ عليه بل عقوبة كما ترتب تحريم الارث على القاتل عمدا وليس القتل انشاء لتحريم الارث وترتب التعزير على الخبر الكذب واسقاط العدة والعزل من الولاية وغير ذلك من الاحكام فهذا الترتيب يله بالوضع الشرعي لا بدلالة اللفظ والانشاء انما هو أن يكون ذلك اللفظ وضع لذلك التحريم ويدل عليه كصيغ العقود فسيببية القول أعم من كونه سببا بالانشاء فكل انشاء سبب وليس كل سبب من القول انشاء بدليل ما يترتب على الاخبار الكاذبة من الاحكام الشرعية وقد نصب الشارع تلك الاخبار اسبابا لتلك الاحكام واذا كانت السببية أعم لا يستدل بطلق السببية على الانشاء فان الأعم لا يستلزم الاخص فظهر الفرق بين ترتب التحريم على الطلاق وبين ترتبه على الظهار فتأمل ذلك فان الجهات مختلفة جدا ونحن نقول التحريم والكفارة الكل عقوبة على الكذب في الظهار (وعن الثالث) انه قياس في الاسباب فلا يصح سلمنا صحته لكنه قياس على خلاف النص الصريح من القرآن المخبر عن كونه كذبا والكذب بالضرورة لا يكون في الانشاء واذا كان على خلاف نص القرآن لا يسمع واما قول الفقهاء له صريح وكناية كما قالوه في الطلاق فذلك اشارة الى تفاوت مراتب الكذب فالصريح منه اقبح واشنع فيكون أولى بترتب الاحكام عليه وهذا بخلاف تفرقتهم بين الصريح والكناية في الطلاق فان ذلك يرجع الى تفاوت الدلالة على التحريم فالبايان مختلفان فتأمل ذلك (فان قلت) فقد قالوا ان صريح الظهار وكنايته ينصرف (١) للطلاق بخلاف صريح الطلاق وكنايته

ما قاله ظاهر متجه وجوابه عن الوارد حسن قال وعن الثاني ان ترتب التحريم على الظهار ممنوع الى آخر ما قاله فيه قلت جميع ما قاله محتمل ظاهر قال وعن الثالث انه قياس في الاسباب الى قوله تأمل ذلك قلت ما قاله أيضا ظاهر متجه وما ل الامر فيه الى الاحتجاج بظاهر القرآن وليس له حجة سواء قال (فان قلت) فقد قالوا ان صريح الظهار وكنايته ينصرف للطلاق بخلاف صريح الطلاق وكنايته الى آخر كلامه على المسئلة قلت جميع ما قاله في ذلك ظاهر مستقيم غير انه لقائل أن يقول ان المتبادر الى الفهم عرفا انه انشاء فان ثبت هذا الفرق عن السلف اعنى الصحابة رضى الله تعالى عنهم واتسوى الامر فيه الى القطع تعين تأويل القرآن والابقيت المسئلة محتملة والله أعلم

(١) هكذا في النسخ والظاهر ينصرفان

أصلا ينصرف عنه للطلاق وما ذلك الا نقل العرف للظهار من الاخبار الى الانشاء (٢) غير مسموعة على ان انصرف صريح كل منهما للآخر وكناية كل منهما للآخر وعدم انصرفهما ليس بمتمفق عليهما فقد قال خليل في صريح الظهار ولا ينصرف للطلاق وهل يؤخذ بالطلاق ان نواه مع قيام البينة كانت حرام كظهر أمي أو كأمي تأويلان اه البناني والاحسن ما صلح به ابن عاشر عبارته بقوله ولا ينصرف للطلاق وتؤول بالانصراف لكن يؤخذ بهما في القضاء اه لافادته ان عدم الانصراف مطلقا أرجح (١) مبتدا (٢) خبر

وقد نقل في التوضيح عن المازري أنه المشهور وكذا قال أبو إبراهيم الأعرج المشهور في المذهب ان صريح الظهار لا ينصرف الى الطلاق وان كل كلام له حكم في نفسه لا يصح ان يضمر به غيره كالطلاق فإنه لو أضمر به غيره لم يصح ولم يكن يخرج عن الطلاق اه وتقله هكذا أبو الحسن عن ابن محرز وزاد عنه وكذلك لو حلت بانه وقال أردت بذلك طلاقاً وظهاراً لم يكن ذلك ولا يلزمه الا ما حلف به وهو الجمين بالله تعالى اه بلفظه اه (٣٦) وقوله وان كل كلام الخ اشارة الى القاعدة المشهورة وهو ان كل ما هو صريح في باب

لا ينصرف الى غيره بالنية لان النية أثرها انما هو تخصيص العمومات أو تقييد المطلقات فهي انما تدخل في المحتملات واذا نقلت صريحاً عن غيره فهو نسخ وابطال بالكلية والنسخ لا يكون بالنية ولا يتجه قول ابن يونس وقد قصد الناس في أول الاسلام الطلاق فصرفه الله تعالى الى الظهار بانزال الآية اه لان ذلك ابتداء مشروع ولم يكن تصرفاً في مشروع اذ المتقدم ليس شرعاً انما هو اعتقاد الجاهلية ونحن نتكلم في صريح شرعي يصرف عن بابه بعهد مشروع وعينه ولما قصد أولئك الطلاق لم يتعرضوا لمشروع لان الشرع جاء بعد ذلك بنزول الآية فليس هذا من هذا الباب قال الامير في شرح مجموعته وعلى تأويل عدم الانصراف يخص به قولهم في الطلاق وان نواه بأى كلام لم اه وقال في ضوء شموعه والتأويل بالانصراف نظر

لا ينصرف للظهار فدل على ان ثم أصلاً ينصرف عنه الى الطلاق وما ذلك الاصل الا لتقل العرف في الذي نقل الظهار من الاخبار الى الانشاء وهذا هو ظاهر قولهم يفهم عنهم ذلك في الظهار كما يفهم في الطلاق (قلت) النقل في هذا الموضوع مختلف قال ابن يونس اذا نوى بالظهار الطلاق فهو ظهار دون الطلاق وقد قصد الناس في أول الاسلام الطلاق فصرفه الله تعالى الى الظهار بانزال الآية قال محمد انما هو فيمن سعى الظهر عند مالك والافيزمه مانوى وان لم ينو ظهاراً ولا ينوى عند عبد الملك من شبه بالاجنبية وان نوى الظهار قال ابن القاسم تحريم ذوات المحارم متأبد فلا يكون التشبيه به أضعف من الاجنبية وقال أبو الطاهر ان عرى لفظ الظهار عن النية جرى على الخلاف في انعقاد الجمين بغير نية أما ان شبه بمحرمة لا على التأييد وذكر الظهر فهل يكون طلاقاً فصراً للظهار على مورد أو ظهاراً قياساً على ذوات الارحام قولان وان لم يذكر الظهر فاربعة أقوال ظهار وان أراد الطلاق وعكسه وظهار الأأن يريد الطلاق فيكون طلاقاً وعكسه وفي الجواهر ان نوى بالصرح الطلاق فعن ابن القاسم يكون طلاقاً ثلاثاً ولا ينوى في أقل من ذلك وقال سحنون بنوى واما الكناية الظاهرة فظهار الأأن يريد التحريم فتحرم ولا يقبل قوله لم أرد ظهاراً ولا طلاقاً لاجل الظهور والكناية الخفية ظهار ان أرادها والا فلا قال ابن يونس قال مالك ان نوى بقوله أنت كلى أو مثل أى أو أنت اى الطلاق واحدة فهي البتة وان لم تكن له نية فظهار وقال الاميرى كنيات الظهار تنصرف للطلاق لانه أقوى منه وكنيات الطلاق لا تنصرف للظهار لضعفه لانه تحريم ينحل بالكفارة وقال محمد لا ينصرف الظهار في الامة إلا ان يكون ينصرف في الزوجة الى الطلاق وقال في الجلاب لا ينصرف صريح الطلاق وكناياته بالنية الى الظهار ولا ينصرف صريح الظهار بالنية الى الطلاق وتنصرف كنيات الظهار بالنية الى الطلاق فهذه نصوص القوم كما ترى أما قول ابن يونس اذا نوى بالظهار الطلاق يكون ظهاراً فهو بناء على قاعدة وهي ان كل ما هو صريح في باب لا ينصرف الى غيره بالنية لان النية أثرها انما هو تخصيص العمومات أو تقييد المطلقات فهي انما تدخل في المحتملات واذا نقلت صريحاً عن غيره فهو نسخ وابطال بالكلية والنسخ لا يكون بالنية وأما قوله قد قصد الناس بالظهار الطلاق في أول الاسلام فجهله الله ظهاراً فغير متجه لان ذلك ابتداء مشروع ولم يكن تصرفاً في مشروع والمتقدم ليس شرعاً انما هو اعتقاد الجاهلية ونحن نتكلم في صريح شرعي يصرف عن بابه بعهد مشروع وعينه ولما قصد أولئك الطلاق لم يتعرضوا للمشروع لان الشرع جاء بعد ذلك بنزول الآية فليس هذا من هذا الباب وقول أبي الطاهر ان عرى لفظ الظهار من النية جرى على الخلاف في انعقاد الجمين بغير نية يريد بالنية هنا الكلام النفساني أى يتكلم بكلامه النفساني في نفسه كما يتكلم بلسانه وأما قوله ان لم يذكر الظهر من الاجنبية فاقوال أربعة (أحدها) انه ظهار وان أراد الطلاق وعكسه فهما بناء على قر به من الصراحة فلا ينصرف للطلاق أو طلاقاً لانه شأن الاجنبية فانها لا تحرم الا بالطلاق وهذه الملاحظة هي التي توجب القولين الآخر بن غيرها انه قدم النية على اللفظ لضعف اللفظ بعدم ذكر الظهر فعدمت

الصراحة

الى ان قاعدة ما كان صريحاً في باب الخ ليست كلية ولا متفعلها فقد قال عبد الباقي الامامو اعليه أى من اعمال صريح العتق بالطلاق ومعلوم ان أكثر قواعد الفقه أغلبية اه من موضعين بتصرف ما توضيح وقال عبد الباقي في صريح الطلاق

وكنايته عند قول خليل في باب الظهار ولزم أى للظهار بأى كلام نواه به مانصه قال أحمد المصنف شامل لما اذا أراد به صريح الطلاق أو كنياته الظاهرة وقال بعض من تكلم على المدونة انه لا يلزمه بالكناية الظاهرة اه واذا لم يلزم بها فاجرى الصريح كما انه لا يلزم الطلاق

بصريح الظهار على ما تقدم اه أي في قوله وهل يؤخذ بالطلاق معه الخ اه البناني ومراد أحد ببعض من تكلم على المدونة هو الوانوغى
في حاشيته عليها جعل الكناية كالصريح نقله عنه في تكميل التقييد وسماه وما ذكره من عدم لزومه بصريح الطلاق هو الذي تقدم عند
قوله ولا ينصرف للطلاق الخ عن أبي إبراهيم وذكر ابن رشد في المقدمات ان مذهب ابن القاسم ان الرجل اذا قال لامرأته انت طالق وقال
أردت بذلك الظهار أزم الظهار بما أقر به من نيته والطلاق بما ظهر (٣٧) من لفظه اه نقله الخطاب عند قوله ولا

ينصرف للطلاق اه قات
فالقول بعدم انصراف
صريح الطلاق له نظر
للقاعدة وعليه فيخصص
به قسوله في الظهار وان
نواه بأى كلام لزم والقول
بالانصراف نظر الى كونها
أغلبية لا كلية فاستثناه منها
ويلزمه القول بانصراف
كناية الطلاق الظاهرة له
بالاولى وقبول الوانوغى
بعدم انصرافها له نظر الى
انها بالظهور قسر بت من
الصراحة فتنبه وقال أبو
الظاهر في كفاية الظهار
ان عرى لفظ الظهار عن
النية جرى على الخلاف
في انعقاد اليمين بغير نية اما
ان يشبه بمحرمة لا على
التأيد وذكر الظاهر فهل
يكون الطلاق قصرا للظهار
على مورده وظهارا قياسا
على ذوات الارحام قولان
وان لم يذ كر الظاهر فاربعة
أقوال ظهار وان أراد
الطلاق وعكسه وظهار الا
ان أريد الطلاق فيكون
طلاقا وعكسه اه ومراده
بالنية في قوله ان عرى الخ

الصراحة فعملت النية واما قول ابن القاسم ينوى في الصريح ويكون طلاقا ثلاثا فبناء منه على ان الظهار
تحريم ومن الفاظ الطلاق الثلاث عنده انت حرام وهو عنده يلزم به الثلاث ولا ينوى فيه وهو ضعيف
على ما يأتي تقريره وهذا أشد منه ضعفا لان المدرك هنالك انما هو الوضع العرفي وان العادة اقتضت
انهم انما يستعملون الحرام في الثلاث وأما ههنا فليس ثم عادة في استعمال الظهار في الثلاث واذا
اتقى الوضع العادى انتفت الصراحة المانعة من اعمال النية فالتسوية بين البابين باطلة والصواب
قول سحنون وقبول نيته فيما أراده من الطلاق وهاتان الروايتان خلاف المذهب الذي عليه الفتيا
ومشهور قول ابن القاسم والمنقول عن مالك انه لا ينصرف للطلاق بالنية شئ على القاعدة المتقدمة وأما
قول مالك ان نوى بقوله انت كفى الطلاق واحدة فهي البتة يرد الثلاث فبناء على لفظ التحريم
وانه موضوع للثلاث وقد تقدم ضعفه وأما قول الابهرى وابن الجلاب ان كناية الاضعف تنصرف
للاقوى من غير عكس فضعيف لان النية ليس من شرطها ان تنقل للاقوى بل من شأنها النقل للاضعف
والاقوى ألا ترى انها تخصص العموم وثبوتها أقوى لعموم الحث فلا يصير محث الا بالبعض وهذه
توسعة وتخفيف وكذلك نقيض المطلق فاذا قال والله لأليس ثوبى ونوى كتنا لا يبر به وقد كان قبل النية
يبر بغيره وهو تضيق ومقتضى النية اعتبار النية في الاقوى والاضعف لقوله عليه الصلاة والسلام انما
الاعمال بالنيات وانما الكل امرى ما نوى ولم يفرق بين الاقوى وغيره فهو لو نوى بالصريح من الطلاق
طلق الولد أو من الوثاق أفادته نيته في الفتوى مطلقا وفي القضاء ان صدقته القرينة مع أن طلق الولد أسقط
عنه الحكم بالكلية والاستقاط بالكلية اخف من النقل عن الطلاق الى الظهار فقد نقلت النية الى الاخف
وعدم الحكم بالكلية اذا تقرر الاقوال والقريب منها للفقهاء والبعيد منه فاقول ليس في قولهم ان
الظهار له صريح وكناية انه انشاء ألا ترى ان القذف فيه الصريح والكناية مع أن صريح القذف انما
هو خبر صرف اجماعا فنقول انه أنتزيت بفلاته ليس انشاء للزنى بل اخبارا عنه اما كاذب أو صادق
ومع ذلك فهو صريح فكذلك ههنا لفظ الظهار خبر وهو صريح في الاخبار عن التشبيه الذي نفاه
الله تعالى وجعله كذباً وزوراً ومن اللفظ ما يشير الى هذا التشبيه من غير تصريح فهو الكناية
كالتعريض في القذف مثل قوله ما أنابز ان ولاى بزانية فهذا آخر البحث في هذه المسألة ولم أر أحدا
في المذهب تعرض لها على هذا الوجه بل ظاهر كلامهم ان الظهار انشاء كالطلاق والله أعلم بمرادهم غير
ان الذى تقضيه القواعد أوضحته لك غاية الايضاح ❖ المسألة الثانية ❖ اذا قال لامرأته أنت طالق
ولا نية له المتبادر الى الافهام في بادية الرأى انه يلزمه الطلاق بالوضع اللغوى وان صريح الطلاق
قال شهاب الدين (المسألة الثانية اذا قال لامرأته أنت طالق ولا نية له المتبادر الى الفهم في بادية الرأى
انه يلزمه الطلاق بالوضع اللغوى وان صريح الطلاق

الكلام النفساني أى يتكلم بكلامه النفساني في نفسه كما يتكلم بلسانه والقول بأنه اذا لم يذ كر الظاهر من الاجنبية وان أراد الطلاق بناء على
قربه من الصراحة فلا ينصرف للطلاق وعكسه لان الطلاق شأن الاجنبية فانها لا تحرم الا بالطلاق وهذه الملاحظة هي التي توجب القولين
الاخرين غير انه قدم النية على اللفظ لضعف اللفظ بعدم ذكر الظاهر فقدمت الصراحة فعملت النية والله سبحانه وتعالى أعلم
❖ المسألة الثانية ❖ صريح الطلاق لفظه وما اشتق منه كطلقت وطالق أو مطلقه بفتح الطاء واللام المشددة لاما كان فيه الحر وف الثلاثة

لطاء واللام والقاف وان افتضاه كلام الفقهاء لشموله الاطلاق وما اشتق منه كمنطلقة ومطوقة وهي مشكل كما في التوضيح عن القرافي لان الاطلاق وان وافق لفظ الطلاق في تلك المادة الا انه لغة بمعنى السير لا بمعنى ازالة العصمة النكاح بخلاف الطلاق فلزم الطلاق منتف عن الاطلاق بلغايرة حقيقة الطلاق لحقيقة الاطلاق فاذا قال القائل أنت طالق فهو اما اخبار عن زوال العصمة أو انشاءه واذا قال أنت منطلقة فهو اخبار عن المسير (٣٨) ويسوغ استعماله انشاء للامر به ان قلنا ان استعمال الالفاظ الخبرية في الانشاء

قياس والافتسوف ذلك على السماع والمتبادر الى الفهم في بادي الرأي ان هذا الصريح يفيد الطلاق بالوضع بخلاف الكناية وهو وان أمكن توجهه بأن الطلاق وازالة العصمة ليس أمرا مختصا بالشرعية بل للعرب كانت تنكح وتطلق وقد كانت تطلق بالظهار ولفظ الطلاق معروف عند العرب قبل البعثة فتكون ازالة العصمة

يفيد الطلاق بالوضع اللغوي بخلاف الكنايات وليس كذلك بل انما يفيد ذلك بالوضع العرفي وهذا اللفظ انما وضع لغة للخبر عن كونها طاقا وهو لو أخبر عن كونها طاقا لم يلزمه طلاق قصد الكذب والصدق الا ترى أنه لو تقدم طلاقها فستل عنها هل هي مطلقة أو باقية في العصمة فقال هي طالق جوابا لهذا السؤال لم يلزمه بهذا المطلقة ثابته وان كانت رجعية في العدة وانما يلزم الطلاق بقوله أنت طالق بالانشاء الذي هو وضع عرفي لا لغوي الا ترى أن افظ الطلاق الطاء واللام والقاف موضوعة في اللغة لازمة مطلق القيد يقال لفظ مطلق ووجه طلق وحلال طلق واطلق فلان من الحبس وانطلقت بطنه وازالة (٣) قيد العصمة أحد أنواع القيد فكان ينبغي اذا أتى اللفظ الدال على ازالة القيد العام المطلق أن يزول الخاص كما اذا زال الحيوان زال الانسان ومع ذلك فقد فرق الفقهاء بين قوله أنت طالق وبين قوله أنت منطلقة وأزمو بالاول الطلاق من غيرية ولم يلزموا بالثاني الا بالنية ولم يكتفوا بالوضع الاول وما ذلك إلا لأن لفظ طالق نقل للانشاء ولم ينقل منطلقة له فلواتفق زمان ينعكس الحال فيه ويصير منطلقة موضوعا للانشاء وطاق مهجورا لا يستعمل الاعلى الندرة لم يلزمه الطلاق بطلاق الا بالنية والزمنه بمنطلقة بغير نية

يفيد الطلاق بالوضع اللغوي بخلاف الكناية وليس كذلك بل انما يفيد ذلك بالوضع العرفي وهذا اللفظ انما وضع لغة للخبر عن كونها طاقا وهو اذا أخبر عن كونها طاقا لم يلزمه طلاق قصد الكذب والصدق الا ترى أنه لو تقدم طلاقها فستل عنها هل هي مطلقة أو باقية في العصمة فقال هي طالق جوابا لهذا السؤال لم يلزمه به بطلقة ثابته وان كانت رجعية في العدة وانما يلزم الطلاق بقوله أنت طالق بالانشاء الذي هو وضع عرفي لا لغوي الا ترى ان لفظ الطاء واللام والقاف موضوعة في اللغة لازمة مطلق القيد يقال لفظ مطلق ووجه طلق وحلال طلق واطلق فلان من الحبس وانطلق بطنه وازالة قيد العصمة أحد أنواع القيد فكان ينبغي اذا أتى اللفظ الدال على ازالة القيد العام المطلق ان يزول الخاص كما اذا زال الحيوان زال الانسان ومع ذلك فقد فرق الفقهاء بين قوله أنت طالق وبين قوله أنت منطلقة فلزموا بالاول الطلاق من غيرية ولم يلزموا بالثاني الا بالنية ولم يكتفوا بالوضع) قلت لانسلم له ان قول القائل لامر أنه أنت طالق عبارة عن ازالة مطلق القيد بل الظاهر من اللغة انه لفظ موضوع فيها لازمة قيد عصمة النكاح ولا اخبار عن ذلك وما استدل به من أن لفظ الطاء واللام والقاف موضوعة في اللغة لازمة مطلق القيد لا يسلم أيضا وهو دعوى وذلك هو المسمى عند النحاة بالاشتقاق الكبير وليس بالقوى عند المحققين وما قاله من ان لفظاً أنت طالق دلالة على انشاء ازالة قيد العصمة عرفية لا لغوية يتجهل بحجج دعوى المجاز على دعوى الاشتراك قال (وما ذلك إلا ان لفظ طالق نقل للانشاء ولم ينقل منطلقة له فلواتفق زمان ينعكس الحال فيه وتصور منطلقة موضوعة للانشاء وطاق لا يستعمل الاعلى الندرة لم يلزمه الطلاق بطلاق الا بالنية والزمنه بمنطلقة بغير نية

بالوضع اللغوي السابق على الشرعية لا بأمر يتجدد بعد الشرعية الا ان الحق انه يفيد ذلك بالوضع العرفي لوجوه (الوجه الاول) رجحان دعوى المجاز على دعوى الاشتراك (الوجه الثاني) ان هذا اللفظ انما وضع لغة للخبر عن كونها طاقا وهو اذا أخبر عن كونها طاقا لم يلزمه طلاق قصد الكذب أو الصدق إلا ترى أنه لو تقدم طلاقها فستل عنها هل هي مطلقة أو باقية في العصمة فقال هي طالق جوابا لهذا السؤال لم

(٣) لصواب اسقاط لفظ ازالة

يلزمه به بطلقة ثابته وان كانت رجعية في العدة وانما يلزم الطلاق بقوله أنت طالق بالانشاء الذي هو وضع عرفي لا لغوي (الوجه الثالث) أنا وان سلمنا ان الطلاق وازالة العصمة كانا معاومين قبل البعثة النبوية عند العرب الا اننا نقول الانشاءات عند العرب أيضا تتقدم على الشرع وتكون عرفية اما أول فلان العوائد قد تحدث مع طول الايام بعث الله نبيا م لا فالجاهلية تحدث لها عوائد كما تحدث لنا واما ثانيا فلان العرب كانت تستعمل قبل البعثة الراوي بقول البحر والقائط والحلام مع ذلك قد نص أئمة اللغة على انها

عكس

محازات لغوية وحقائق عرفية فلا تنافي بين قولنا الطلاق انشاء عرفي وبين كونه في الجاهلية قبل الاسلام وانما القصد ان يعلم ان لفظ الطلاق انما زال العصمة بغير الوضع اللغوي بل بالوضع العرفي وانما هو مجاز عن اللغة لاحقيقة ومن قبيل لفظ الطلاق في كونه مجاز عن اللغة لاحقيقة بناء على رجحان المجاز على الاشتراك عقود المعاوضات والقسم كانت العرب في الجاهلية يتداولونها انشاءت وألفاظا عرفية منقولة فالعرف يتبدل من اللغة كما يتبدل من عرف آخر قبله والزام (٣٩) العقود من الطلاق وغيره ينبنى في الفتوى

على نية المتكلم أو على عرفه لا على اللغة ولا على عرف غيره وفي القضاء لمنازعة غيره له انما ينبنى على عرفه لا على نيته لاحتمال كذبه فيما يدعيه من النية فالحكم مترتب على العرف سواء كان ذلك العرف ناقلا عن اللغة أم عن عرف سابق عليه ناقل عن اللغة وبالجملة فالاعتبار بالاستعمال التجاري في زمن وقوع العقد فان كان لغة جرى الحكم بحسبه وان كان عرفا ناسخا لها أو لعرف ناسخ لها فكذاك والله أعلم ﴿المسئلة الثالثة﴾ الاصل والقاعدة المعتمدة في العقود كلها انما هي النية والقصد مع اللفظ المشعر بذلك أو بما يقوم مقامه من اشارة وشبهها ثم اللفظ اما ان لا يشعر بالمقصود لغة ولا عرفا فلا بد من التنوية في الفتوى والقضاء معا واما ان يشعر بالمقصود لغة أو عرفا والعرف لغوي وشرعي ووقتي حادث فيحمل في القضاء دون

عكس ما نحن عليه اليوم فاعلمنا ان لفظ الطلاق لم يوجب ازالة العصمة بالوضع اللغوي بل بالعرف الانشائي (فان قلت) ليس الطلاق وازالة العصمة أمرا اختص به بالشريعة بل العرب كانت تنكح وتطلق وقد كانت تطلق بالظهار ولفظ الطلاق معروف عند العرب قبل البعثة فكيف ازالة العصمة بالوضع اللغوي السابق على الشريعة لا يامر بتجدد بعد الشريعة (قلت) مسلم أن الطلاق وازالة العصمة كانا معلومين قبل البعثة النبوية عند العرب والانشاءت عند العرب أيضا تتقدم على الشريعة وتكون عرفية الا ترى أن الر وايقه والبحر والغائط والخلأ ألفاظ كانت العرب تستعملها قبل البعثة ومع ذلك فقد نص أئمة اللغة على أنها محازات لغوية وحقائق عرفية فان العوائد قد تحدث مع طول الايام بعث الله نبينا أما لا فالجاهلية تحدث لها عوائد كما يحدث لنا ومن هذا عقود المعاوضات كما نويتها ولونها انشاءت وألفاظ عرفية منقولة ومن ذلك القسم انشاء عرفي وهو متقدم في الجاهلية فلا تنافي بين قولنا الطلاق انشاء عرفي وبين كونه في الجاهلية قبل الاسلام وانما القصد ان يعلم ان لفظ الطلاق انما زال العصمة بغير الوضع اللغوي بل بالوضع العرفي وانما هو مجاز عن اللغة لاحقيقة وفائدة الفرق انه انما يفيد زال العصمة بالعرف والعوائد وانما مدرك افادته كذلك لتنتهنا معها كيف تنقلت لانها المدرك واذا كان الموجب هو الوضع اللغوي وجب الثبوت معه والزام الطلاق به حتى تطرأ إعادة ناسخة لاقتضاء ذلك فيكون اللزوم هو الاصل حتى يطرأ الناسخ المبطل واذا قلنا انها توجب بالعادة كان الاصل هو عدم اللزوم

عكس ما نحن عليه اليوم فاعلمنا ان لفظ الطلاق لم يوجب ازالة العصمة بالوضع اللغوي بل بالعرف الانشائي (قلت) كلامه هذا مبني على دعوى اتحاد معنى كل لفظ تصرف من الطاء واللام والقاف وهي غير مسلمة كما سبق قال فان قلت الى قوله في آخر الجواب وانه مجاز عن اللغة لاحقيقة قلت جميع ما قاله في ذلك ظاهر صحيح وما قاله في أثناء الفصل من ان الفاظ عقود المعاوضات عرفية منقولة مبني على رجحان المجاز على الاشتراك كما سبق قال (وفائدة الفرق انه اذا كان يفيد ازالة قيد العصمة بالعرف والعوائد وانما مدرك افادته كذلك بتتقاهما معها كيف تنقلت لانها المدرك واذا كان الموجب هو الوضع اللغوي وجب الثبوت معه والزام الطلاق به حتى يطرأ الناسخ المبطل) قلت ما قاله هنا ليس بصحيح فانه كما يتبدل العرف من العرف كذلك يتبدل العرف من اللغة والزام العقود من الطلاق وغيره مبني على نية المتكلم أو على عرفه لا على اللغة ولا على عرف غيره هذا فيما يرجع الى الفتوى واما ما يرجع الى الحكم فامر آخر لمنازعة غيره له فانما يحكم بعرفه لا بنيته لاحتمال كذبه فيما يدعيه من النية فالحكم مترتب على العرف سواء كان ذلك العرف ناقلا عن اللغة أم عن عرف سابق عليه ناقل عن اللغة وعلى الجملة فالاعتبار بالاستعمال التجاري في زمن وقوع العقد فان كان لغة جرى الحكم بحسبه وان كان عرفا ناسخا لها أو لعرف ناسخ لها وكذلك هذا ان لم يرد ما رأته فان لفظه فيه احتمال قال شهاب الدين (واذا قلنا انها توجب بالعادة كان الاصل هو عدم اللزوم

تنوية على ما يشعر به من عرفي ووقتي فشرعي فعرفي لغوي فالغوي أصلي وفي الفتوى على التنوية فالعرف الوقتي فالشرعي فالعرف اللغوي فاللغوي الاصل فان اجتمع في اللفظ الاصل والعرفي والشرعي والوقتي فالمعتبر الوقتي في القضاء والفتوى فاذا تقرر ذلك فالفاظ التي ذكر الفقهاء ان المراد بها مطلق الطلاق أو مقيدة لا تخول من ان تكون ارادة ذلك بها باللغة أو بعرف اللغة أو بعرف الشرع أو بعرف حادث بعد فان كانت لغوية أو عرفية فالذي يقتضيه النظر انها محمولة على مقتضاها في كل زمان وبكل مكان ومستند ذلك ان كل لفظ

ورد علينا من جهة الشارع فانحمله على عمره أو على اللغة أو عرفها وان كانت عرفية بعرف حادث فهذا هي التي ينتقل الحكم بها بالتقال
 العرف كبتة وحبلك على غار بك قال مالك ومن وافقه من العلماء يلزم القائل ذلك الثلاث ولا ينوي دخل أو لا بناء على ان اللفظ نقله عرف
 ذلك الوقت الى العدد المعين وهو الثلاث حتى صار من أسماء الاعداد والمجاز لا يدخل في النصوص كأسماء العدد بل في الظواهر كأسماء الاجناس
 وصيغ العموم وهذه قاعدة لغوية (٤٠) وكل لفظ لا يجوز دخوله المجاز فيه لا يؤثر النية في صرفه عن موضوعه وهذه قاعدة

شرعية مجدية بنيت على
 الاولى وقال الشافعي وأبو
 حنيفة في حبلك على غار بك
 ان نوى الثلاث لزمه الثلاث
 أو واحدة فواحدة بآئنة
 وقال ابن حنبل يقع الطلاق
 بالبتة والبتلة وحبلك على
 غار بك بغير نية لشهرتها
 ويلزم بحبلك على غار بك
 الثلاث وقال ابن العربي من
 أصحابنا في كتاب القبس
 له الصحيح ان حبلك على
 غار بك والبائن والخلي
 والبرية والبتة والبتة واحدة
 ولا تزيد على قولك أنت

طاق وفي الرمذي عن
 ابن كنانة عن أبيه عن
 جده قال أتيت النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم فقلت يا رسول
 الله اني طلقت امرأتى البتة
 فقال ما أردت فقلت واحدة
 فقال هي ما أردت فردها
 الى (قلت) قال الامير في
 ضوء الشموع وقد تعارف
 الآن حبلك على غار بك في
 مطلق الاهمال حتى يخاطب
 الرجل ابنه مثلا انتهى أي
 فعليه يكون كالكناية
 الخفية يجري على قولهم

من قبل اللغة حتى ثبت للزوم من جهة العرف كما في منطلقة ليس فيه الا مجرد اللغة فلا جرم لا يزال ينفي
 عنه الزوم حتى يتحقق النقل العرفي ويظهر أثر هذا الفرق فيما يتنازع فيه من ألفاظ الطلاق صريحا
 أو كناية فيكون الحق في صورة النزاع هو عدم الزوم حتى يشبه النقل العرفي فلا يلزمه طلاق بخلاف ما
 لو قلنا باللغة كان الحق في المتنازع فيه هو الزوم حتى ثبت النسخ وهذا فرق عظيم وأثر عظيم يحتاج
 اليه الفقيه فيما يعرض له من الالفاظ (المسألة الثالثة) وقع في المذهب لما لك رحمه الله ولا صحابه
 في كتاب التهذيب وغيره ان قول القائل حبلك على غار بك قال فيها مالك يلزمه الطلاق الثلاث ولا
 تقبل نيته ان أراد أقل منها واخلية وبرية وبآئنة قال مني أو منك أو لم يقل أو أبنتك أو رددت قال ابن
 عبد العزيز ثلاث في المدخول بها ولا ينوي في أقل منها وينوي في غير المدخول بها في طلاقه كما ذكر فان لم
 ينو في ثلاث وقال ببيعة الخلية والبرية والبائن ثلاث في المدخول بها واحدة في غير المدخول بها قال
 ابن القاسم وأما قوله أنامنك بائن أو أنت مني بآئنة فلا ينوي قبل الدخول ولا بعده بل يلزمه الثلاث وإذا
 قال في الخلية والبرية والبائن لم أرد طلاقا فان تقدم من كلامه ما يكون هذا جوا بالصدق والافلا فهذا
 كله نقل التهذيب وقال الشافعي النية نافعة فيما ينوي به من عدد وقال أبو حنيفة ان نوى الثلاث لزمه الثلاث
 أو واحدة فواحدة بآئنة وكذلك قولها في حبلك على غار بك وقال ابن حنبل يقع الطلاق بالخلية
 والبرية والبائن وحبلك على غار بك والحقى باهلك والبتة والبتة بغير نية لشهرتها يلزم بالخلية والبرية

من قبل اللغة حتى ثبت للزوم من جهة العرف كما في منطلقة ليس فيها الا مجرد اللغة فلا جرم لا يزال
 ينفي عنه الزوم حتى يتحقق النقل العرفي ويظهر أثر هذا الفرق فيما يتنازع فيه من الفاظ الطلاق
 صريحا أو كناية فيكون الحق في صورة النزاع هو عدم الزوم حتى يشبه النقل العرفي فلا يلزم
 طلاق بخلاف ما لو قلنا باللغة كان الحق في المتنازع فيه هو الزوم حتى ثبت النسخ وهذا فرق عظيم وأثر
 عظيم يحتاج اليه الفقيه فيما يعرض له من الالفاظ (قلت قوله ذلك وتمثله بقوله كما في منطلقة ليس فيه
 الا مجرد اللغة كل ذلك مبني على دعواه ان كل لفظا نصرف من مادة الطاء واللام والقاف فهو دال على
 ازالة مطلق القيد وليس ذلك بمسلم ولا صحيح بل لفظه طاق وان كانت من تلك المادة هي دالة على
 ازالة عصمة النكاح لغة ولفظة منطلقة وان كانت من تلك المادة أيضا فهي دالة على المسير وهم معنيان
 متغايران فلم ينتفزا وم الطلاق عن لفظه منطلقة لانها ليس فيها الا مجرد اللغة بل اتنى لمغايرة حقيقة
 الطلاق لحقيقة الانطلاق فاذا قال القائل انت طالق فهو اما اخبار عن زوال العصمة أو انشاء له واذا قال أنت
 منطلقة فهو اخبار عن المسير ويسوغ استعماله انشاء لا مره ان قلنا بان استعمال الالفاظ الخبرية في
 الانشاء قياس والافتيقف ذلك على السماع قال شهاب الذين (المسألة الثالثة) وقع لما لك رحمه الله
 في المذهب ولا صحابه في كتاب التهذيب وغيره ان قول القائل حبلك على غار بك الى منتهى قول الامام
 وعلى هذه القاعدة تتخرج الفتاوى في الالفاظ (قلت) جميع ذلك نقل لا كلام فيه

وان قصده بأى كلام لزم كاستقنى فلا يحل لاحد الآن ان يقضى فيه بالطلاق من غير نية الا اذا تجد بذلك عرف
 وكحرام قال ابن عبد الحكم لاشيء على قائله اذا كان في بلد لا يريدون الطلاق وقال ابن القاسم ان أراد بقوله أنت حرام الكذب بالاخبار عن
 كونها حراما وهي حلال حرمت ولا ينوي وقال صاحب الاستدكار في الحرام أحد عشر قولاً (١) قال مالك يلزمه الثلاث في المدخول بها وينوي
 في غيرها (٢) وقال الشافعي لا يلزمه شيء حتى ينوي واحدة فتكون رجعية وان نوى تحريمها بغير طلاق لزمه كفارة يمين ولا يكون موليا

(٣) وقال أبو حنيفة إن نوى الطلاق فواحدة وإن نوى اثنتين أو الثلاث فواحدة بائنة وإن لم ينو فكفارة يمين وهو مول وإن نوى الكذب فليس بشيء (٤) وقال سفيان إن نوى واحدة فبائنة أو الثلاث فالثلاث أو يميناً فيمين ولا فرقة ولا يمين بكذبة لاشئ فيها* (٥) وقال الأوزاعي له مانوى والافيمين تكفر* (٦) وقال اسحاق كفارة الظهار ولا يطؤها حتى يكفر (٧) وقيل يمين يكفرها ما يكفر اليمين لقول الله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك إلى قوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وكان عليه الصلاة (٨١) والسلام قد حرم سرية مارية النبي لم تحرم ما أحل الله لك إلى قوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وكان عليه الصلاة (٨١) والسلام قد حرم سرية مارية

(٨) وقال الشعبي تحريم المرأة

كتحريم المال لاشئ وفيه

أى إلا الاستغفار لقوله تعالى

يا أيها الذين آمنوا اتقوا

طيبات ما أحل الله لكم

(٩) وقيل واحدة بائنة (١٠)

وقال سعيد بن جبيرة

وقال ابن عباس يمين

مغلظة (قلت) وقال الأمير

في شرح المجموع وضوء

الشموع شيخنا سمعت

مسند المشايخ ورأيت في

القول من الكتاب العمل

بالمغرب جرى في الحرام

بطلقة بائنة وقد نقله البناي

وأشار إليه في نظم العمل

الفاسي كما في كنون بقوله

وطلقة بائنة في التحريم*

وحلف به لعرف الاقليم

لكنه ربما خالف عرف

صرفانه شاع في ألسنتهم

الحرام ومجمع للثلاث (وهنا

مهمة) وهو انه قد يقع على

الشخص الحرام فيراجعها

على مذهب الشافعي ثم يطلقها

ثلاثاً فيفتيه بعض المالكية

بعدم لزوم الثلاث بناء على

ان الحرام طلقة بائنة والبائن

لا يرتد عليه طلاق

والحرام والحقى باهلك وحبلك على غار بك ولا سبيل لى عليك وأنت على حرام واذهي فتر ورجى وغطى شعرك وانت حرة الثلاث قال أبو حنيفة في ذلك كله واحدة بائنة قال ابن العربي من أصح ابنا في كتاب القبس له الصحيح ان حبلك على غار بك والبائن والخلية والبرية والبثلة والبنة واحدة ولا تز يد على قولك أنت طالق وفي الترمذي عن ابن كنانة عن أبيه عن جده قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني طلقت امرأتى البنة فقال ما أردت فقلت واحدة فقال هي ما أردت فردها اليه قال ابن يونس قال ابن القاسم ان قال وهبت لك صدقك يلزمه البنة ولا ينوي وقال مالك في الكتاب اذا قال بائن منى أو برى أو خلية لا يصدق في عدم ارادته الطلاق الا بقرينة تصدقه واذا قل كل حلال على حرام تحريم عليه أزواجه نواهن أم لا الا ان يخرجهن بنيته أو بلفظه ولا يحرم عليه غيرهن قال ابن يونس قال أصبغ الحلال على حرام أو حرام على ما أحله الله أو كل ما تقلب اليه حرام كله تحريم وقال ابن عبد الحكم في حرام لاشئ عليه اذا كان في بلد لا ير يدون به الطلاق وقال ابن القاسم ان أراد بقوله أنت حرام الكذب بالاخبار عن كونها حراماً وهي حلال حرمت ولا ينوي قال صاحب الاستذكار في الحرام أحد عشر قولاً قال مالك يلزمه الثلاث في المدخول بها ونوى في غير المدخول بها وقال الشافعي لا يلزمه شئ حتى ينوي واحدة فتكون رجعية وإن نوى تحريمها بغير طلاق لزمه كفارة يمين ولا يكون مولياً وقال أبو حنيفة إن نوى الطلاق فواحدة وإن نوى اثنتين أو الثلاث فواحدة بائنة وإن لم ينو فكفارة يمين وهو مول وإن نوى الكذب فليس بشئ وقال سفيان إن نوى واحدة فبائنة أو الثلاث فالثلاث أو يميناً فيمين (١) ولا فرقة ولا يمين بكذبة لاشئ فيها وقال الأوزاعي له مانوى والافيمين تكفر وقال اسحاق كفارة الظهار ولا يطؤها حتى يكفر وقيل يمين يكفرها ما يكفر اليمين لقول الله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك إلى قوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وكان عليه السلام قد حرم سرية مارية وقال الشعبي تحريم المرأة كتحريم المال لاشئ وفيه لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا طيبات ما أحل الله لكم وقيل واحدة بائنة وقال سعيد بن جبيرة عقوبة وقال ابن عباس يمين مغلظة وفي الجواهر المشهور لزوم الثلاث ونوى في غير المدخول بها وقال عبد الملك لا ينوي وقال ابن عبد الحكم ينوي واحدة في غير المدخول بها وعن مالك واحدة بائنة وإن كانت مدخولاً بها قال الامام أبو عبد الله المازري وأصل اختلاف الأصحاب في الألفاظ ان اللفظ ان تضمن الينونة والعدد نحو أنت طالق ثلاثاً لزم الثلاث ولا ينوي اتفاقاً في المدخول بها وغير المدخول بها أو يدل على الينونة فقط فينظر هل تمكن الينونة بالواحدة أو تتوفر على الثلاث اذ لم تكن معارضة فيه خلاف أو يدل على عدد غالباً ويستعمل في غيره نادراً فيحمل على الغالب عند عدم التنية وعلى النادر مع وجودها في الفتوى وإن تساوى الاستعمال أو تقارب قبلت نيته في الفتوى والقضاء فإن

(١) هكذا بالنصب في جميع النسخ والراجع الرفيع

(٦ - الفروق - ل) فيجدله عليها عقداً وهذا خطأ فإنه لما راجعها على مذهب الشافعي صار معها في نكاح مختلف فيه والطلاق يلحق في المختلف فيه بل ولو لم يراجعها وعاشرهما معاشرة الا زواج فالقواعد تقتضي حقوق الطلاق مراعاة لقول الشافعي انه رجعي مع قول بعض الأئمة كما خلفية ان الجماع يكون رجعة من غير نية الرجعة وهو قول عندنا أيضاً كيف وهناك من يقول الحرام لا يخرجها عن عصمتها غايته يستغفر الله تعالى ولا شئ عليه كما تقدم ونعوذ بالله تعالى من رقة الدين اه بزيادة وبالجملة فأصل اختلاف

الاصحاب في ألفاظ الطلاق كما قال المازري ان اللفظ ان تضمن البيئونة والعدد نحو اثنان ثلاث ولا ينوي اتفاقا في المدخول بها وغيرها لا يصدق في انه قصد أقل من الثلاث فيهما لا في القضاء ولا في الفتوى نعم يصدق قوله انه اراد انها طلقت ثلاث مرات من الولد في الفتوى دون القضاء نظرا للقاعدتين اللغوية والشرعية السابقتين فقبلاوا النية في رفع الطلاق بجملمته اتحو يله جنس آخر فنظر الجواز دخول المجاز في أسماء الاجناس (٤٢) لانها من الظواهر ولم يقبلوها في رفع بعض الطلاق نظرا لسكون أسماء الاعداد

نصوصا لا يدخل فيها المجاز وان كان الظاهر في بادي الرأي بطلان ذلك وان النية اذا قبلت في رفع السكك فأولى ان تقبل في رفع البعض وان لم يدل الاعلى البيئونة نظر هل يمكن البيئونة بالواحدة أو تتوقف على الثلاث اذالم تكن معارضة فيه خلاف أو يدل على عدد غالبا ويستعمل في غيره نادرا فيجمل على الغالب عند عدم النية وعلى النادر مع وجودها في الفتوى وان تساوى الاستعمال أو تقارب قبلت نيته مع الفتوى والقضاء فان عدت النية فليل يحمل على الأقل استصحابا للبراءة الاصلية وقيل على الاكثر احتياطا والمشهور في الحرام انها تدل على البيئونة وانها لا تحصل في المدخول بها الا بالثلاث وفي غيرها بالواحدة ولوكونها غالبية في الثلاث حملت قبل الدخول على الثلاث وينوي في الأقل والقول بعدم البيئونة

عدمت النية فليل يحمل على الأقل استصحابا للبراءة الاصلية وقيل على الاكثر احتياطا والمشهور في الحرام انها تدل على البيئونة وانها لا تحصل في المدخول بها الا بالثلاث وفي غيرها بالواحدة ولوكونها غالبية في الثلاث حملت قبل الدخول على الثلاث وينوي في الأقل والقول بعدم البيئونة بناء على عدم ثبوتها ووضعها للثلاث في العرف كقوله أنت طالق ثلاثا والقول بالواحدة البائنة مطلقا بناء على حصول البيئونة قبل الدخول وبعدها لا تنفذ عددا ونقل عن ابن مسعدة واحدة رجعية بناء على انها كالطلاق قال وعلى هذه القاعدة تتخرج الفتاوى في الالفاظ * قلت معنى التحريم في اللغة المنع فقوله أنت على حرام معناه الاخبار عن كونها ممنوعة فهو كذب لا يلزم فيه الا التوبة في الباطن والتعزير في الظاهر كسائر أنواع الكذب ليس في مقتضاها لغة الا ذلك وكذلك خلية معناه في اللغة الاخبار عن الخلاء وانها فارغة وأمام هي فارغة فلم يتعرض للفظ له وكذلك بان معناه لغة المفارقة في الزمان أو المكان وليس فيه تعرض لزوال العصمة فهي اخبارات صرفة ليس فيها تعرض للطلاق البتة من جهة اللغة فهي اما كاذبة وهو الغالب واما صادقة ان كانت مفارقة له في المكان ولا يلزم بذلك طلاق كالموضح وقال لها أنت في مكان غير مكاني وحبلك على غار بك معناه الاخبار عن كونها حبلها على كتفها واصله ان الانسان اذا كان يرعى بقرة وقصد التوسعة عليها في المرعى ترك حبلها من يده ووضع على غارها وهو كنفها فتنتقل في المرعى كيف شاءت فاذا لم تكن هناك نية كان اخباره عن كون المرأة كذلك كذبا

(قال قلت معنى التحريم في اللغة المنع فقوله أنت على حرام معناه الاخبار عن كونها ممنوعة فهو كذب لا يلزم فيه الا التوبة في الباطن والتعزير في الظاهر كسائر أنواع الكذب ليس في مقتضاها لغة الا ذلك وكذلك خلية معناه في اللغة الاخبار عن الخلاء وانها فارغة وأمام هي فارغة فلم يتعرض للفظ له وكذلك بان معناه المفارقة في الزمان أو المكان وليس فيه تعرض لزوال العصمة فهي اخبارات صرفة ليس فيها تعرض للطلاق البتة من جهة اللغة فهي اما كاذبة وهو الغالب واما صادقة ان كانت مفارقة له في المكان ولا يلزم بذلك طلاق كالموضح وقال لها أنت في مكان غير مكاني وحبلك على غار بك معناه الاخبار عن كونها حبلها على كتفها واصله ان الانسان اذا كان يرعى بقرة وقصد التوسعة عليها في المرعى ترك حبلها من يده ووضع على كتفها فتنتقل في المرعى كيف شاءت فاذا لم تكن هناك نية كان اخباره عن كون المرأة كذلك كذبا) قلت الاصل والقاعدة للعتمدة في العقود كلها انما هو النية والقصد مع اللفظ المشعر بذلك أو ما يقوم مقام اللفظ من اشارة وشبهها ثم اللفظ انما يشعر بالقصد لغة أو عرفا وعلى كلا الوجهين هو محمول على ما يشعر به في القضاء دون تنويه وفي الفتوى هما وأما ما يشعر بالمقصود لغة ولا عرفا فلا بد من التنويه في الفتوى والقضاء معا بعد تقرر ذلك لا تخالو الالفاظ المذكورة بان المراد بها مطلق الطلاق أو مقيد من أن تكون ارادة ذلك بها بالغة أو بعرف اللغة أو بعرف الشرع

بناء على عدم ثبوتها ووضعها للثلاث في العرف كقوله أنت طالق ثلاثا والقول بالواحدة البائنة مطلقا بناء على حصول البيئونة قبل الدخول وبعدها لا تنفذ عددا ونقل عن ابن مسعدة واحدة رجعية بناء على انها كالطلاق قال وعلى هذه القاعدة تتخرج الفتاوى في الالفاظ اه وهو يشير الى أمور * أحدها ان نحو الحرام من الالفاظ التي لم تستعمل في أصل اللغة ولا في عرفها ولا في عرف الشرع في ازالة العصمة اما ان ينقله العرف الحادث الوفي من موضوعه الى البيئونة فقط أو مع العدداً وان

أصل الطلاق فتكون أفادتها ذلك بالعرف لا بالوضع اللغوي * وثانيها ان مجرد الاستعمال من غير تكرار لا يكفي في النقل بل لابد من تكرار الاستعمال بحيث يفهم المنقول اليه بغير قرينة و يكون هو السابق الى الفهم دون غيره وهذا هو المجاز الراجح فقد يتكرر اللفظ في مجازة ولا يكون منقولاً ولا مجازاً راجحاً البتة كاستعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع والبحر في العالم أو في السخى وللضحى أو الشمس أو القمر أو الغزال في جيل الصورة وذلك يتكرر على ألسنة الناس (٤٣) تكراراً كثيراً ومع ذلك التكرار

الذي لا يحصى عدده لم يقل أحد ان هذه الالفاظ صارت منقولة بل لا تحمل عند الاطلاق الاعلى الحقائق اللغوية حتى يدل دليل على انها أرديتها هذه المجازات ولا بد في كل مجاز منها من التهمة والقصد الى استعمال اللفظ فيه فهذا ضابط في النقل لابد منه فاذا أحطت به علمنا ظهورك الحق في هذه الالفاظ وهو ان لا نجد أحداً في زماننا يقول لامرأته عند ارادة تطليقها حبلك على غاربك ولأنت بريئة ولا وهبتك لاهلك بل هذا لم نسمعه قط من اطفالين ولو سمعناه وتكرر ذلك على سمعنا لم نكف ذلك في اعتقادنا ان هذه الالفاظ منقولة كما تقدم تقر به فالمستعمل لهذه الالفاظ ان كان استعماله اياها وليس فيها عرف وقتي بل كانت لغوية وضعاً أو عرفاً أو شرعية لزم حملها على مقتضاها الشرعي فاللغوي العرفي فالاصلي في كل زمان وبكل مكان

وان فصد الاستعارة والمجاز والتشبيه بينها وبين البقرة في انها تصير مطلقاً التصرف لا حجر عليهما من قبل الازواج بسبب زوال العصمة كما تبقى البقرة في مزارعها كذلك فهذا لا يتحقق الا مع النية كسائر المجازات اذا فقدت فيها النية كان اللفظ منصرفاً بالوضع للحقيقة فيصير كذبا وكذلك جميع ما ذكر من الالفاظ فحينئذ انما تصير هذه الالفاظ موجبة لما ذكره مالك رحمه الله بنقل العرف لها في رب أحداه (١) أن ينقلها العرف عن الاخبار الى الانشاء وثانيها أن ينقلها الرتبة أخرى وهي زوال العصمة بالانشاء الذي هو انشاء خاص أخص من مطلق الانشاء لانه لا يلزم من نقلها للانشاء أن تفيد زوال العصمة لان أصل الانشاء أعم من زوال العصمة فقد يصدق بانشاء البيع أو العتق أو غير ذلك والقاعدة أن الدال على الاعم غير دال على الاخص فلا تدل بنقلها الى أصل الانشاء على زوال العصمة بل لابد من نقلها الى خصوصه فتفيد زوال العصمة حينئذ وثالثها أن ينقلها العرف الى الرتبة الخاصة من العدد وهي الثلاث فان زوال العصمة أعم من زوالها بالعدد الثلاث فهذه رتبة ثلاث لابد من نقل العرف اللفظ اليها حتى يفيد الطلاق الثلاث فهذه الرتبة التي أشأها الامام أبو عبد الله المازري رحمه الله بقوله اما أن يكون اللفظ يفيد اليقوتة أو اليقوتة مع العدد أو أصل الطلاق

أو يعرف حادث بعد فاما ان كانت لغوية وضعاً وعرفاً أو شرعية فالذي يقتضيه النظر انها محمولة على مقتضاها في كل زمان وبكل مكان ومستند ذلك ان كل لفظ ورد علينا من جهة الشارع فانما يحمله على عرفه أو على اللغة أو عرفها وأما ان كانت عرفية بعرف حادث فهذه هي التي ينتقل الحكم بها باتقال العرف والله أعلم قال (وان قصد الاستعارة والمجاز والتشبيه بينها وبين البقرة في انها تصير مطلقاً التصرف لا حجر عليها من قبل الازواج بسبب زوال العصمة كما تبقى البقرة في مزارعها كذلك فهذا لا يتحقق الا مع النية كسائر المجازات الى قوله وكذلك جميع ما ذكر من الالفاظ موجبة لما ذكره مالك رحمه الله تعالى بنقل العرف لها في رب أحداه (١) أن ينقلها العرف عن الاخبار الى الانشاء وثانيها ان ينقلها الرتبة أخرى وهي انشاء زوال العصمة الذي هو انشاء خاص أخص من مطلق الانشاء لانها لا يلزم من نقلها للانشاء أن تفيد زوال العصمة لان أصل الانشاء أعم من زوال العصمة فقد يصدق بانشاء البيع أو العتق أو غير ذلك والقاعدة أن الدال على الاعم غير دال على الاخص فلا تدل بنقلها الى أصل الانشاء على زوال العصمة بل لابد من نقلها الى خصوصه فتفيد زوال العصمة حينئذ قلت كلامه هذا يوهم ان هذه الالفاظ يتأتى أن تدل على مطلق الانشاء دون خصوصه وذلك غير متجه بل لابد أن تدل على انشاء خاص فالنقل اذا ليس له رتبة غاية أن يكون نقله لغير زوال العصمة أولزواها قال شهاب الدين (وثالثها أن ينقلها العرف الى الرتبة الخاصة من العدد الى قوله أو أصل الطلاق) قلت وهذا كما تقدم

(١) هكذا في جميع النسخ والصواب احداها وكذا المعطوفان

وان كان استعماله اياها وفيها عرف وقتي لزم حملها عليه ان كان عرفاً للمستعمل والافال لغوي العرفي والافال لغوي الاصلي فان أفتى الفقيه عند وجود العرف الوقتي باعتبار العرف الشرعي أو اللغوي العرفي أو اللغوي الاصلي وألغى العرف الوقتي فهو مخطئ وان أفتى بالترتيب المذكور عند وجود العرف الوقتي فهو مصيب * وثالثها ان الملقى اذا جاءه رجل يستفتيه عن لفظه من هذه الالفاظ وكان عرف بلد الملقى في هذه الالفاظ الطلاق الثلاث أو غيره من الاحكام لا يفتيه بحكم بلده بل يسأله هل هو من أهل بلد الملقى فيفتيه حينئذ

بحكم ذلك البلد هو من بلد آخر فيسأله حينئذ عن المشتهر في ذلك البلد فيفتيه به ويحرم عليه ان يفتيه بحكم بلده كما وقع التعامل ببلد غير بلد الحاكم حرم على الحاكم ان يلزم المشتري بسكة بلده بل بسكة بلد المشتري ان اختلف السكتان فهذه قاعدة لا بد من ملاحظتها وبالا حاطة بها يظهر لك ان اجراء الفقهاء المقتنين للسطورات في كتبهم على أهل الامصار في سائر الاعصار ان كانوا فاعلوا ذلك مع وجود عرف وقتي فعملهم (٤٤) خطأ على خلاف الاجماع وهم عصاة آثمون عند الله تعالى غير معذورين بالجهل

لدخولهم في الفتوى وليسوا أهلا لها ولا عالين بمداركها وشروطها واختلاف أحوالها وان كانوا فعولهم مع عدم العرف الوقتي فليس خطأ وسبب اختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في هذه الالفاظ ومن بعدهم من العلماء هو اختلافهم في تحقيق وقوع النقل العرفي هل وجد فيتبع أم لم يوجد فيتبع موجب اللغة واذ وجد النقل فهل وجد في أصل الطلاق فقط أو فيه مع البيئونة أو مع العدد كما تقدم تقرره واذ لم يوجد نقل عرفي وبقى موجب اللغة فهل يلاحظ نصوص اقتضت الكفارة في مثل هذه أو لا أو القياس على بعض الاحكام فيكون المدرك هو القياس لا النص فقد اتفقوا على هذه المدارك غير انه لم يتضح وجودها عند بعضهم واتضح عند البعض الآخر وقع اختلافهم في الحكم فلو وقع اتفاقهم على وجودها لوقع الاتفاق على

غير انه قد بقيت في القاعدة التي اشار اليها غوار لم يفسح بها وهو يريد ها وهي أمور أحدها ان هذه الالفاظ عرفية لغوية وانما تفيد بالنقل العرفي لا بالوضع اللغوي وثانيها ان مجرد الاستعمال من غير تكرار لا يكفي في النقل بل لا بد من تكرار الاستعمال الى غاية بصير المنقول اليه يفهم بغير قرينة ويكون هو السابق الى الفهم دون غيره وهذا هو المجاز الراجح فقد يتكرر اللفظ في مجازه ولا يكون منقولاً ولا مجازاً اجحاً البتة كاستعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع والبحر في العالم أو السخى والضحي أو الشمس والقمر وللغزال في جميل الصورة وذلك يتكرر على ألسنة الناس تكراراً كثيراً ومع ذلك التكرار الذي لا يحصى عدده لم يقل أحد ان هذه الالفاظ صارت منقولة بل لا تحتمل عند الاطلاق الاعلى الحقائق اللغوية حتى يدل دليل على انها يريد بها هذه المجازات ولا بد في كل مجاز منها من النية والقصد الى استعمال اللفظ فيه فعمادنا حينئذ ان النقل لا بد ان يكون بتكرار الاستعمال فيه الى حد يصير المتبادر منه للذهن والفهم هو المجاز الراجح المنقول اليه دون الحقيقة اللغوية فهذا ضابط النقل لا بد منه فاذا احطت به علمنا ظهر لك الحق في هذه الالفاظ وهو اننا لا نجد احد ان يقول لامرأته عند ارادة تطبيقها حبلك على غاربك ولا أنت بريئة ولا وهبتك لاهلك هذا لم نسمعه قط من المطلقين ولو سمعناه وتكرر ذلك على سمعنا لم يكف ذلك في اعتقادنا ان هذه الالفاظ منقولة كما تقدم تقرره واما لفظ الحرام فقد اشتهر في زماننا في أصل ازالة العصمة فيفهم من قول القائل انت على حرام أو الحرام يلزمني انه تطلق امرأته اما انه تطلقها ثلاثا فانا لانجد في انفسنا انهم يريدون ذلك في الاستعمال هذا قوله فيما يتعلق بمصر والقاهرة فان كان هناك بلد آخر تكرر الاستعمال عندهم في الحرام أو غيره من الالفاظ الثلاث حتى صار هذا العدد هو المتبادر من اللفظ حينئذ يحسن الزام الطلاق الثلاث بذلك اللفظ وايك ان تقول اننا نفهم منه الاطلاق الثلاث لان مالكا رحمه الله قاله اولاً لانه مسطور في كتب الفقه لان ذلك غلط بل لا بد ان يكون ذلك الفهم حاصلًا لك من جهة الاستعمال والعادة كما يحصل لسائر العوام كما في لفظ الدابة والبحر والرواية فالفتية والعامي في هذه الالفاظ سواء في الفهم لا يسبق الى افهامهم الالمانى المنقول اليها فهذا هو الضابط لفهم ذلك من كتب الفقه فان النقل انما يحصل باستعمال الناس لا بتسطير ذلك في الكتب بل المسطر في الكتب تابع لاستعمال الناس فافهم ذلك

في الرتبة الثانية قال (غير انه قد بقيت في القاعدة التي اشار اليها غوار لم يفسح بها وهو يريد ها وهي أمور أحدها ان هذه الالفاظ عرفية الى قوله فهذا ضابط النقل لا بد منه) قلت ما قاله في ذلك صحيح ظاهر قال (فاذا احطت به علمنا ظهر لك الحق في هذه الالفاظ الى قوله حينئذ يحسن الزام الطلاق الثلاث بذلك اللفظ) قلت وما قاله في هذا الفصل أيضا صحيح قال (وايك ان تقول اننا نفهم منه الاطلاق الثلاث لان مالكا قاله اولاً لانه مسطور في كتب الفقه لان ذلك غلط بل لا بد ان يكون ذلك الفهم حاصلًا لك من جهة الاستعمال والعادة كما يحصل لسائر العوام الى قوله بل المسطر في الكتب تابع لاستعمال الناس فافهم ذلك)

الحكم وارتفع الخلاف فلا تنافي بين صحة هذه المدارك وبين اختلافهم في وجودها وترتب الحكم عليها وكذلك مدرك من بعدهم من العلماء كالا امام مالك وسائر الأئمة وهو اعتبار العرف الوقتي ان كان والا فاللغوي والا فالأصلي لا القياس ولا النص بالاستقراء والاجماع أما الاستقراء فله وجهان أحدهما انه لا يمكن ان يكون مدركهم في حمله هذه الالفاظ على ما ذكره من الانشاء لاعلى ما تقتضيه اللغة من الخبر وهو القياس أو النص فاننا نعلم مسائل الطلاق وشروط القياس وليس فيها ما يقتضى

القياس على ما ذكره ولا فيها آية من كتاب الله تعالى تقتضى أكثر مما قاله القائلون بالكفارة التي دلت عليها آية التحريم ولم نجد أحدا من العلماء في كتب الفقه والخلاف روى في هذه الاحكام حديثا عن أحد من الصحابة أو التابعين وقد وقعت هذه المسئلة بينهم رضى الله تعالى عنهم بلا شبهة * وثانيهما ان قاعدة الفقهاء وعوائد الفضلاء انهم يجعلون ما ظفروا به وفقدوا غيره من المدرك المناسب للفرع معتمدا لذلك الفرع في حق الامام المجتهد الاول الذي أفتى بذلك الفرع وفي حقهم (٤٥) أيضا في القياس والتخريج ونحن قد

استقر أن هذه المسائل فلم نجد لها مدركا مناسباً الا اعتبار العرف في الوقتي الخ فوجب جعل ذلك مدرك الائمة افتاء وتخريج وعدم العدول عن ذلك كما يشهد لذلك ان مما أجمع عليه الفقهاء القياسيون وأهل النظر والرأى والاعتبار اننا في كلام الشرع اذا ظفرنا بالمناسبة جزمنا بإضافة الحكم اليها مع تجويز ان لا يكون الحكم كذلك عقلا لأن الاستقراء أو جملنا ان لا نخرج على غير ما وجدناه ولا نلتزم التعبد مع وجود المناسب فأولى ان نعمل ذلك في كلام غير صاحب الشريعة بل نحمل كلام العلماء على المناسب لتلك الفتاوى السالم عن المعارض نعم اذا وجدنا مناسبين تعارضا أو مدركين تقابلا فحينئذ يحسن التوقف وأما الاجماع فقد قدمنا لك كلام الامام أبي عبد الله المازرى امام الفقه وأصوله وحافظ متقن لعلم الحديث وفنونه وله في جميع ذلك

اذا تقرر ذلك فيجب علينا امور احدها ان نعتقد ان مالكا أو غيره من العلماء انما أفتى في هذه الالفاظ بهذه الاحكام لان زمانهم كان فيه عوائد اقتضت نقل هذه الالفاظ للمعاني التي أفتوا بها فيها صوتا لهم عن الزلل وثانيها اننا اذا وجدنا زمانا تعاريا عن ذلك وجب علينا ان لا نفتى بتلك الاحكام في هذه الالفاظ لان انتقال العوائد يوجب انتقال الاحكام كما تقول في النقود وفي غيرها فاننا نفتى في زمان معين بان المشترى نلزمه سكة معينة من النقود عند الاطلاق لان تلك السكة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك الزمان فاذا وجدنا بلدا آخر وزمانا آخر يقع التعامل فيه بغير تلك السكة تغيرت الفتيا الى السكة الثانية وحرمت النتيا بالاولى لاجل تغير العادة وكذلك القول في نفقات الزوجات والذرية والاقارب وكسوتهم تختلف بحسب العوائد وتثقل الفتوى فيها وتجرم الفتوى بغير العادة الحاضرة وكذلك تقدير العواري بالعوائد وقبض الصدقات عند الدخول أو قبله أو بعده في عادة نفتى أن القول قول الزوج في الاقباض لانه العادة وتارة بان القول قول المرأى في عدم القبض اذا تغيرت العادة أو كانوا من أهل بلد ذلك عادتهم وتحرم الفتيا لهم بغير عادتهم ومن أفتى بغير ذلك كان خارقا للاجماع فان الفتيا بغير مستند مجمع على تحريمها وكذلك التلوم للخصوم في تحصيل الديون للغرماء وغير ذلك مما هو مبنى على العوائد مما لا يحصى عدده متى تغيرت فيه العادة تغير الحكم باجماع المسلمين وحرمت الفتيا بالاول واذا وضع لك ذلك اتضح لك ان ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء من الفتيا في هذه الالفاظ بالطلاق الثلاث هو خلاف الاجماع وان من توقف منهم عن ذلك ولم يجر المسطورات في المكتب على ما هي عليه بل لاحظ تنقل العوائد في ذلك انه على الصواب سالم من هذه الورطة العظيمة فتأمل ذلك

قلت قد تقدم ان المعتمد في قاعدة العقود كلها القصد اليها مع اللفظ المشعر بها واشار اللفظ لغوى أصلى أو لغوى عرفى أو شرعى أو عرفى حادث وقتى في الفتوى المتعبرية فان لم تكن فالوقتى فان لم تكن فالشرعى فان لم يكن فاللغوى العرفى فان لم يكن فاللغوى الاصلى فان اجتمع في اللفظ الاصلى والعرفى والشرعى والوقتى فالمعتبر الوقتى وفي الحكم لا تعتبر النية ويعتبر ما عداها على ذلك الترتيب والله أعلم قال شهاب الدين (اذا تقرر ذلك فيجب علينا أمور احدها ان نعتقد ان مالكا أو غيره من العلماء انما أفتى في هذه الالفاظ بهذه الاحكام الى قوله تغير الحكم باجماع المسلمين وحرمت الفتيا بالاولى) قلت ما قاله ظاهر صحيح والله أعلم قال شهاب الدين (واذا وضع لك ذلك اتضح لك ان ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء في هذه الالفاظ من الفتيا بالطلاق الثلاث هو خلاف الاجماع الى قوله فتأمل ذلك) قلت المستعمل لهذه الالفاظ ان كان استعماله اياها وفيها عرف وقتى لزم حملها عليه والافعلى الشرعى والافعلى العرفى والافعلى اللغوى فان أفتى الفقيه الوقتى بهذا الترتيب عند وجود العرفى الوقتى فهو مصيب وان أفتى عند وجود العرفى الوقتى باعتبار العرف الشرعى أو اللغوى العرفى أو اللغوى الاصلى وألنى العرف الوقتى فهو مخطئ

اليد البيضاء والرتبة العالية المفيد ان سبب الخلاف في هذه المسئلة ما ذكره فكنى به قدرة في مدرك هذه الفروع ومعتمدا في ضوابطها وتلخيصها وقد تابعه على ذلك جماعة من الشيوخ والمصنفين ولم نجد لهم مخالفا فكان ذلك اجماعا من أئمة المذهب فالتشكيك بعد ذلك انما هو طلب للجهل الويل وسبيل لغواية التضليل والله أعلم * المسئلة الرابعة * يكون الانشاء بالكلام النفاى كما يكون بالكلام اللسانى ولذلك ثلاث صور * الصورة الاولى الاسباب والشروط والموانع الشرعية ان شاء الله تعالى في افرادها وما ورد من الكتاب

والسنة في ذلك انها هودأدلة على ما قام بذات الله تعالى من هذه الانشآت لانفسها والايلازم اتحاد الدليل والمدلول فانشأت تعالى السببية في زوال الشمس لوجوب الظهر وأزل قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس دال على ما قام بذاته من هذا الانشاء وكذلك انشاء الشرطية في الزكاة وفي الحول وفي الصلاة في الطهارة والمناجعة من المبراث في السكفر ومن الصلاة في الحدث وجعل ما ورد في ذلك دال على ما قام بذاته من هذه الانشآت * الصورة الثانية الاحكام الخمسة الشرعية وهي الوجوب والندب والتحرير والسكراهة (٤٦)

والاباحة كلها قائمة بذاته تعالى عند أهل الحق والكتاب والسنة وغير ذلك من أدلة الشرع انها هي أدلة على ما قام بذاته تعالى من ذلك وكذلك الواحد منا اذا قال لعلامة استغنى فقد أنشأ في نفسه إيجابا وطلبا للماء قبل الدلالة عليه بلفظه وكذلك النهي وغير ذلك الا ان انشاء الخلق لهذه الامور حادث وفي حق الله تعالى قديم بمعنى ان الله تعالى في الازل يوجب مثلا على من يمكن وجوده مجتمع الشروط مزال الموانع فيتقدم منه تعالى الطلب على وجود المطلوب كما ان أحدنا يمجده في نفسه طلب تحصيل العلم والفضائل من ولدان رزقه وهو الآن لاولده فيتقدم منا الطلب على وجود المطلوب وكون الانشاء لا بد وان يكون طارئا على الخبر كما مر انها هود في الانشاء والخبر اللغويين أمال الكلام النفسى فواحد يختلف باختلاف متعلقاته فان تعلق بأحد التقيضين

ومن الاغوار التي لم يبنه عليها الامام أبو عبد الله المازري ان المفتي اذا جاءه رجل يستفتيه عن لفظه من هذه الالفاظ وعرف بلد المفتي في هذه الالفاظ الطلاق الثلاث أو غيره من الاحكام لا يفتيه بحكم بلده بل يسأله هل هو من أهل بلد المفتي فيفتيه حينئذ بحكم ذلك البلد أو هو من بلد آخر فيسأله حينئذ عن المشتبه في ذلك البلد فيفتيه به ويحرم عليه أن يفتيه بحكم بلده كالووقع التعامل ببلد غير بلد الحاكم يحرم على الحاكم أن يلزم المشتري بسكة بلده بل بسكة بلد المشتري ان اختلفت السكتان فهذه قاعدة لا بد من ملاحظتها وبالاحاطة بها يظهر لك غلط كثير من الفقهاء المفتين فانهم يجرون المسطورات في كتب أئمتهم على أهل الامصار في سائر الاعصار وذلك خلاف الاجماع وهم عصاة آثمون عند الله تعالى غير معذورين بالجهل لدخولهم في الفتوى وليسوا أهلا لها ولا عالين بمدارك الفتاوى وشروطها واختلاف احوالها فخلق حينئذ ان اكثر هذه الالفاظ التي تقدم ذكرها ليس فيها الا الوضع اللغوي وانها كناية خفية لا يلزم بها طلاق ولا غيره الا بالنية وان لم تكن له نية لم يلزمه شيء حتى يحصل فيها نقل عرفي كما تقدم بيانه فيجب اتباع ذلك النقل على حسب ما نقل اللفظ اليه من بينونة أو عدد أو غير ذلك فهذا هو دين الله تعالى الحق الصريح والفقهاء الصحيح (قاعدة) المجاز لا يدخل في النصوص بل في الظواهر فقط فن أطلق العشرة وأراد السبعة فهو مخطئ لغة ومن اطلق صيغ العموم وأراد الخصوص فهو مصيب لغة لا نهأ ظواهر وأسماء الاعداد عندهم نصوص لا يجوز دخول المجاز فيها البتة (قاعدة) كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا يؤثر النية في صرفه عن موضوعه لان النية لا تصرف اللفظ الى معنى الا اذا كان يجوز الصرف اليه لغة هذه قاعدة شرعية والاولى قاعدة لغوية فبنيت الشرعية على اللغوية وهي القاعدة الشرعية المحمدية

قال شهاب الدين (ومن الاغوار التي لم يبنه عليها الامام أبو عبد الله الى قوله ان اختلفت السكتان) قلت ما قاله هنا صحيح ظاهر والله أعلم قال (فهذه قاعدة لا بد من ملاحظتها وبالاحاطة بها يظهر لك غلط كثير من الفقهاء المفتين فانهم يجرون المسطورات في كتب أئمتهم على أهل الامصار في سائر الاعصار الى قوله واختلف احوالها) قلت ان كانوا فعلا وذلك مع وجود عرف وقتي ففعلهم خطأ كما قال وان كانوا فعلا مع عدم العرف الوقتي فليس بخطأ والله أعلم قال شهاب الدين (فالخلق حينئذ ان اكثر هذه الالفاظ التي تقدم ذكرها ليس فيها الا الوضع اللغوي وانها كناية خفية لا يلزم بها طلاق ولا غيره الا بالنية الى قوله فهذا هو دين الله تعالى الحق الصريح والفقهاء الصحيح) قلت ليس الامر في تلك الالفاظ كما قال بل فيها عرف شرعي أو لغوي فيلزم بها الطلاق من غير تنويه والله أعلم قال شهاب الدين (قاعدة) المجاز لا يدخل في النصوص الى قوله وأسماء الاعداد نصوص لا يجوز دخول المجاز فيها البتة) قلت ما قاله صحيح ظاهر قال (قاعدة) كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا يؤثر النية في صرفه عن موضوعه الى قوله وهي قاعدة شرعية محمديّة) قلت ما قاله أيضا صحيح والله أعلم

الوجود أو العدم على وجه التبع فهو الخبر وان تعلق بأحدهما على وجه الترجيح فان كان في طرف الوجود وهو الايجاب أو في طرف العدم فهو التحرير أو تعلق بالتسوية بينهما فهو الاباحة ولا ترتيب بين هذه الانواع بل ينهوا بين أصل الكلام رتبة عقلية لازمانية لان العقل يقضى بتقديم العام على الخاص بالرتبة تقديم عقليا لازما نيا فلا تلزم منافاة الازل للكلام النفساني ولا الحدوث وكون هذه الاحكام انشأت لاخبارات عن ارادة وقوع العقاب على من خالف وعصى يتضح بوجهين * أحدهما انها لا تنقل

التصديق والتكذيب * وثانيهما انه لو كانت اخبارا عن ارادة العقاب للزم اما وجوب عقاب كل عاص واما الخلف والثاني محال على الله تعالى والاول باطل لاجاعنا على حصول العفوى كثير من الصور والتي لا تخصي وللنصوص الدالة على ذلك من الكتاب والسنة قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقال عليه الصلاة والسلام التوبة والاسلام يجب ما قبله * وللصورة الثالثة اختلفت أقوال الاثمة في قوله تعالى في جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل منكم (٤٧) والصحيح قول مالك رحمه الله

تعالى الواجب في الصيد مثله من النعم بطريق الاصله ثم يقوم الصيد ويقع التخير بين المثل والاطعام والصوم كما تقرر في كتب الفقه وأما قول الشافعي رضي الله تعالى عنه لا يتصور الحكم فيما أجمع عليه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فان الحكم لا بد فيه من الاجتهاد والاجتهاد في مواقع الاجماع لا يصح لأنه سعى في تخطئة المجمعين فيكون العام مخصوصا بصور الاجماع فجوابه ان الحكمين في زماننا ينشآن الازم على قاتل الصيد ويكون مدركهما في ذلك هو الاجماع في الصورة المجمع عليها والنصوص والاقيسة في الصورة التي لم يجمع عليها فالحكم في زماننا عام في الجميع والنص باق على العموم ولا حاجة لتخصيصه ويوضح ذلك ما تقرر من الفرق بين الفتوى والحكم وبين المفتي والحاكم من أن الحكم انشاء لنفس ذلك

وعلى هاتين القاعدتين ترتب قول مالك ومن وافقه من العلماء بان القائل أنت حرام أو البتة أو غير ذلك من الالفاظ لا ينوي في أقل من الثلاث بناء على ان اللفظ تنقل الى العدد المعين وهو الثلاث فصار من جملة أسماء الاعداد وأسماء الاعداد لا يدخلها المجاز فلا تسمع فيها النية للقاعدتين المتقدمتين وبهذا يظهر لك الفرق بين قول القائل انت طالق ثلاثا ويريد اثنتين لا تسمع نيته في القضاء ولا في الفتوى أو يريد انها طلقت ثلاث مرات من الولد فتسمع نيته في الفتوى لان القضاء لان الاول أدخل النية في لفظ العدد فامتنع والثاني أدخل النية في اسم جنس الطلاق فحوله لطلاق الولد وبقي العدد في ذلك الجنس الذي تحول اليه اللفظ لم يتعرض له بالنية فدخل المجاز في اسم الجنس لا في العدد والمجاز في أسماء الاجناس جائز بخلاف أسماء الاعداد فقبلت النية في رفع الطلاق بجملته لتحويله لجنس آخر ولم تقبل في رفع بعضه وهذا يظهر في بادي الرأي بطلانه وان النية اذا قبلت في رفع الكل أولى ان تقبل في رفع البعض والسرا ما تقدم تقريره * فان قلت ما ذكرته من الحق متعين اتباعه فما سبب اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في هذه الالفاظ ومن بعدهم من العلماء وكيف ساغ الخلاف مع وضوح هذا المدرك * قلت سبب اختلافهم رضي الله عنهم اختلافهم في تحقيق وقوع النقل للعرف هل وجد فيتبع أو لم يوجد فيتبع موجب للغة واذا وجد النقل فهل وجد في أصل الطلاق فقط أو فيه مع البيئونة أو مع العدد كما تقدم تقريره واذ لم يوجد نقل عرفي وبقي موجب للغة فهل يلاحظ نصوص اقتضت الكفارة في مثل هذا أم لا أو القياس على بعض الاحكام فيكون المدرك هو القياس لا النص فهذا هو سبب اختلافهم رضي الله عنهم مع اتفاقهم على هذه المدارك المذكورة غير أنه لم يتضح وجودها عند بعضهم واتضح عند البعض الآخر وأما وقوع الاتفاق على وجودها ووقوع الاتفاق على الحكم وارتفع الخلاف فلا تنافي بين صحة هذه المدارك وبين اختلافهم في وجودها وترتب الحكم عليها فان قلت فلعل مدرك

قال (وعلى هاتين القاعدتين ترتب قول مالك ومن وافقه من العلماء بان القائل أنت حرام أو البتة أو غير ذلك من الالفاظ لا ينوي في أقل من الثلاث الى قوله للقاعدتين المتقدمتين) قلت ما قاله هنا صحيح ويلزم عن ذلك أن لفظاً حرام وطاق البتة ثبت فيه عرفا ما شرعى أو لغوي بخلاف ما قاله قبل قال (وبهذا يظهر لك الفرق بين قول القائل أنت طالق ثلاثا ويريد اثنتين لا تسمع نيته في القضاء ولا في الفتوى أو يريد انها طلقت ثلاث مرات من الولد فتسمع نيته في الفتوى لان القضاء لان الاول أدخل النية في لفظ العدد فامتنع والثاني أدخل النية في اسم جنس الطلاق فحوله لطلاق الولد وبقي العدد في ذلك الجنس الذي تحول اليه اللفظ لم يتعرض له بالنية الى قوله والسرا ما تقدم تقريره) قلت ما قاله هنا صحيح أيضا والله أعلم قال شهاب الدين (فان قلت ما ذكرته من الحق متعين اتباعه فما سبب اختلاف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في هذه الالفاظ الى قوله فلا تنافي بين صحة هذه المدارك وبين اختلافهم في وجودها وترتيب الاحكام عليها) قلت ما قاله هنا متجه ويمكن أن يكون ما ذكره سبب اختلافهم والله أعلم قال (فان قلت فلعل مدرك

الازم ان كان الحكم فيه أول نفس تلك الاباحة والاطلاق ان كان الحكم فيها كحكم الحاكم بأن الموات اذا بطل احياء صار مباحا للجميع الناس والفتوى بذلك اخبار صرف عن صاحب الشرع وان الحاكم ملازم والمفتي مخبر وان نسبتها لصاحب الشرع كنسبة نائب الاحكام والمترجم عنه فنائبه ينشئ أحكاما لم تقر عنده مستنبية بل ينشئها على قواعده كما ينشئها الاصل ولا يحسن من مستنبية ان يصدره فيما حكم به ولا يكذب به بل يخطئه أو يصوبه باعتبار المدرك الذي اعتمده والمترجم يخبر عما قاله الحاكم لمن لا يعرف كلام الحاكم لعجمته

أولغير ذلك من وائع الفهم فلا يحاسن ان يصدفه ان صدقو يكذبه ان كذب وقد وضع الاصل في هذا الفرق كتابا بنفسا فيه أربعون
مسئلة تتعلق بتحقيقه سماه بالاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضي والامام وأما قول أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه
النص باق على عمومه غير ان الواجب في الصيد انما هو القيمة على طريق الفاصل الشاهد مستدلا بأربعة أمور * أحدها ان الجزاء
جعل قوله تعالى فجزاء مثل (٤٨) ما قتل من النعم للثل لا للصيد نفسه فالنعم واجبة في المثل الذي هو القيمة لا للصيد

نفسه * وثانيها انه يلزم
على جعل الجزاء للثل
لا للصيد ان قوله تعالى
لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم
عام في جميع أنواع الصيد
لا خاص بما لا مثل له من
النعم كالصافير والمثل
وغيرها بخلاف جعل الجزاء
للصيد لا للثل وعلم
التخصيص أولى * وثالثها
ان الله تعالى اشترط
الحكمين وذلك انما يتأتى
بإقبا على عمومه اذا جعلنا
الجزاء للثل لا اذا جعلناه
للصيد اذا يلزم من اجماع
الصحابه رضوان الله تعالى
عليهم على تقويم صيدان
لا تقومه نحن بعد ذلك
لاختلاف القيمة في أفراد
النوع الواحد ولا يبنى
تقويم عن تقويم فيبقى
العموم على عمومه في
الصحابه ومن بعدهم
و يلزم بعد اجماع الصحابة
على ان في الضبع شاة وفي
البقرة الوحشية بقرة وفي
النعام بدنة وغير ذلك
من الصور التي يفرض
حصول الاجماع فيها ان

مالك نص أو قياس فتستمر فتاويه في جميع الاعصار والامصار ولا يلزم تغييرها بتغير العوائد فان ذلك انما
يلزم فيما مدركة العوائد انما هو بالخصوص أو الاقيسة فينا بدقيكون المفتى بموجبات المنقولات في الكتب
مصيبا لا محظنا ولا يجمع بمالك حتى يسأله عما في نفسه ومع الاحتمال لاتعين التخطئة ويجب اتباع موجب
المنقولات عن الأئمة من غير اعتراض لانما قلدون لهم رضي الله عنهم لامعترضون عليهم ومتى وجدنا
فتاويهم وجهلنا مدركها نقلناها كما وجدنا هالمن يسألنا عن المذهب فانا مقلدون لا مجتهدون * قلت
الجواب عن هذا السؤال من وجوه الاول الاستقراء فانا لسنا جاهلين باللغة الى حد لا نعلم مدلول هذه
الالفاظ لغة مع انها من الالفاظ المشهورة لامن الحوشية وقد تقدم أن اللغة انما تقتضى الخبر لا ما ذكره من
الانشاء ولا يمكن أن يكون مدركهم للقياس فانا نعلم مسائل الطلاق وشرايط القياس وليس فيها ما يقتضى
القياس على ما ذكره وليس فيها آية من كتاب تقتضى أكثر مما قاله القائلون بالكفارة التي دل عليها
آية التحريم والاحاديث لم نجد أحدا من العلماء روى في هذه الاحكام حديثا وقد وقعت هذه المسألة
بين الصحابة وبين التابعين رضي الله عنهم ولم نجد أحدا في كتب الفقه والخلاف روى عن أحد منهم
انه روى في ذلك حديثا فلم يبق سوى العوائد الثاني ان الامام أباعبدالله المازرى امام الفقه وأصوله
وحافظ متقن لعلم الحديث وفنونه وله في جميع ذلك اليد البيضاء والرتبة العالية وقد تقدم ما قاله في هذه
المسألة من القواعد وأشار الى ان سبب الخلاف فيها نقل العوائد كما تقدم بسطه فكفى به قدوة في مدرك
هذه الشروع ومعتمدا في ضوابطها وتلخيصها وقد تابعه على ذلك جماعة من الشيوخ والمصنفين
ولم نجد لهم مخالفا فكان ذلك اجماعا من أئمة المذهب فالتشكيك بعد ذلك في المدرك انما هو طلب
للجهل وسبيل لغواية التضليل * الثالث ان قاعدة الفقهاء وعوائد الفضلاء انهم اذا نظروا للنوع بمدرك
مناسب وقد واغيره جعلوه معتمدا لذلك الفرع في حق الامام المجتهد الاول الذي أفتى بذلك الفرع
وفي حقهم أيضا في الفتيا والتخريج واستقراء أحوال الفقهاء في مسلك النظر وتجرير الفروع
يقتضى الجزم بذلك فكذلك يجب ههنا ونحن استقرينا هذه المسائل فلم نجد لها مدركا مناسبيا الا
العوائد فوجب جعلها مدرك الأئمة افتاء وتخريج العوائد عن ذلك بعد ذلك انما هو التزام للجهالة
من غير معنى مناسب يؤيد ذلك انا في كلام الشرع اذا نظروا بانما نسبة جزئنا باضافة الحكم اليها مع
تجويز ان لا يكون الحكم كذلك عقلا لكن الاستقراء أوجب لنا ذلك ولا نخرج على غير ما وجدناه
ولا نلتزم التعبد مع وجود المناسب هذا مما أجمع عليه الفقهاء القياسون وأهل النظر والرأى والاعتبار
فاولى ان نفعل ذلك في كلام غير صاحب الشريعة بل نحمل كلام العلماء على المناسب لتلك الفتاوى السالم

مالك رحمه الله نص أو قياس فتستمر فتاويه في جميع الاعصار والامصار الى آخر الجواب) فأت قد
سبق القول في ذلك وان المعبر العرف الوقتي ان كان والا فالشرعي والا فالغوى والا فالاصلي فان
أراد ذلك فافاقه صحيح

ذلك يتعين ولا يبقى للحكم منا والاجتهاد بعد ذلك معنى البتة الا في الصور التي لم يجمع فيها الصحابة
كالفيل وغيره من أفراد الصيد فيلزم التخصيص وهو على خلاف الاصل * و رابعها ان الصيد متلف بيوم المتلفات فتجب فيه القيمة
كسائر المتلفات فجوابه عن الامر الاول ان الآية كما قرئت فجزاء مثل بلاضافة فصارت محتملة لما ذكرناه ولما ذكرتموه كذلك
قرئت فجزاء بالتون ومثل ما قتل من النعم نعمته فتكون صريحة فيما ذكرنا من كون الجزاء للصيد للثل فيجب حمل على ما ذكرناه

جما بين القراءتين وهو أولى من التعارض وعن الأمر الثاني أن الضمير في قوله تعالى ومن قتله يحمل على الخصوص ويبقى الظاهر وهو مرجعه في قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم على عمومه من غير تخصيص كافي قوله تعالى إلا أن يعفون خاص بالرشيدات والمطلقات مرجعه على عمومه من غير تخصيص وكذلك قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن خاص بالجميات مع بقاء المطلقات مرجعه على عمومه وعن الأمر الثالث ما تقدم من أن الحكمين ينشآن الإلزام وأنه لا ينافي حكم الصحابة (٤٩) رضوان الله تعالى عليهم اذ

لوانافاه وكان ردا لحكمهم
 لكان حكمهم أيضا ردا على
 رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم فإنه عليه الصلاة
 والسلام حكم في الضع بشاة
 أيضا وعن الأمر الرابع أن
 جزاء الصيد ليس من باب
 الجواهر بل من باب
 الكفارات لأنه تعالى سماه
 كفارة في قوله سبحانه
 وتعالى أو كفارة طعم
 مساكين فبطل القياس
 اذا تقرر هذا كله وثبت
 أن حكم ذوى العدل منكم
 في الصيد من مسائل الانشاء
 لا الخبر لم يبق اشكال بين
 اجماع الصحابة السابق
 والحكم اللاحق فتفطن
 والله سبحانه وتعالى أعلم
 ❦ المسئلة الخامسة ❦
 اختلف العلماء في الطلاق

عن المعارض نعم اذا وجد نامناسبين تعارضاً ومدركين تقابلاً فحينئذ يحسن التوقف وهذا تقرر بظاهر
 في دفع هذا السؤال ❦ المسئلة الرابعة ❦ ان الانشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني
 ولذلك صور (الصورة الاولى) ان الله سبحانه وتعالى انشاء السببية في زوال الشمس لوجوب الظهر وانزل
 القرآن الكريم بالا على ما قام بذاته من هذا الانشاء بقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فان الكتب
 المنزلة عندنا دالة الاحكام لانفس الاحكام والايانم اتحاد الدليل والمدلول وقس على ذلك جميع الاسباب
 الشرعية وكذلك القول في الشروط كالخول في الزكاة والطهارة في الصلاة وكذلك الموانع الشرعية
 كالكفر من الميراث والحدث من الصلاة وغير ذلك من الموانع وما ورد من الكتاب والسنة في ذلك
 انما هو اذلة على ما قام بذات الله تعالى الصورة الثانية الاحكام الخمسة الشرعية وهي الوجوب والتدب
 والتحريم والكراهة والاباحة كلها قائمة بذات الله تعالى عند أهل الحق والكتاب والسنة وغير ذلك من
 أدلة الشرع انما هي اذلة على ما قام بذات الله تعالى من ذلك وكذلك الواحد منا اذا قال لغلامه اسرج الدابة
 فقد انشأ في نفسه ايجاباً وطلباً للاسراج قبل الدلالة عليه بلفظه وكذلك النهي وغير ذلك غير ان انشاء
 الخلق لهذه الامور حادث وفي حق الله تعالى قديم فان قلت كيف يتصور الانشاء القديم وليس في الازل
 من يطلب منه شيء ولا نك فرت في الفرق بين الانشاء والخبر ان الانشاء لا بد وأن يكون طارئاً على الخبر
 ووصف الطروء بأبي الازلية (قلت) الجواب عن الاول ان الله تعالى يوجب في الازل على زيد المعين على
 تقدير وجوده مجتمع الشروط من الالموانع وذلك غير متمتع كما يجرد أحد نافي نفسه طلب تحصيل العلم
 والفضائل من ولدان رزقه وهو الآن لا ولده فيتقدم منا الطلب على وجود المطلوب وتقدم الطلب على
 المطلوب منه لا عروفيه وعن الثاني ان ذلك الفرق انما هو بين الانشاء والخبر اللغويين باعتبار الوضع
 اللغوي أما في الكلام النفساني فلا ترتيب بينهما بل هما نوعان لطلق الكلام النفساني فإنه واحد ويختلف
 باختلاف متعلقاته فان تعلق بأحد النقيضين الوجود أو العدم على وجه التسبب فهو الخبر وان تعلق بأحدهما
 على وجه الترجيح فان كان في طرف الوجود فهو الايجاب أو العدم فهو التحريم أو تعلق بالتسوية

قال (المسئلة الرابعة ان الانشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني ولذلك
 صور الاولى ان الله سبحانه وتعالى انشاء السبب في زوال الشمس لوجوب الظهر وانزل القرآن
 الكريم بالا على ما قام بذاته من هذا الانشاء بقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى قوله وفي حق
 الله تعالى قديم) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (فان قلت كيف يتصور الانشاء القديم وليس في الازل
 من يطلب منه شيء الى آخر الجواب الاول) قلت قوله في هذا الجواب على تقدير وجوده ان أراد
 بتقدير الوجود الاحتمال الذي يلزمه التردد كما في حقنا فليس ذلك بصحيح وان أراد مجرد الامكان فذلك
 صحيح والمراد ان التكليف لا يتعلق الا بمن يمكن وجوده وليس المراد ان يتحقق وجوده وحينئذ يتعلق
 به التكليف قال (وعن الثاني ان ذلك الفرق انما هو في الانشاء والخبر اللغويين باعتبار الوضع اللغوي

بالقلب من غير نطق واختلفت
 عبارات الفقهاء فيه
 والعبارة الحسنة ما في
 الجواهر من ان معنى ذلك
 الكلام النفساني يعني انه
 اذا انشأ الطلاق بقلبه بكلامه
 النفساني ولم يلفظ به بلسانه
 فهو موضع اختلاف لاماني

(٧ - الفروق - ل) عبارة الجمهور من ان معناه ان الطلاق بالنية قولين وما في عبارة الجلاب من ان معناه ان
 من اعتقد الطلاق بقلبه ولم يلفظ به بلسانه فقيه قولان فان من نوى طلاق امرأته وعزم عليه وصمم ثم بداله لا يلزمه طلاق اجاعا
 وكذلك من اعتقد ان امرأته مطلقة وجزم بذلك ثم تبين له خلاف ذلك لم يلزمه طلاق اجاعا (قلت) فن هنا نقل البناني عن
 للتوضيح ما نصه اختلف انما هو اذا انشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفساني والقول بعدم لزوم ذلك في الموازية وهو اختيار ابن عبد

الحكم وهو الذي نصره أهل المذهب القرافي وهو المشهور والقول بالزوم والملك في العنية قال في البيان والتقدم وهو الصحيح وقال ابن راشد هو الأشهر ابن عبد السلام والاول أظهر لان الطلاق حل للعصمة المنعقدة بالنية والقول فوجب ان يكون حلها كذلك انما يكتب بالنية في التكليف المتعلقة بالقلب لا فيما بين الأديمين اه ولذا اقتصر على الاول العلامة الاميري بمجموعه حيث قال بالالكلام النفسى على الراجح وقال القاضى (٥٠) أبو الوليد بن رشد ان اجتمع النفساني واللساني لزم الطلاق فان اقردهما عن

صاحبه فقولان اه فالتية في اصطلاح أرباب المذهب تطلق بالاشتراك اللفظي على القصد وعلى الكلام النفساني فانهم يقولون صريح الطلاق لا يحتاج الى النية اجما وهو يحتاج الى النية اجما وفي احتياجه الى النية قولان وظاهره التناقض لكنهم يريدون بالاول قصد استعمال اللفظ في موضوعه فان ذلك لا يحتاج اليه الا في الكناية دون التصريح ويريدون بالثاني القصد للنطق بصيغة التصريح احتراز عن التناهم ومن يسبقه لسانه ويريدون بالثالث الكلام النفساني وكما وقع الخلاف في انعقاد الطلاق بانشاء كلام النفس وحده أو لابد من اللفظ كذلك وقع الخلاف في اليمين ومن هنا يظهر ان ما في الجلاب وغيره من قياس لزوم الطلاق بكلام النفس على الايمان والكفر فانه يكتب فيهما كلام النفس فاسلمن وجوه * أحدها ان الطلاق انشاء وهما

بينهما فهو الاباح ولا ترتيب بين هذه الأنواع بل بينها وبين أصل الكلام رتبة عقلية لازمانية لان العقل يقضى بتقديم العام على الخاص بالرتبة تصديما عقليا لازميا فلا تلزم منافاة الازل للانشاء النفساني والاحداث فان قلت لم لا يجوز ان تكون هذه الامور اخبارات عن ارادة وقوع العقاب على من خالف وعصى ولا تكون انشاءات (قلت) ذلك باطل لوجوه احدها ان الخبر يقبل التصديق والتكذيب وهذه الامور لا تحتلما فهي انشاءات وثانيها انها لو كانت اخبارات للزم الخلف فيها لحصول العفو عن العصاة اما فضلا من الله تعالى من غير سبب من المكاتب أو بسبب هو التوبة لكن ذلك محال على الله تعالى فلا يكون خبرا عن ذلك وثالثها انه قد تقرر في علم الكلام ان ارادة الله تعالى واجبة النفوذ فلو كانت اخبارات عن ارادة العقاب لوجب عقاب كل عاص وليس كذلك لاجتماعنا على حصول العفو في كثير من الصور التي لا تخصي والنصوص الدالة على ذلك من الكتاب والسنة لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ولقوله عليه السلام التوبة والاسلام يجب ما قبله الصورة الثالثة قوله تعالى في جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل منكم فاختلف العلماء فيها فقال الشافعي رضي الله عنه لا يتصور الحكم فيما اجمع عليه الصحابة فرضوان الله عليهم فان الحكم لا بد فيه من الاجتهاد ولا اجتهاد في مواقع الاجماع لانه سمي في تخطيطه المجمعين فيكون العام مخصوصا بصور الاجماع وقال أبو حنيفة رضي الله عنه النص باق على عمومه غير ان الواجب في الصيد انما هو القيمة على طريق الفاصل الشاهد يدل على ذلك أمور احدها قوله تعالى جزاء الصيد ما قتل من النعم فجعل الجزاء للمثل لا للصيد نفسه فالنعم واجبة في المثل الذي هو القيمة للصيد نفسه وثانيها انه لو حل الجزاء على الصيد نفسه لزم التخصيص وعلى ما ذكرنا لا يلزم التخصيص وذلك لان قوله تعالى لا تقتلوا الصيد واتم حرم عام في جميع أنواع الصيد فلو حل الجزاء على الصيد خرج منه المثل له من النعم كالعصافير والمثل وغيرها واذ قلنا بالقيمة وجب في جميع ذلك القيمة فلا تخصيص وهو أولى فيجب المصير اليه وثالثها ان الله تعالى اشترط الحكيمين وذلك انما يتأتى اذا قلنا بالقيمة فانه لا يلزم من اجماع الصحابة فرضوان الله عليهم على تقويم صيد أن لا تقومه نحن بعد ذلك فان افراد النوع الواحد تختلف قيمتها ولا يفتى تقويم عن تقويم فيبقى العموم على عمومه في الصحابة ومن بعدهم أما لو جعلنا في الصيد الجزاء مع انهم قد اجمعوا على ان في الضبع شاة وفي البقرة الوحشية بقرة وفي النعامة بدنة وغير ذلك من الصور التي يفرض حصول الاجماع فيها فان ذلك يتعين

الى قوله فلا تلزم منافاة الازل لانشاء النفساني والاحداث) قلت ما قاله في هذا الجواب صحيح قال (فان قلت لم يجوز ان تكون هذه الامور اخبارات عن ارادة وقوع العقاب الى آخر جوابه عن هذا السؤال) قلت ما قاله في ذلك صحيح ووضح قال (الصورة الثالثة قوله تعالى في جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل منكم الى آخر المسألة) قلت ما قاله في ترجيح المنهبة والفرق بين الفتوى والحكم ونحوه يجيب الجواب على ذلك ظاهر والله أعلم

ولا

لا يقعان الا بالاخبار والاعتقاد * وثانيها ان الاعتقاد من باب العلوم والظنون لا من باب الكلام

والبيان مختلفان فلا يقاس أحدهما على الآخر * وثالثها انه على الصحيح من ان الايمان لا يكتفي فيه بمجرد الاعتقاد بل لابد معه من النطق باللسان مع الامكان على مشهور مذهب العلماء كما حكاه القاضى عياض في الشفاء وغيره كان اللازم ان يقال في القياس على فرض تسليم ان البابين واحد يجب ان يفتر الطلاق الى اللفظ قياسا على الايمان بالله تعالى ﴿ المسئلة السادسة ﴾ فرق الفقهاء بين الشهادة تصح

بالمضارع دون الماضي واسم الفاعل فيقبل قول الشاهد أشهد بكذا دون قوله شهدت بكذا أو أنا شاهد بكذا وبين البيع والطلاق يعتمد الاول بالماضي كبعثك بكذا ولا يعتمد بالمضارع كأبيعك بكذا أو أبيعك بكذا عند من يعتمد على مراعاة الالفاظ كالشافعي لا عند من يقول بانسداد البيع بمجرد المعاطاة ويقع انشاء الثاني بالماضي نحو طلقتك ثلاثا واسم الفاعل نحو انت طالق ثلاثا دون المضارع نحو أطلقك ثلاثا ناسبه النقل العرفي من الخبر الى الانشاء فأى شيء نقلته العادة لعنى صار صريحا (٥١) في العادة لذلك المعنى بالوضع العرفي فيعتمد الحالك عليه

كما يستغنى المفتى عن طلب النية معه لصراحته ومالم نقله العادة لانشاء ذلك المعنى يتعذر الاعتماد عليه لعدم الدلالة اللغوية والعرفية فنقلت العادة في الشهادة المضارع وحده وفي الطلاق والعقاق اسم الفاعل والماضي فان اتفق تجدد عادة أخرى في وقت آخر تقتضى نسخ هذه العادة ابتعنا الثانية وتركنا الاولى ويصير الماضي في البيع والمضارع في الشهادة على حسب ما تجده العادة وهذا يظهر ان مالكا رحمه الله تعالى في قوله ما عده الناس بيعا فهو يبيع نظر الى ان المدرك هو تجدد العادة نعم للشافعية ان يقولوا ان ذلك مسلم ولكن يشترط وجود اللفظ المنقول اما مجرد الفعل والمعاطاة الذي يقصده مالك فمنوع ~~ووصل في ثمان مسائل مستحسنة في بابها توضح الخبر~~

ولا يبقى للحكم منا والاجتهاد بعد ذلك معنى البتة الا في الصور التي لم يقع فيها الاجماع كالقبيل وغيره من افراد الصيد فيلزم التخصيص وهو على خلاف الاصل وابعاءه متلف من المتلفات فتجب فيه القيمة كسائر المتلفات وقال مالك رحمه الله الواجب في ان الصيد مثل من النعم بطريق الاصله ثم يقوم الصيد ويقع التخيير بين المثل والاطعام والصوم كما تقرر في كتب الفقه وهذا هو الصحيح والجواب عما قاله الشافعي رضي الله عنه ما تقرر من الفرق بين الفتوى والحكم وبين المفتي والحاكم من ان الحكم انشاء لنفس ذلك الا ان كان الحكم فيه أو لنفس تلك الاباحة والاطلاق ان كان الحكم فيها كحكم الحاكم بان الموات اذا بطل احياءه صار مباحا لجميع الناس والفتوى بذلك اخبار صرف عن صاحب الشرع وان الحاكم ملزم والمفتي مخبر وان نسبتهما لصاحب الشرع كنسبة نائب الحاكم والمترجم عنه فثابته ينشئ احكاما لم تقرر عند مستنبيه بل ينشئها على قواعده كما ينشئها الاصل ولا يحسن من مستنبيه ان يصدقه فيما حكم به ولا يكذبه بل يخطئه أو يصبو به باعتبار المدرك الذي اعتمده والمترجم يخبر عما قاله الحاكم لمن لا يعرف كلام الحاكم لعجمة أو لغير ذلك من موانع الفهم فلا حاكم ان يصدقه ان صدق ويكذبه ان كذب وهذا المترجم لا ينشئ حكما بل يخبر عن الحاكم فقط وقد وضعت في هذا الفرق كتابا سميته بالاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضي والامام وفيه أربعون مسألة تتعلق بتحقيق هذا الفرق وهو كتاب نفيس اذا تقرر معنى الحكم فالحكام في زماننا ينشأ ان الازام على قاتل الصيد فان كانت الصورة مجمعا عليها كان الاجماع مدركا له ومع ذلك فهم منشئون وان لم يكن فيها اجماع فهو أظهر ويعتمدون على النصوص والاقضية فلا حاجة الى التخصيص بل يبقى النص على عمومه والحكم في زماننا عام في الجميع والجواب عما قاله أبو حنيفة ان الآية قرئت جزاء بالتنوين فيكون الجزء للصيد ومثل ما قتل من النعم نعت له ويكون الواجب هو المثل من النعم والقراءتان منزلتان في كتاب الله تعالى غير أن قراءة التنوين صريحة فيما ذكرناه وقراءة الاضافة محتملة لما ذكرناه ولما ذكرتموه فيجب حملها على ما ذكرناه جمع بين القراءتين وهو أولى من التعارض وعن الثاني أن الضمير في قوله تعالى ومن قتله يحمل على الخصوص ويبقى الظاهر على عمومه من غير تخصيص كما في قوله تعالى الآن يعفون خاص بالرشيدات والمطلقات على عمومه من غير تخصيص وكذلك قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن خاص بالرجعيات مع بقاء المطلقات على عمومه وعن الثالث ما تقدم من أن الحكمين ينشأ ان الازام وانه لا ينافي حكم الصحابة رضوان الله عليهم ولولا ذلك لكان حكم الصحابة رضي الله عنهم ردا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام حكم في الضبع بشاة وقد حكم فيها الصحابة أيضا فلولا ما ذكرناه لامتنع حكمهم وعن الرابع أن جزاء الصيد ليس من باب الجوار بل من باب الكفارات لقوله تعالى أو كفارة طعام مساكين فسماه كفارة فبطل القياس اذا تقرر المذهب والمدارك وأجوبتها وتعين فيها الحق وانه انشاء في الجميع كانت هذه المسألة من

(المسئلة الاولى) قد قدمنا ان الصدق مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية والكذب عدها وقد وقع الخلاف في المراد بعدمها فذهب الاصل الى ان المراد عدم المطابقة بالفعل بأن يوجد في نفس الامر المخبر عنه على خلاف ما في الخبر يمكن قاله يز يدقاهم وهو ليس بقائم أو بالقوة بأن لا يوجد في نفس الامر شيء البتة فيصدق أيضا عدم المطابقة لسكن للمخالفة لما وجد كما في الاول بل لعدم ما يطابقه الخبر نظرا الى ان السالبة تصدق مع عدم وجود الموضوع فافهم وذهب الفخر الرازي وغيره الى ان المراد عدم المطابقة بالفعل قال ابن

النشاط وهذا هو الصحيح وثمرة الخلاف ان من قال كل ما تكلمت به في جميع عمري كذب لا يخلو اما ان يكون تكلم قبل هذا الكلام اولم يتكلم فان تكلم فلا يخلو اما ان يكون تكلم بكذب فقط أو بصدق فقط أو بصدق وكذب معا فان كان تكلم بكذب فقط فكلامه هذا صادق قطعاً وان كان تكلم بصدق فقط أو بصدق وكذب معا فكلامه هذا كاذب قطعاً سواء أراد ان كل ما قاله ما عدا هذا الخبر وهو ظاهر أو أراد حتى هذا الخبر لا يخبره (٥٢) بقضية كناية تقتضي شمول الكذب لجميع أقواله في جميع عمره وهو قد فرض صادقاً

فقط فيما عدا هذا الخبر اوصادقاً وكاذباً معاً لا كاذباً فقط وان لم يتكلم قبل هذا الكلام فكلامه هذا كذب على الاول ولا صدق ولا كذب على الثاني وكذلك اذا قل كل ما قلته في هذا البيت كذب ولم يقل شيئاً في ذلك البيت قبل هذا القول يكون كلامه هذا كذباً على الاول ولا صدقاً ولا كذباً على الثاني فعلى الثاني ثبت الواسطة ويكون في الاخبار ما ليس بصدق ولا كذب ويطلب حينئذ حد الخبر أو رسمه بما مر من انه القول الذي يلزمه الصدق أو الكذب لانه غير جامع لعدم شموله الواسطة في رسم بنحو القول الذي يقصد قائله تعريف المخاطب بأمر ما وان كان فيه حد الشيء بنفسه لان التعريف هو الاخبار نظراً لكون هذه الرسوم تقريباً لا تحقيق اذاً لتحقيق ان كلاماً من الانشاء والخبر معروف لا يحتاج لتعريف

مسائل الانشاء فتفطن لها فهي مشكلة جدا ومن لم يحط عاماً بحقيقة حكم الحاكم ويعلم الفرق بينه وبين المفتي علماً واضحاً أشكلت عليه هذه المسألة وتعدر عليه الجواب عن اجماع الصحابة وكيف يجمع بين الاجماع السابق والحكم اللاحق * المسألة الخامسة اختلاف العلماء في الطلاق بالقلب من غير نطق واختلفت عبارات الفقهاء فيه فمنهم من يقول في الطلاق بالنية قولان وهم الجمهور ومنهم من يقول من اعتقد الطلاق بقلبه ولم يأنظ به بلسانه ففيه قولان وهذه عبارة صاحب الجلاب والعبارة ان غير مفسحتين عن المسألة فان من نوى طلاق امرأته وعزم عليه وصمم ثم بداله لا يلزمه طلاق اجماعاً فقولهم في الطلاق بالنية قولان متروك الظاهر اجماعاً وكذلك من اعتقد أن امرأته مطلقة وجزم بذلك ثم تبين له خلاف ذلك لم يلزمه طلاق اجماعاً وانما العبارة الحسنة ما أتى بها صاحب الجواهر وذ كر أن ذلك معناه الكلام النفساني ومعناه اذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفساني ولم يلفظ به بلسانه فهو موضع الخلاف وكذلك أشار اليه القاضي أبو الوليد بن رشد وقال انهما ان اجتمعا عني النفساني واللساني لزم الطلاق فان انفرد أحدهما عن صاحبه فقولان فصارت النية لفظاً مشتركاً فيه بين معان مختلفة في اصطلاح أر باب المذهب يطلق على القصد والكلام النفساني فيقولون صريح الطلاق لا يحتاج الى النية اجماعاً وهو يحتاج الى النية اجماعاً وفي احتياجه الى النية قولان وهو ناقض ظاهر لكنهم يريدون بالاول قصد استعمال اللفظ في موضوعه فان ذلك انما يحتاج اليه في الكناية دون الصريح ويريدون بالثاني القصد للنطق بصيغة الصريح احترازاً عن التأم ومن يسبقه لسانه ويريدون بالثالث الكلام النفساني وقد بسطت هذه المباحث في كتاب الامنية في ادراك النية اذا تقرر أن الطلاق ينشأ بالكلام النفساني فقد صارت هذه المسألة من مسائل الانشاء في كلام النفس وكذلك اليمين أيضاً وقع الخلاف فيها هل تنعقد باشاء كلام النفس وحده أو لابد من اللفظ وبهذا التقرير يظهر فساد قياس من قاس لزوم الطلاق بكلام النفس على الكفر والايان فانه يكفي فيهما كلام النفس وقع ذلك في الجلاب وغيره ووجه الفساد ان هذا انشاء والكفر لا يقع بالانشاء وانما يقع بالاخبار والاعتقاد وكذلك الايمان والاعتقاد من باب العلوم والظنون لان من باب الكلام وهما بابان مختلفان فلا يقاس أحدهما على الآخر ومن وجه آخر هو ان الصحيح في الايمان انه لا يكفي فيه مجرد الاعتقاد بل لابد من النطق باللسان مع الامكان على مشهور مذاهب العلماء كما حكاها القاضي عياض في الشفاء وغيره فيتمكس هذا القياس على قائله على هذا التقرير ويقولون ان يقتصر الى اللفظ قياساً على الايمان بالله تعالى ان سلم له ان البابين واحد فكيف وهما مختلفان والقياس انما يجري في التماثلات

قال (المسألة الخامسة اختلاف العلماء في الطلاق بالقلب من غير نطق الى آخر المسألة) قلت ما قاله في ذلك صحيح ظاهر

المسألة وعلى الاول لا تثبت الواسطة ويكون حد الخبر أو رسمه بما مر جامعاً مانعاً نعم فديقال بثبوت الواسطة على الاول اذا قل كل ما قلته في هذا البيت كذب ولم يقل شيئاً في هذا البيت قبل هذا القول ثم قال كل ما قلته في هذا البيت صدق وذلك ان الاول يقتضي انه اذا قل كل ما قلته في هذا البيت صدق يكون خبره ذلك كاذباً اذا الفرض انه لم يقل في ذلك البيت شيئاً ويلزم ذلك ان اخباره عما قاله في البيت بانه صدق وبانه كذب اخباراً كذب مع ان الصدق والكذب خبران وقد أخبر بهما عن مخبر واحد فلا بد ان يصدق

أحد خبريه وكذب الآخر والأدنى ذلك إلى اجتماع الضدين ولا يتأتى الجواب بان اجتماعهما هذا يمكن في ثبوت حتى يتمتع بل في نفي والاجتماع في النفي غير متمنع الإبانة بواسطة ضرورة أن الضدين المنحصرين كالنقيضين لا يصح اجتماعهما في ثبوت ولا انتفاء اه كلام ابن الشاط فتمأله وما تقدم من الاكتفاء في حقيقة الكذب بعدم المطابقة لا خبر عنه على كلا القولين وان لم يقصد إلى عدم مطابقتها هو مذهب الجمهور وذهب الجاحظ وغيره إلى أن حقيقة الكذب يشترط فيها التقصدي وهو عدم

(٥٣)

المسألة السادسة في بيان الفرق بين الصيغ التي يقع بها الانشاء الواقع اليوم في العادة ان الشهادة تصح بالمضارع دون الماضي واسم الفاعل فيقول الشاهد أشهد بكذا عندك أيديك الله ولو قال شهدت بكذا أو أنا شاهد بكذا لم يقبل منه البيع وصح بالماضي دون المضارع عكس الشهادة فلو قال أبيعك بكذا أو قال أبايعك بكذا لم ينعقد البيع عندهم من يعتمد على مراعاة الالفاظ كالشافعي ومن لا يمتبرهالا كلام معه وانشاء الطلاق يقع بالماضي نحو طلقك ثلاثا واسم الفاعل نحو أنت طالق ثلاثا دون المضارع نحو أطلقك ثلاثا وسبب هذه الفرق بين الابواب النقل العرفي من الخبر إلى الانشاء فأى شئ نقلته العادة اعني صار صريحا في العادة لذلك المعنى بالوضع العرفي فيعتمد الحاكم عليه لصراحته ويستغنى المنتهي عن طلب النية معه لصراحته أيضا وما هو لم نقله العادة لانشاء ذلك المعنى يتعدى الاعتماد عليه لعدم الدلالة اللغوية والعرفية فنقلت العادة في الشهادة المضارع وحده وفي الطلاق والعتاق اسم الفاعل والماضي فان اتفق وقت آخر تحدث فيه عادة أخرى تقتضي نسخ هذه العادة وتجدد عادة أخرى اتبعنا الثانية وتركنا الاولى ويعبر الماضي في البيع والمضارع في الشهادة على حسب ما تجدد العادة فتأمل ذلك واضبطه لم يعرف الحقائق العرفية واحكامها بشكل عليه الفرق وهذا التقرير يظهر قول مالك رحمه الله ما عده الناس بيعا فهو بيع نظرا إلى أن المدرك هو تجدد العادة غير أن للشافعية أن يقولوا ان ذلك مسلم ولكن يشترط وجود الالفاظ المنقول أما مجرد الفعل والمعاطاة الذي يقصده مالك فمنوع

﴿ فصل ﴾

قد تقدم تذييل الانشاء مسائل توضحه وهي حسنة في بابها فنذيل الخبر أيضا بثان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة لواقف المسألة الاولى اذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب ولم يقل شيئا في ذلك البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر وهما خصيصة من خصائصه وارتفاع خصيصة الشئ عنه مع بقاءه محال بيانه أن هذا الخبر لا يكون صدقا لان الصدق هو الخبر المطابق والمطابقة أمر نسبي لا يكون الا بين شيئين ولم يتقسم له في هذا البيت

قال (المسألة السادسة في بيان الفرق بين الصيغ التي يقع بها الانشاء الواقع اليوم في العادة ان الشهادة تصح بالمضارع إلى آخر المسألة) قلت ما قاله في هذه المسألة من اعتبار معينات الالفاظ مبني على مذهب من يشترطها كما قال فيصح تنقل العادات فيها بحسب العرف الحادث كما ذكر والله أعلم قال شهاب الدين (فصل قد تقدم تذييل الانشاء مسائل توضحه وهي حسنة في بابها فنذيل الخبر أيضا بثان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة لواقف المسألة الاولى اذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب ولم يكن قال شيئا في ذلك البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر وهما خصيصة من خصائصه وارتفاع خصيصة الشئ عنه مع بقاءه محال إلى آخر كلامه في كلا الأمرين بتقرير الاشكال) قلت ما قاله من لزوم ارتفاع الصدق

أقسام صدق وهو المطابقة وكذب وهو غير المطابقة الذي قصد إلى عدم مطابقتها بواسطة بينهما وهو غير المطابق الذي لم يقصد إلى عدم مطابقتها وهذا القسم لا يلزمه عندهم صدق ولا كذب فلا يشمله تعريف الخبر السابق (١) لناعلى ان المراد في المسئلة الظن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع فدل جعله كاذبا اذا حدث بكل ما سمعه مع كونه غير مطابق في الغالب وان كان لم يعرفه حتى يقصد إليه على ان التقصدي الكذب غير معتبر وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فدل من حيث ان مفهومه ان من كذب غير متعمدا لا يستحق النار على تصور حقيقة الكذب من غير قصد إليه وهو المطلوب وعلى ان المراد في المسئلة القطع لاحجة لهم في قوله تعالى أفترى على الله كذبا

أم به جنة فان الكفار قسموا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى نوعي الكذب وهما المفترى الذي اخترعه الكاذب من نفسه ولم يسمعه من غيره وغير المفترى الذي تبع فيه غيره لانهم قسموا الكلام إلى كذب وغيره حتى يحصل مقصود الخصم نعم نسبة الجنون إلى من اتبع غيره في قوله الكاذب في غاية البعد فافهم

(١) قوله لنا الخ خبر مقدم وقوله قوله صلى الله عليه وسلم الخ مبتدأ مؤخر اه مؤلف

قلت والتحقيق ان المبالغة في نحو قولك (١) جئتكم ألف مرة كذب ولو على غير مذهب الجمهور ان قصد بها ظاهر الكلام لانها لم تطابق الواقع وصدق ان قصد بها المبالغة في الكثرة واستعمل لفظها في مطلق الكثرة مجاز المبالغة في الكثرة على الثاني فظاهر على الراجح من وضع المجاز لغناه واما على الاول فلان مرادهم ان الصدق مطابقة حكم الخبر الذي تضمنه المعنى المراد للواقع لا خصوص المعنى الوضعي فتدبر

المسئلة الثانية * قال الامام غزالي في باب (٥٤) الاخبار ان قولك اذا فرضت صدق زيد مثلا على الاطلاق زيد

ومسيئة الخفي صادقان
أو كاذبان في قوة خبرين
تقديرهما على الاول زيد
صادق ومسيئة صادق وعلى
الثاني زيد كاذب ومسيئة
كاذب فيصدق مفهوم
الكذب في مسيئة ويكذب
في زيد ومفهوم الصدق
بالعكس لا خبر واحد حتى
يلزم ارتفاع الصدق
والكذب لاستحالة ان
يكون صادقا والا لصدق
مسيئة في قولك هما
صادقان او لكذب زيد في
قولك هما كاذبان وان
يكون كاذبا والا لصدق
مسيئة على الاول او لكذب
زيد على الثاني اه ولا
يخفى انه يبطل بتصديق
الفرض بأن نقول المجموع
صادق او كاذب ونجعل
الخبر عن المجموع وهو
مفرد في اللفظ او يقول
المتكلم اردت المجموع
والاخبار عنه ولم ارد
الاخبار عن كل واحد
منهما فالحق كما اشار اليه
الفقهر ان نلتزم في هما
صادقان او هما كاذبان ان

خبر آخر حتى تقع المطابقة بينهما وبين هذا الخبر فلا يكون صدقا وأما أنه ليس بكذب فلان الكذب هو عدم المطابقة بين الخبر والخبر عنه وعدم المطابقة بين الشئ وبينه وتقررهما ولم يتقدم في هذا البيت خبر صدق حتى يكون الاخبار عنه بانه كذب كاذبا فلا يكون هذا الخبر صدقا ولا كذبا وهو محال لانه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا والمحال الثاني أنه يلزم من هذا الخبر ارتفاع التقيضين وارتفاعهما محال عقلا لانه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا بيانه أن الصدق عبارة عن المطابقة والكذب عبارة عن عدم المطابقة والمطابقة وعدمها تقيضان وقد تقدم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب فيكون التقيضان قد ارتفعا عنه وهو محال وهذا الاشكال من الاسئلة الصعبة الدقيقة التي يحتاج الجواب عنها الى فكر دقيق ونظر عويص والجواب اننا نختار أن هذا الخبر كذب وتقرر به أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق وعدم المطابقة بصدق بطريقتين أحدهما أن يوجد في نفس الامر المخبر عنه على خلاف ما في الخبر كمن قال زيد قائم وهو ليس بقائم فهذا كذب لانه قول غير مطابق وثانيهما أن لا يوجد في

والكذب عن هذا الكلام ظاهر قال (والجواب اننا نختار ان هذا الخبر كذب وتقرر به ان الكذب هو القول الذي ليس بمطابق الى منتهى قوله وكذلك يجب عن ارتفاع التقيضين بان نقول الواقع منهما عدم المطابقة بالتفسير العام المتقدم ذكره) قلت هو جواب حسن غير أنه يبقى اشكال آخر وهو ما اذا قال كل ما قلته في هذا البيت فهو كذب ثم قال كل ما قلته في هذا البيت فهو صدق فان الصدق والكذب خبران وقد أخبر بهما عن مخبر واحد فلا بد أن يصدق احدهما ويكذب الآخر والا أدى ذلك الى اجتماع الضدين وقياس الجواب الذي ذكره يقتضى انه اذا قال كل ما قلته في هذا البيت فهو صدق ان خبره ذلك كذب اذا كان لم يقل في ذلك البيت شيئا فلازم ذلك ان أخباره عما قاله في البيت بانه صدق وبانه كذب أخبار كذب فقد اجتمع الضدان والجواب عن هذا الاشكال ان الضدين لم يجتمعا في ثبوت وذلك هو الاجتماع المتمنع واما الاجتماع في اللفظ في غير متمنع وكون كلا الخبرين كذبا نفي لكن يبقى أن يقال اجتماع الضدين في الاتقاء غير متمنع اذا كانا غير منحصرين بل يكون لهما ضد ثالث أما اذا كانا منحصرين فهما كالتيقضين لا يصح اجتماعهما في ثبوت ولا تنفاء والصدق والكذب منحصران فلا يصح ثبوتهما بالخبر واحد ولا تنفاهما معا وبالجملة المسئلة مشككة بناء على كون الخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا ما اذا قال قائل يكون في الاخبار ما ليس بصدق ولا كذب فقول القائل كل ما قلته في هذا البيت كذب او كل ما قلته في هذا البيت صدق من هذا الضرب الذي تعرى عن الصدق والكذب فلا يلزم على مقتضى قوله اشكال ويكون الخبر ثلاثة أقسام صدق وكذب ولا صدق ولا كذب وتقرر بذلك بان الخبر اما ان يكون عن مخبره لا بالواقع ولا بعدم الواقع واما ان يكون بالواقع او بعدم الواقع فان كان الخبر عن مخبره لا بالواقع ولا بعدم الواقع فهذا الخبر لا يتصف بالصدق ولا بالكذب وان كان الخبر عن مخبره بالواقع او بعدم الواقع فاما ان يطابق او لا يطابق فان مطابق فهو الصدق وان لم يطابق فهو الكذب وبهذا

الخبر كذب لان المتكلم اخبر في الاول عن حصول المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما وفي الثاني عن ثبوت عدم المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما وليس الامر كذلك لا تنفاء حقيقة كل من الصدق والكذب باتفاء جزئها فتدبر المطابقة في المجموع بنفيها في احدهما وكذلك يتنبى ثبوت عدم المطابقة في المجموع بنفيه في احدهما ولا شك في اتفاء المطابقة واثبوت عددها في واحد منهما فيكون الخفي في ذلك في المجموع اذا لفرق بين مجموع الوجودين ومجموع العدمين في قولك الوجود يشمل زيدا (١) مطلب في كون المبالغة في نحو قولك جئتكم ألف مرة كذب باعتبار وصدق باعتبار

وعمر أو قولك العدم يشمل زيد أو عمرا في كون كل يذني باتقاء جزئه بان يعدم أحدهما في الاول ويوجد في الثاني فيكون الخبر كذبا فافهم والله أعلم ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ الفرق بين وعد الله تعالى و وعيده محال عقلا سواء أريد بهما صورة اللفظ وما دل عليه بوضعه اللغوي من العموم أو أريد بهما من أريد بالخاطب ومن قصد بالاخبار عنه بالنعيم أو العقاب أما على الاول فانهما سواء في جواز دخول التخصيص فيهما فجميع اخبارات الوعيد والوعيد يخرج منها من لم يرد

(٥٥)

التخصيص في وعيده تعالى بقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بمن عني عنه فضلا أو بالتوبة أو غير ذلك فلم يرشرا عم له كذلك دخل التخصيص في وعده تعالى بقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره بمن حبط عمله برده وسوء خاتمته أو أخذت اعماله في الظلمات بالقصاص وغيره فلم ير خيرا مع انه عمله وأما على الثاني فلا نه يستحيل أن لا يقع مخبره تعالى من وعيد أو وعد على من

نفس الامر شي البتة فيصدق أيضا عدم المطابقة لعدم ما يطابقه الخبر لا لمخالفته لما وجد كما أن الله تعالى لو خلق زيدا وحده في العالم صدق عليه أنه لم يوافق أحدا في معتقده وأنه لم يخالف أحدا في معتقده فان الموافقة والمخالفة للغير فرع وجود ذلك الغير فإذا لم يوجد ذلك الغير تنفت الموافقة له والمخالفة كذلك تقول ههنا لما لم يوجد خبر آخر في هذا البيت صدق على هذا الخبر وهو قوله كل ما قلته في هذا البيت كذب أنه غير مطابق لا تنفاء ما تقع المطابقة معه فهو كذب جزما وكذلك يذني لك أن تفهم من قولنا أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق هذا المعنى العام الذي يصدق بطريقين وجدشي * يخالفه الخبر أولم يوجد شي البتة غير ان غالب الاستعمال هو القسم الاول والمذهب المشهور انه لا واسطة بين الصدق والكذب بناء على هذا المعنى العام وكذلك نجيب عن ارتفاع التقيذين بان نقول الواقع منهما عدم المطابقة بالتفسير العام المتقدم ذكره ومثل هذا الخبر قوله كل ما تكلمت به في جميع عمري كذب وكان لم يكذب قط فهذا الخبر كذب قطعا لانه ان أراد الاخبار المتقدمة في عمره فهو كاذب لانها كانت صدقا وان أراد هذا الاخير وحده فهو ليس بصدق لعدم خبر آخر يطابقه وهو قد اخبر انه غير مطابق لنفسه فهو مخبر ان خبره هذا الاخير خبر ان أحدهما غير مطابق للآخر وهو ليس خبرين فيكون كذبا قطعا سواء اراد الاخبار المتقدمة أو أراد هذا الخبر هذا الذي اعتمده الامام فخر الدين وغيره

أراده تعالى بخبره والا لحصل الخلف المستحيل عقلا على الله تعالى بل يجب حصول النعيم أو العذاب لمن أراد الله تعالى بالاخبار عن نعيمه وعقابه لتلازم الخلف نعم يمكن أن يراد بالوعيد صورة العموم فيكون قابلا للتخصيص وبالوعد من أريد بالخاطب فيتعين فيه الوفاء بذلك الموعد وعليه يندفع الحال في الفرق بينهما ويصح ما وقع لابن

التقرير تصح القسمة المنحصرة ويبطل حينئذ خبر أو رسمه بانه القول الذي يلزمه الصدق أو الكذب ويحد أو يرسم بانه القول الذي يقصد قائله به تعريف المخاطب بأمرامنا أو ما يشبهه أو يقاربه فان قيل التعريف هو الاخبار ففيه حد الشيء بنفسه فالجواب ان هذه الرسوم تقرب لا تحقيق والتحقق ان الخبر معروف وغيره وهو المسمى بالانشاء معروف والله اعلم قال شهاب الدين (ومثل هذا الخبر قوله كل ما تكلمت به في جميع عمري كذب وكان لم يكذب قط فهذا الخبر كذب قطعا لانه ان أراد الاخبار المتقدمة في عمره فهو كاذب لانها كانت صدقا) قلت ما قلته في ذلك صحيح قال (وان أراد هذا الخبر الاخير وحده فهو ليس بصدق لعدم خبر آخر يطابقه) قلت ما ذكره من احتمال ارادة هذا الخبر بعيد جدا لان لفظه كل للعموم وهي نص فيه لاسيما مع اقتربها بقوله في جميع عمري والذي يتجه ان يقال ان أراد ان كل ما قلته ما عدا هذا الخبر فهو كاذب لصدقه فيما قال وان أراد حتى هذا الخبر فهو كاذب أيضا لعدم خبر يطابقه هذا الخبر بل لاخباره بقضية كلية تقتضي شمول الكذب جميع أقواله في جميع عمره وقد فرض صادقا فيما عدا هذا الخبر قال شهاب الدين (وهو قد اخبر انه غير مطابق لنفسه فهو مخبر ان خبره هذا الاخير خبر ان أحدهما غير مطابق للآخر وهو ليس خبرين فيكون كذبا قطعا سواء اراد الاخبار المتقدمة أو أراد هذا الاخير هذا الذي اعتمده فخر الدين وغيره) قلت لا يلزم من اخباره ان هذا الخبر غير مطابق لنفسه ان يكون مخبرا ان خبره هذا خبر ان

نباتة في خطبته الحمد لله الذي اذا وعد وفي واذا أوعد تجاوز وعفا نظر الماجرت العوائد به من التمدح بالوفاء في الوعد والعفو في الوعيد كما في قول الشاعر وانى اذا أوعده أو وعده * لخلف ايعادى ومنجزه وعدي اذ يمكن أن يخرج لكلامه وجه وهو ان وعد الله لا يخصصه الالردة لا غير و وعيده يخصصه الايمان وهو نظير الردة والتوبة والشفاعة والغفرة ولا مقابل لها في جهة الوعد فلما كانت خصصات الودد أقل من خصصات الوعيد صح أن يفرق بينهما بما ذكره وليس من الايهام المنوع ايها مثل هذا ان الله تعالى يعفو عن من

أريد بالوعيد ولا يقتصر المتهوم على التخصيص فقط كما جرت به العادة من التمدح بالعفو وإن أ كذب أحدنا نفسه كما قال الشاعر تخلف
 ابعادى فإن الكذب جائز علينا ونمدحه ويحسن منافع مواطن وهو محال على الله تعالى فبطأت كايته الكبرى التي هي شرط اتاج
 الشكل الاول في القياس القائل مثل قول ابن نباتة المذکور اطلاق لما يوهوم محالا على الله تعالى واطلاق ما يوهوم محالا على الله تعالى حرام
 فقل قول ابن نباتة المذکور حرام (٥٦) فافهم والله أعلم (المسئلة الرابعة) انما كذبت نتيجة المقدمتين الصادقتين

في الشكل الاول المنتظم
 بنحو قولك الانسان
 وحده ناطق وكل ناطق
 حيوان ينتج الانسان
 وحده حيوان وهذا خبر
 كاذب اذ ليس الانسان وحده
 حيوانا بل هو وغيره (١) لاحد
 أمرين الاول أن المقدمة
 الاولى في الشكل المذكور
 مقدمتان موجبة وهي
 الانسان ناطق وسالبة
 وهي مدلول وحده لغة
 وهي غير الانسان غير ناطق
 فباعتبار مجموع المقدمتين
 والسالبة فقط في صغرى
 القياس المذكور صار
 كذب النتيجة لعدم ايجاب
 الصغرى الذي هو من
 شرط اتاج الشكل الاول
 اما على اعتبار السالبة فقط
 فظاهر واما على اعتبار
 المجموع فلان الايجاب مع
 السالبة غير الايجاب وحده اذ
 الشيء مع غيره في نفسه على
 انه لا قياس عن ثلاث
 مقدمات واعتبار الموجبة
 فقط يقتضى عدم ذكر
 وحده في النتيجة فافهم
 الامر الثاني ان المقدمة

والذي اعتقده ان هذا الخبر لا يقطع بكذبه لجواز ان يريد الخبر الاخير وحده ويكون عدم مطابقته
 لعدم ما يمكن المطابقة معه فهو غير مطابق بالمعنى الاعم كما تقدم تقريره فقوله انه كذب صدق على هذا
 التقرير فلا يقطع بكذب هذا الخبر لهذا الاحتمال فان كذب في جملة عمره أو في جميع ما قاله في هذا البيت
 ثم قال كل ما تكلمت به في عمرى صدق أو جميع ما قلته في هذا البيت صدق فان أراد ما تقدم منه قبل هذا
 الخبر فهو كاذب وان أراد هذا الخبر فهو كاذب أيضا فان الصدق مطابقة الخبر لغيره والخبر عن الخبر بأنه
 صدق يقتضى تقدم رتبة الخبر عنه عن الخبر وتأخر الشيء عن نفسه بالرتبة محال وان أراد المجموع من
 الاخبار المتقدمة وهذا الخبر بالمطابقة لم يحصل أيضا في الجمع فهو كذب أيضا وكذب ولم يأت هنا في الخبر
 الاخير ما نأق لنا فيه اذا قال أنا كاذب فيه لان الصدق يشترط فيه المطابقة فيحتاج فيه الى شيئين حتى تحصل
 المطابقة بينهما اما اذا قال أنا كاذب فيه فقد ادعى عدم المطابقة وهي تصدق بطريقتين اما بخبر عنه غير
 مطابق واما بعدم الخبر عنه بالكلية كما تقدم تقريره فلاجرم أمكننا ان نجعل الخبر الواحد كذبا ولم يمكننا
 ان نجعله صدقا فتأمل هذا الفرق ولا حظ فيه ان الكذب اعم والاعم قد يوجد حيث لا يوجد الاخص
 واما الامام نجر الدين وغيره فقد سوى بين البابين قصر الكذب في عدم المطابقة على أحد قسميه
 قال (والذي اعتقده ان هذا الخبر لا يقطع بكذبه لجواز ان يريد الاخير وحده ويكون عدم مطابقته
 لعدم ما يمكن المطابقة معه فهو غير مطابق بالمعنى الاعم كما تقدم تقريره فقوله انه كذب صدق على هذا
 التقرير فلا يقطع بكذب هذا الخبر لهذا الاحتمال) قلت قد سبق ان هذا الاحتمال كالممتنع مع ان فيه
 أمرا آخر وهو ان هذا الخبر بعينه صدق وكذب معا وذلك لا يصح أصلا وما سبب هذا الارتباك
 والتخبط الذي لا يعقل الالتزام ان الخبر لا يخلو عن الصدق والكذب اما اذا قلنا يخلو عنهما ارتفع
 الاشكال لا محالة قال (فان كذب في جملة عمره أو في جميع ما قاله في هذا البيت ثم قال كل ما تكلمت به
 في عمرى صدق أو جميع ما قلته في هذا البيت صدق الى منتهى قوله أمكننا ان نجعل الخبر الواحد كذبا
 ولم يمكننا ان نجعله صدقا) قلت اقاله في ذلك ظاهر ومبني على الفرق الذي قرر بين الصدق والكذب
 وان الصدق لا يذوقه من المطابقة فيلزم سبق مخبر عنه بخلاف الكذب لا يشترط فيه عدم المطابقة بل ذلك
 أو عدم مخبر عنه البتة قال (فتأمل هذا الفرق ولا حظ فيه ان الكذب اعم والاعم قد يوجد حيث لا يوجد
 الاخص فالامام نجر الدين وغيره فقد سوى بين البابين الى آخر المسئلة) قلت الاصح ما قاله للفخر وغيره
 والله اعلم وتوضح المسئلة بالتقسيم الحاضر فنقول لا يخلو قائل كل ما تكلمت به في جميع عمرى كذب أن
 يكون تكلم قبل هذا الكلام أو لم يتكلم فان تكلم فلا يخلو ان يكون تكلم بكذب أو بصدق وكذب فان
 كان تكلم بكذب لا غير فكلامه هذا صادق وان كان تكلم بصدق لا غير أو بصدق وكذب فكلامه هذا
 كذب وان لم يتكلم قبل هذا الكلام فكلامه هذا كذب على ما سلك الشهاب ولا صدق ولا كذب
 على ما سلك غيره والله اعلم

الاولى لما قيد موضوعها بوحده كان يجب ان يقيد موضوع الثانية بقيد
 موضوع الاولى أيضا لو قيد كذلك لظهر فساد الثانية اذ ليس الانسان وحده حيوانا بل هو وغيره ففساد النتيجة لفساد احدى المقدمتين
 قلت وهذا الامر الثاني أولى من الامر الاول اذ بما قيل على الاول بعدم تساميم كون مدلول وحده لغة الذي هو غير الانسان غير ناطق
 قضية سالبة بل هي موجبة معدولة الطرفين فافهم (١) قوله لاحد أمرين متعلق بكذبت من قوله انما كذبت نتيجة الخ اه مؤلف

وقال

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ كذب نتيجة المقدمتين الصادقتين في الشكل الاول المنتظم بنحو قولك القول يغدو الحمام والحمام يغدو البازي ينتج القول يغدو البازي وهذا خبر كاذب اذ البازي لا يأكل اللحم انما هو من جهة فوات شرط الاتاج الذي هو اتحاد الوسط فان ضابط اتحاده في الشكل الاول ان تأخذ عين خبر المقدمة الاولى فتجعلها مبتدأ في الثانية وهنالك تأخذ بل أخذت مفعوله وجعلته مبتدأ في الثانية ونظيره ان تقول زيد مكرم خالد او خالد مكرم عمرا ينتج زيد مكرم عمرا وذلك غير لازم لجواز ان يكون زيد عدوا لعمرو فلم يكرمه فظهر انه متى أخذت مفعول الوسط بطل الاتاج ومتى أخذته نفسه فهو الذي يحصل به الاتاج وصدق معه الخبر الماشئ من القياس

يكون زيد عدوا لعمرو فلم يكرمه فظهر انه متى أخذت مفعول الوسط بطل الاتاج ومتى أخذته نفسه فهو الذي يحصل به الاتاج وصدق معه الخبر الماشئ من القياس

﴿ المسئلة السادسة ﴾ كذب نتيجة المقدمتين الصادقتين في الشكل الاول المنتظم بنحو قولك كل زوج عدد والعدد اما زوج أو فرد ينتج الزوج زوج أو فرد وهذا خبر كاذب اذ الشيء لا ينقسم الى نفسه وغيره انما هو من جهة أنك ان أردت بلفظ العدد في المقدمة الثانية العدد في أي حالة كان معنى كلامك العدد حالة كونه زوجا أو حالة كونه فردا هو منقسم الى الزوج والفرد وقد علمت ان الشيء لا ينقسم الى نفسه وغيره فهذه المقدمة كاذبة ضرورة على هذا التقرير وان أردت بلفظ العدد العدد من حيث الجملة كان إشارة الى القدر المشترك بين جميع

وقال اذا قال أنا كاذب في الخبر الاخير هو كاذب لتأخر الخبر عن المخبر عنه بالرتبة وتأخر الشيء عن نفسه محال لكن الكذب أعم مما دعاه كما تقدم بيانه فلا يلزم ما قاله ﴿ المسئلة الثانية ﴾ وعد الله تعالى ووعيده وقع لابن نبأته في خطبة الحمد لله الذي اذا وعدو في واذا أوعد تجاوز وعفا وحسن ذلك عنده ماجرت العوائد به من التمدح بالوفاء في الوعد والعفو في الوعيد قال الشاعر

واني اذا أوعدته أو وعده * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

تمدح بهما وقد أنكر العلماء على ابن نبأته ذلك وتقرير الانكار ان كلامه هذا يشعر بنبوت الفرق بين وعد الله تعالى ووعيده والفرق بينهما محال عقلا لانه ان أريد بالوعد والوعيد صورة اللفظ وما دل عليه بوضعه للعوى من العموم فانهما سواء في جواز دخول التخصيص فيهما فكما دخل التخصيص في قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره من عني عنه تفضلا أو بالتوبة أو غير ذلك فلم يرشرا مع عمله فكذلك دخل التخصيص في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره من حبط عمله برده وسوء عاقبته أو أخذت أعماله في الظلمات بالقصاص وغيره فلم ير خيرا مع انه عمله وكذلك جميع اخبارات الوعيد والوعيد يخرج منها من لم يرد باللفظ ويبقى المراد لافرق بينهما من هذا الوجه وان أريد بالوعد والوعيد من أريد بالخطاب ومن قصد بالاخبار عنه بالنعيم أو العقاب فيستحيل ان من أراد الله تعالى بالخبر ان لا يقع مخبره والاحصل الخلف المستحيل عقلا على الله تعالى بل يجب حصول النعيم لمن أراد الله تعالى بالاخبار عن نعيمه وحصول العقاب لمن أراد الله تعالى بالاخبار عن عقابه لئلا يلزم الخلف فينبذ لافرق بينهما أيضا فان قلت ان أريد بالوعيد صورة العموم وهو قابل للتخصيص وبالوعد من أريد بالخطاب فانه يتعين فيه الوفاء بذلك الموعود فيندفع المحال وتصح هذه العبارة قلت هذا يمكن غير أنه يوهم أن الله تعالى يعفو عن أريد بالوعيد ولا يقتصر المفهوم على التخصيص فقط كما جرت به العادة من التمدح بالعفو وان أ كذب أحدنا نفسه كما قال الشاعر فان الكذب جائز علينا وتمدح به ويحسن منا في مواطن وهو محال على الله تعالى واذا أوهم مثل هذا حرم اطلاقه لان اطلاق ما يوهم محالا على الله تعالى حرام ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اذا فرضنا رجلا صادقا على الاطلاق وهو زيد فقلنا

قال شهاب الدين (المسئلة الثانية) وعد الله تعالى ووعيده وقع لابن نبأته في خطبة الحمد لله الذي اذا وعد وفي واذا أوعد تجاوز وعفا الى آخر المسئلة) قلت جزم الشهاب بخطاب ابن نبأته ويمكن ان يخرج لكلامه وجه وهو ان وعد الله لا يخصه الازدة لا غير ووعيده يخصه الايمان وهو نظير الازدة والتوبة والشفاعة والمغفرة والامقابل لطاني جهة الوعد فلما كان الوعد مخصصا اقل من مخصصات الوعيد صح ان يفرق بينهما بناء على ذلك وما ذكره من ايهام العفو عن اريد بالوعيد ليس من الايهام المنوع والله اعلم قال شهاب الدين ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اذا فرضنا رجلا صادقا على الاطلاق وهو زيد فقلنا

(٨ - الفروق - ل)

الاعداد وانقسام القدر المشترك الى أنواع صادق فصدق المقدمة الثانية على هذا التقدير الا انها جزئية فان المشترك يكفي في تحققه صورة واحدة ولان كية المنفصلة انما تكون عند ارباب المنطق اذا سورت بما يشير الى ان ذلك الحكم ثابت لذلك المحكوم عليه في جميع الاحوال وعلى جميع التقادير وشرط الاتاج كية المقدمة الثانية فظهر ان كذب النتيجة اما لكذب المقدمة الثانية واما لفوات شرط الاتاج الذي هو كليتها ﴿ المسئلة السابعة ﴾ اذا قلنا ان معنى تسمية

الزمان والمكان ظرفين ليس هو غيبة المظر وف فيهما واحاطتهما به كما هو مقتضى ما يعتقده كثير من النحاة من الظرفية الحقيقية نظرا الى ان معنى الزمان اما اقتران حادث بحادث والاقتران نسبة واصافة لم تحط بز يد كالحاطة ثوبه انما هي في ذلك الحدائين لاتعداهما وأما حركات الافلاك والحركة قائمة في الفلك لم تحط بز يد وغيره من حوادث الارض بل المحيط هو الفلك وحده وان نحو ز يد عندك حقيقة وان لم يرغب في المكان (٥٨) الذي أنت فيه والمراد بقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض له ما على ظهرهما

(١) كان الخبر الناشئ من المقدمتين في نحو فولك الوند في الحائط والحائط في الارض ينتج الوند في الارض صادقا لا اشكال فيه وان قلنا معنى ذلك غيبة المظر وف فيهما واحاطتهما به كما يقتضيه الظرفية الحقيقية كان الخبر المذكور كاذبا فان الوند ليس في الارض الا ان كذبه من جهة فوات شرط الاتاج الذي هو اتحاد الوسط فانك هنالم تأخذعين خبرا المقدمة الاولى فتحملهم مبتدأ في الثانية كما هو صابط الاتحاد بل مفعوله بواسطة حرف الجر وجعته مبتدأ في الثانية على اننا لانسلم كذب الخبر الناشئ عن المقدمتين المذكورتين على هذا التقدير بل هو صادق لان المقدمة الثانية وهي الحائط في الارض ان كانت حقيقة وان جملة الحائط في الارض كان الوند في الارض خبرا حقا كقولك المال في الصندوق الناشئ عن قولك المال في الكيس

زيد ومسيلمة الحفي صادقان أو كاذبان استحال في هذا الخبر ان يكون صادقا والاصدق مسيلمة في قولنا هما صادقان اول كذب زيد في قولنا هما كاذبان ويستحيل ايضا ان يكون هذا الخبر كاذبا للزوم صدق مسيلمة في قولنا هما كاذبان او كذب زيد في قولنا هما صادقان لكن كذب زيد محال لان الفرض خلافه واذا ارتفع عنه الاصدق والكذب لزم ارتفاع النقيضين كما تقدم تقريره قبل هذا فيمن قال انا كاذب في بيت لم يتكلم فيه الا بهذا الكلام وقد تقدم مبسوطا ويلزم ايضا وجود الخبر بدون خصيصته وهو قبول الصدق والكذب وهو محال ايضا * والجواب قال الامام فخر الدين في باب الاخبار ان هذا الخبر في قوة خبرين فاذا انما زيد ومسيلمة صادقان فتقديره ز يد صادق ومسيلمة صادق والاول خير صادق والثاني خبر كاذب وكذلك اذا قلنا كاذبان صادق مفهوم الكذب في مسيلمة وكذب في زيد وهذا الجواب يبطل بتضييق الفرض بان نقول المجموع صادق او كاذب ونجعل الخبر عن المجموع وهو مفرد في اللفظ او يقول المتكلم اردت المجموع والاخبار عنه ولم ارد الاخبار عن كل واحد منهما فيبطل هذا الجواب والجواب الحق ان نلتزم في قولنا هما صادقان انه كذب وتقريره ان الكذب تقيض الصدق كما تقدم تقريره فانه عدم المطابقة الذي هو تقيض المطابقة والمتكلم اخبر عن حصول المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما وليست كذلك لان الحقيقة تنفي باتفاء جزئها فتنتفي المطابقة في المجموع بنفسها في احدهما ولان شك انها منفية في احدهما فيكون الحق نفي المطابقة في المجموع فيكون الخبر كاذبا وكذلك اذا قلنا هما كاذبان فاننا اخبرنا عن ثبوت عدم المطابقة في كل واحد منهما واذا قال قائل العدم يشمل زيد او عمرا كذب خبره هذا بوجود احدهما فان مجموع العدمين ينتفي باتفاء جزئه كما ينتفي مجموع الثبوت وقد اشار فخر الدين الى ان الخبر يكون كاذبا غير انه لم يسط تقريره * **المسألة الرابعة** اذا قلنا الانسان وحده ناطق وكل ناطق حيوان فانه ينتج الانسان وحده حيوان وهذا خبر كاذب مع ان مقدمانه صحيحة فكيف ينتج الصادق الخبر الكاذب وذلك ان جوزناه يبطل علينا باب الاستدلال * والجواب ان الفساد انما جاء من جهة ان المقدمة الاولى هي مقدمتان التفت احدهما بالاخري احدهما سالبة والاخري موجبة فان قولنا الانسان وحده ناطق معناه انه الحق

زيد ومسيلمة صادقان او كاذبان استحال ذلك الى آخر تقرير الاشكال ثم ذكر جواب الفخر بانه في قوة خبرين احدهما صادق والآخر كاذب ورد الجواب بتضييق الفرض في السؤال عن المجموع او يقول المتكلم اردت المجموع واجاب بانه خبر كاذب وانه ان اراد كل واحد منهما فهو خبر كاذب وان اراد المجموع فكذلك لان الحقيقة الكلية تنفي باتفاء جزئها) قلت ما قاله جواب حسن بناء على أن الخبر لا بد ان يكون صادقا وكذا وما اعلى انه يخلو عنهما فلا اشكال قال شهاب الدين * **المسألة الرابعة** اذا قلنا الانسان وحده ناطق وكل ناطق حيوان فانه ينتج الانسان وحده حيوان وهذا كذب * قلت اجاب بان قد القائل الانسان وحده ناطق في قوة مقدمتين موجبة وسالبة واكمل جوابه بناء على

والكيس في الصندوق وان كانت مجاز من باب اطلاق الكل على الجزء من حيث ان الحائط لم يرغب بجملة في الارض بل ابعاده كان الخبر المذكور وهو الوند في الارض مجازا أيضا لعلاقة المجاز ورتة فافهم **المسألة الثامنة** في شرط الاتاج الذي هو اشتراك المقدمتين في الوسط لزم كذب النتيجة مع صدق المقدمتين فيما يستدل به على ان كل ما في العالم ذهب (١) قوله كالخبر الخ جواب اذا في قوله اذ قلنا ان معنى الخ اه مؤلف

و يا قوت و حيوان و كذا على قولنا هذا الجبل ذهب بنحو لان كل من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال انه جسم صادق ينتج ان كل من قال انه ذهب صادق فلم يلزم بكذبها المحال وهو انتاج الصادق الخبر الكاذب المؤدى لبطلان باب الاستدلال على اننا لو قلنا في الاستدلال المذكور لان القائل بأنه ذهب قائل بأنه جسم وكل من قال بأنه جسم صادق ينتج ان كل قائل بأنه ذهب صادق وسلمنا عدم فوات شرط الانتاج المذكور حيفنا أجيب بوجوده ثلاثة * أحدها ان الكلام مبنى على التقدير الاعلى (٥٩) نفس الامر ولا محذور في التزام

ان الجبل ذهب على سبيل الفرض ولا في كون المحال في النتيجة نشأ عنه * وثانيها اننا نسلم ان القائل بأنه ذهب قائل بأنه جسم اذ يجوز في المحال ان يلزمه المحال وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الاولى فلان لم يلزم النتيجة * وثالثها انا وان سلمنا انه صادق الا اننا نسلم صحة المقدمات ضرورة انه ليس بصادق في كل من قوله انه ذهب وقوله انه جسم بل هو صادق في الثاني دون الاول فلم يحصل مقصود السائل من انه صادق في قوله انه ذهب لاسيما وقولنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصورة واحدة وهي قوله انه جسم فاندفع الاشكال والله سبحانه وتعالى أعلم

وغيره غير ناطق هذا هو مدلول وحده لغة فان جعلنا مقدمة الدليل هي الموجبة وحدها صح الكلام فانه يصير الانسان ناطق وكل ناطق حيوان فينتج كل انسان حيوان ولا محال في هذا وان جعلنا مقدمة القياس هي السالبة لم يصح الانتاج لفوات شرطه وهو ان الشكل الاول من شرطه ان تكون صفراء موجبة وهذه سالبة فلا يصح الاترى انك اذا قلت لاشئ من الانسان بحجر وكل حجر جسم كانت النتيجة لاشئ من الانسان بحجم وهو باطل فلا بد ان تكون مقدمة القياس في هذا الشكل موجبة اذا كانت صفري وهذا الكلام قد جعلت فيه سالبة فذلك حصل فيه امر محال وان جعلنا مجموع المقدمتين مقدمة واحدة امتنع ايضا فانه لا قياس عن ثلاث مقدمات ويلزم الفساد من كون احدهما سالبة كما تقدم * المسألة الخامسة * نقول نقول يغذو الحمام والماء يغذو البازي فالقول يغذو البازي المقدمتان صادقتان والخبر الذي انتجته كاذب وهو قولنا نقول يغذو البازي فانه لا ياكل الا اللحم فكيف ينتج الصادق الكاذب وذلك خلل بنظام الاستدلال * والجواب ان الفساد جاء من جهة عدم اتحاد الوسط فان قولنا نقول يغذو الحمام الاصل ان نقول وكل ما يغذو الحمام يغذو البازي ولم نأخذ به بل اخذناه فعول المحمول وضابط اتحاد الوسط الذي هو شرط الانتاج ان تأخذ عين الخبر في المقدمة الاولى فتجمله مبتدأ في الثانية وهناك تأخذ به بل اخذت مفعوله وجعلته مبتدأ في الثانية فلم يتحد الوسط واذا لم يتحد الوسط لم يحصل الانتاج ونظيره ان نقول زيد مكرم خالدا وخالد مكرم عمرا ينتج زيد مكرم عمرا وذلك غير لازم لجواز ان يكون زيد عدو العمرو فلم يكرمه وعلى هذا السؤال متى اخذت مفعول الوسط بطل الانتاج ومتى اخذته نفسه فهو الذي يحصل به الانتاج ويصدق معه الخبر فتأمل * المسألة السادسة * نقول كل زوج عدو والعدد اما زوج أو فرد ينتج الزوج اما زوج أو فرد والاخبار عن كون الزوج منقسما الى الزوج والفرد كاذب فان المنقسم الى شيئين لا بد وان يكون مشتركا بينهما والزوج ليس مشتركا فيه بين الزوج والفرد فالمقدمات صادقة والخبر الذي انتجته كاذب فيلزم المحال كما تقدم * والجواب ان المحال انما نشأ من جهة ان المقدمة الثانية في هذا الشكل من شرطها ان تكون كلية وقولنا العدد اما زوج أو فرد قضية منفصلة نص ارباب المنطق على انها انما تكون كلية بازمانها وواضعها فان لم تقع الاشارة الى

ذلك وهو جواب حسن ولقائل ان يجيب بان المقدمة الاولى لما قيد موضوعها بوحده كان يجب ان يذكر الموضوع في الثانية مقيدا بقيدته ولو ذكر كذلك لظهر الفساد في المقدمة الثانية اذ ليس الانسان وحده حيوانا بل هو وغيره ففساد النتيجة لفساد احدي المقدمتين وهذا الجواب مغن عن الجواب الاول مع انه حسن قال شهاب الدين * المسألة الخامسة * نقول نقول يغذو الحمام والماء يغذو البازي الى آخر المسألة قلت جوابه ظاهر صحيح قال * المسألة السادسة * نقول كل زوج عدو والعدد اما زوج أو فرد الى آخر المسألة قلت ماذا كره من الجواب صحيح ظاهر

الفرق بين سائر الشروط وهو ان ارتباط الشرط بالشرط ان كان معناه انه من حقيقة المشروط ارتباط ذلك الشرط به فهو الشرط العقلي كالحياة مع العلم أو ان الله بط هذا الشرط ومشرطه بكلامه الذي نسميه خطاب الوضع فهو الشرط الشرعي كالطهارة مع الصلاة أو ان الله تعالى ربط هذا الشرط بمشرطه بقدرته ومشيئته فهو الشرط العادي كالسلم مع صعود السطح أو ان واضع الشرط ربط هذا الشرط بمشرطه أي جعل هذا الربط اللفظي دالا على ارتباط معنى اللفظ ببعضه ببعض فهو الشرط اللغوي كالدخول المعلق عليه الطلاق في نحو ان

دخلت الدار فانت طالق والجهة الثانية الفرق بين القاعدتين المذكورتين المبني على اصطلاح اصولي يفترق لبيان الفرق بين الشرط والسبب
والمانع عند الاصوليين وليس ذلك بمنفق عليه فقد ذهب الاستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني الى خلافه * فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن
عدمه العدم لذاته فخرج بقيد من وجوده الوجود الشرط اذ لا يلزم من وجوده من عدمه العدم لذاته فخرج بقيد من وجوده الوجود الشرط
وقيد لذاته السبب المقارن وجوده (٦٥) لعدم الشرط اول وجود المانع فلا يلزم الوجود الذي اخلقه حال عدم سبب آخر فلا يلزم

العدم والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره فخرج بقيد يلزم من عدمه العدم المانع فلا يلزم من عدمه شيء وبقيد ولا يلزم من وجوده الخ السبب اذ يلزم من وجوده الوجود وبقيد لذاته الشرط المقارن وجوده لوجود السبب فيلزم الوجود لاجل السبب لالذات الشرط أو لقيام المانع فيلزم العدم لاجل المانع لالذات الشرط وبقيد ولا يشتمل على شيء الخ جزء العلة فهو وان كان يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم أيضا الا انه مشتمل على جزء المناسبة فان جزء المناسب مناسب والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فخرج بقيد يلزم من وجوده العدم السبب وبقيد ولا يلزم المانع المقارن عدمه لعدم الخ الشرط وبقيد لذاته المانع المقارن عدمه لعدم

ان ذلك الحكم ثابت لذلك المحكوم عليه في جميع الاحوال وعلى جميع التقادير والا (١) لم تكن كلية اذ اتقرر هذا فنقول ما تر يد بقولك العدد اما زوج أو فرد تر يد العدد في أي حالة كان أو من حيث الجملة فان أردت الاول كان معنى كلامك العدد في حالة كونه زوجا وهو منقسم الى الزوج والفرد وذلك كاذب وان وقع حالة كونه فردا انقسم اليهما أيضا وذلك كاذب ايضا فهذه المقدمة كاذبه ضرورة على هذا التقدير وان ادت بالعدد العدد من حيث الجملة فهو اشارة الى القدر المشترك بين جميع الاعداد فان القدر المشترك ينقسم الى أنواع وذلك صادق غير انها اذا صدقت المقدمة على هذا التقدير كانت جزئية فان المشترك يكفي في تحققه صورة واحدة واذا كانت جزئية بطل شرط الاتحاط وهو كون المقدمة الثانية كلية فظهر حينئذ ان هذه المقدمة الثانية اما كاذبة أو فات فيها شرط الاتحاط وعلى التقديرين لا تصح النتيجة ولا يوثق بالخبر الناشئ من هذا التركيب * (المسألة السابعة) تقول الوند في الخاطو الخاطو في الارض ينتج قوله الوند في الارض وهو خبر كاذب فان الوند ليس في الارض فقد اتج الصادق الكاذب فيلزم المحال كما تقدم * والجواب ان هذا الكلام فيه توسع وهو قولك الخاطو في الارض فانه لم يغب بحملته في الارض بل ابعاضه فهو مجاز من باب اطلاق الجزء (٢) على الكل فلو كان اللفظ حقيقة وأن جملة الخاطو في الارض كان الوند في الارض خبرا وكان الخبر حقا كقولنا المال في الكيس والكيس في الصندوق فالمال في الصندوق وهذا خبر حقا لانه ليس فيه توسع بخلاف الخاطو في الارض * فان قلت ظرف الزمان والمكان ليس من شرطه الا حاطة كقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض والمراد ما على ظهرها وكقوله تعالى وهو الذي في السماء له وفي الارض وهو انما يعبد فوق ظهرها فاللفظ حقيقة وكذلك اذا قلنا زيد عندك حقيقة وان لم يغب في المكان الذي انت فيه وكذلك زيد في الزمان ليس معناه الا حاطة لان معنى الزمان هو اقتران حدث بحدث والاقتران نسبة وازدافه لم تحط بز يد كاحاطة ثوبه اعماهي في تينك (٣) الحادثين لا يتعداهما وكذلك اذا فسرت الزمان بحركات الافلاك فان الحركة قائمة في الفلك لم تحط بز يد وغيره من حوادث الارض بل المحيط هو الفلك وحده فظهر حينئذ ان تسمية الزمان والمكان ظرفين ليس معنى ذلك الغيبة فيهما واحاطتهما بالمظروف فبطل ما ذكرتموه من التوسع وبطل أيضا ما يعتقده كثير من النحاة من الظرفية الحقيقية * قلت اذا

قال (المسألة السابعة) تقول الوند في الخاطو في الارض فالوند في الارض (٤) (الخ) قلت ما ذكره في الجواب ايضا صحيح ظاهر الاقوله وكقوله تعالى وهو الذي في السماء له وفي الارض وهو انما يعبد فوق ظهرها فاللفظ حقيقة فان الفوقية الحقيقية تقتضي الاستقرار والاستقرار يقتضي المماسه وذلك من صفات الحوادث فان كان ارضا ظهر ذلك اللفظ فهو خطأ

- (١) الوجه حذف والا (٢) لعله العكس (٣) لعله ذينك وهو بعد محل تأمل
(٤) في الاصل ينتج قوله الوند في الارض

الشرط فيلزم العدم أو الوجود السبب فيلزم الوجود ولا يلزم لذاته شيء من ذلك فالعبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن التزم السبب وجوده وعدمه والزاكاة اصلح مثلا للثلاثة فالنصاب سبب والحول شرط والدين مانع * وبظهور هذه الحقائق الثلاثة يظهر ان قاعدة الشرط اللغوية التي هي التعاليق كقولنا ان دخلت الدار فانت طالق انهما اسباب يلزم من وجودها كالدخول في المثال وجود مشروطها بالطلاق ويلزم من عدمها عدم المشروط أي من عدم الدخول عدم الطلاق الا ان يخلفه سبب آخر كالانشاء بعد التعليق كما هو شأن السبب وقاعدة

كل من الشروط العقلية كالحيية مع العلم والشريعة كالطهارة مع الصلاة والعادية كالسلم مع صعود السطح انها يلزم من عدمها عدم مشروطها ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم لمشروطها فقد يوجد مشروطها عند وجودها كوجوب الزكاة عند دوران الحول الذي هو شرط وقد يعدم لمقارنة الدين لدوران الحول مع وجود النصاب فاطلاق لفظ الشرط على ما عدا اللغوية حقيقة قطعاً وعلى اللغوية يمكن ان يقال حقيقة أيضاً بطريق الاشتراك لان الأصل في الاستعمال (٦١) الحقيقة وان يقال مجازاً لانه ارجح

من الاشتراك وان يقال بطريق التواطى بان يدعى وضعه للقدر المشترك بين الجميع وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك فان كلامن المشروط العقلي والشري والعادي يتوقف دخوله في الوجود على وجود شرطه لا يقتضيه والمشروط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه ثم ان ما عدا العقلي من الشروط من حيث ان ربطها بمشروطها بالوضع تقبل الابدال والاختلاف والابطال اذ لا يتمتع رفع ذلك الربط فنال الابدال والاختلاف في الشرط اللغوي ان يقول لزوجه ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً ثم يقول لها انت طالق ثلاثاً فتقع الثلاث بالانشاء بدلا عن الثلاث المعلقة أو تقول لشخص ان اتيتي بعبدى الآتي فلك هذا الدينار ثم تعطيه الدينار

الزمت هذا اقول الوتد في الارض حقيقة ويكون الخبر صادقا ولا محال حينئذ والسؤال والاشكال انما جاء من قبل ان الوتد ليس مغيبا في الارض اما على هذا التقدير فلا يلزم اشكال ولا يضرنا الزام ما ذكرته فالسؤال ذاهب على كل تقدير وهو المقصود * المسألة الثامنة * قولنا هذا الجبل ذهب لان كل من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال انه جسم صادق ينتج ان كل من قال انه ذهب صادق وهذا الخبر كاذب مع صدق المقدمات وبهذا النمط يستدل على ان كل ما في العالم ذهب وياقوت وحيوان وجميع أنواع المحاللات تقر بها بهذا الدليل وهذه مغالطة عظيمة * والجواب عنها من وجودها * احدها ان قول القائل هذا الجبل ذهب محال وكذب والمحال يلزمه المحال فيكون المحال في النتيجة انما نشأ من هذا المحال فنحن نلتزم انه ذهب على هذا التقدير المحال ولا محذور وانما المحذور كونه ذهباً في نفس الامر * وثانيها اننا نسلم انه يقول انه جسم فان قوله هو ذهب محال والمحال يجوز أن يلزمه المحال وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الاولى فلانتم النتيجة * وثالثها اننا نسلم صحة المقدمات ونسلم انه صادق لكنه قد تقدم من قوله أمر ان أحدهما قوله انه ذهب والآخر قوله انه جسم فهو صادق في قوله انه جسم لافي قوله انه ذهب فلا يحصل المقصود للسائل لاسيما وقلنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصورة واحدة وقد بيناها فاندفع الاشكال فهذه نبذة من الاخبار مشككة لا يتحدث فيها الا الفضلاء النبلاء لتوقف سؤاها وجوابها على دقائق من العلوم وقد تذكروا في سياق المغالطات فيعسر الجواب عنها وقد اوضح منها جملتها توجب الاعانة على فهم غيرها والله المستعان لارب غيره

* الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره * من الشروط العقلية والشريعة والعادية فان أكثر الناس يعتقدون ان الكل معنى واحد وان اللفظ مقول عليها بالتواطى وان المعنى واحد وليس كذلك بل للشرط اللغوية قاعدة مبينة لقاعدة الشرط الاخر ولا يظهر الفرق بين القاعدتين الا ببيان حقيقة الشرط والسبب والمانع أمالسبب فهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه

قال * المسألة الثامنة * قولنا هذا الجبل ذهب لان كل من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال انه جسم صادق ينتج ان كل من قال انه ذهب صادق الى آخر اجوبته * قلت اجوبته صحيحة غير انه كان الاولى الجواب بأن شرط الاتاج غير موجود وهو اشتراك المقدمتين في الوسط ولم يشتركا في هذا القول في الوسط ففات شرط الاتاج ولزم بقوته الخطأ والكذب قال شهاب الدين * الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط العقلية والشريعة والعادية * قلت كان حقه كإفراق بين الشرط اللغوي وغيره أن يفرق بين سائر الشروط فان الشرط العقلي ارتباطه بالمشروط عقلي ومعنى ذلك ان من حقيقة المشروط ارتباط ذلك الشرط به والشرط الشرعي ارتباطه بالمشروط شرعي ومعنى ذلك ان الله تعالى ربط هذا الشرط ومشروطه بكلامه الذي نسميه خطاب الوضع والشرط العادي ارتباطه بالمشروط عادي ومعنى ذلك ان الله تعالى ربط هذا الشرط بالمشروطه

قبل أن يأتي بالعبد هبة فتخلف الهبة استحقاقه اياه بالاتيان بانعبد ومثال الإبطال فيه ان ينجز الطلاق ابطالا لتعلق وان يتفق الجاعل والمجعول له على فسخ الجعالة وقس على ذلك العادي والشري فان كلامن العادة والشرع قد يبطل الشرطية في نحو السلم والطهارة والستارة عند معارضة التعذر أو غيره وقد اخلف الشرع الطهارة المائية بالترابية واخلفت العادة السلم برفع الشخص في التابوت بالة جذب الأثقال والشرط العقلي من حيث ان ربطه بالمشروطه ذاتي لا بالوضع لا يقبل البديل والاختلاف ولا يبطال الشرطية كما

لا يقتضى وجوده وجود المشروط بخلاف اللغوى فالفرق بين اللغوى وغيره من الشروط ثلاثة اقتضاؤه الوجود والبدل والابطال بخلاف غيره فانه قد لا يقتضى الثلاثة وقد لا يقتضى الوجود وان اقتضى البدل والابطال فافهم ﴿فصل﴾ في ثمانية مسائل من الشروط اللغوية فيها مباحث دقيقة وامور غامضة واشارات شريفة تتضح بها قاعدة الشروط اللغوية تمام الاضاح المسئلة الاولى انشد بعض الافاضل ما يقول الفقيه ايده الله * ولا زال عنده احسان (٦٢) في فتي علق الطلاق بشهر * قبل ما قبل قبله رمضان

والبيت الثانى وان كان يتنا واحدا الا أنه من نوادر الايات فانه مع صعوبة معناه ودية مغزاه اما أن يلتزم فيه صحة الوزن على القانون اللغوى واستعمال ألفاظه في حقاقتها دون مجازاتها فيكون مشتملا على ثمانية آيات في الانشاد بالتغيير والتقديم والتأخير كل بيت منها يشتمل على مسألة من الفقه في التعاليق الشرعية والالفاظ اللغوية وتلك المسئلة صعبة المغزى وعرة المرتقى واما أن يلتزم المجاز في ألفاظه دون الحقائق مع الاعراض عن ضابط الوزن وقانون الشعر بان يطول البيت نحو من ضعفه فيكون مشتملا على سبعة وعشرين مسئلة من المسائل الفقهية والتعاليق اللغوية تحصل من هذه الالفاظ الثلاث وتبدلها باضدادها واستعمالها في مجازاتها ونقلها في التقديم والتأخير مفترقة ومجمعة على ما سيأتى بيانه انشاء الله

العدم لذاته أما القيد الاول فاحتراز من الشرط فانه لا يلزم من وجوده شئ انما يؤثر عدمه في العدم والقيد الثانى احتراز من المانع فان المانع لا يلزم من عدمه شئ انما يؤثر وجوده في العدم والقيد الثالث احتراز من مقارنة وجود السبب عدم الشرط أو وجود المانع فلا يلزم الوجود أو اخلافه بسبب آخر حاله عدمه فلا يلزم العدم وأما الشرط فهو الذى يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شئ من المناسبة في ذاته بل في غيره فالقيد الاول احتراز من المانع فانه لا يلزم من عدمه شئ والقيد الثانى احتراز من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود والقيد الثالث احتراز من مقارنة وجوده لوجود السبب فيلزم الوجود ولكن ليس ذلك لذاته بل لاجل السبب أو قيام المانع فيلزم العدم لاجل المانع لاندات الشرط والقيد الرابع احتراز من جزء العلة فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم غيراً أنه مشتمل على جزء المناسبة فان جزء المناسب مناسبة (٧) وأما المانع فهو الذى يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فالقيد الاول احتراز من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود والقيد الثانى احتراز من الشرط والقيد الثالث احتراز من مقارنة عدمه لعدم الشرط فيلزم العدم أو وجود السبب فيلزم الوجود لكن بالنظر لذاته لا يلزم شئ من ذلك اذا تقرر ذلك يظهر ان المعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه والثلاثة تصلح الزكاة مثلاً لها فالسبب النصاب والحول شرط والدين مانع اذا ظهرت حقيقة كل واحد من السبب والشرط والمانع يظهر أن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط العقلية كالحياتة مع العلم أو الشرعية كالظهارة مع الصلاة أو العادية كالسلم مع صعود للسطح فان هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم فقد يوجد المشروط عند وجودها كوجوب الزكاة عند دوران الحول الذى هو شرط وقديم لمقارنة الدين لدوران الحول مع وجود النصاب وأما الشروط اللغوية التى هي التعاليق كقولنا ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من الدخول الطلاق ومن عدم الدخول عدم الطلاق الأنا بخلافه سبب آخر كالانشاء بعد التعليق وهذا هو شأن

بقدرته ومشيئته والشرط اللغوى ربطه بشرطه وواضع اللغة اى جعل هذا الربط اللفظى دال على ارتباط معنى اللفظ بعضه ببعض هذه فروق بين هذه الشروط واضحة واما الفرق الذى ذكره فبنى على اصطلاح اصولى ولذلك احتاج فى بيانه الى ذكر الفرق بين الشرط والسبب والمانع عند اهل الاصول وليس ذلك بمنفق عليه فقد ذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى الى خلافه وما ذكره من رسوم السبب والشرط والمانع لا بأس به وما ذكره من أن الشروط اللغوية أسباب فبناء على ذلك الاصطلاح وما ذكره من احتمال تسمية جميع تلك الشروط شروطاً باعتبار قدر مشترك بينها وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عد ذلك صحيح ظاهر

(٧) الظاهر مناسب

تعالى فاحتاج بيانه الى مقاصد ﴿المقصد الاول﴾ فى تقرير البيت على طريقة التزام استعمال ألفاظه فى حقاقتها السبب مع صحة الوزن على القانون اللغوى وفيه ثلاثة مباحث ﴿المبحث الاول﴾ هذا البيت ثمانية آيات فى التصور أحدها أصل وهو اجتماع ثلاث قبليات وسبع تتفرع عنه بأن يبدل الجميع بالبعدات نحو ما بعد بعده وهذه الصورة الثانية أو يبدل من قبل الاخيرة فقط نحو قبل ما قبل بعده وهذه الصورة الثالثة أو يبدل من الثانى والثالث دون الاول نحو قبل ما بعد بعده وهذه الصورة الرابعة أو يبدل من الثانى فقط

دون الاول والثالث نحو قبل ما بعده قبله وهذه الصورة الخامسة أو يبدل من الاول والثاني دون الثالث نحو بعد ما قبله وهذه الصورة السادسة أو يبدل من الاول فقط دون الثاني والثالث نحو بعد ما قبل قبله وهذه الصورة السابعة أو يبدل من الاول والثالث دون الثاني نحو بعد ما قبل بعده وهذه الصورة الثامنة للمبحث الثاني يبنى تفسير الشهر المراد في جميع هذه الصور الذى أفتى به شيخ القرافي الشيخ ابو عمر ولما سئل عن ذلك بمصر ثم

(٦٣)

بدمشق على امور * احدها ما مر من التزام استعمال الفاظ البيت في حقايقها لا في مجازاتها الثاني ان هذه القبلات والبعدات وان كانت ظرفا زمانية والقاعدة تقتضى ان مظروفها يحتمل ان يكون شهرا تاما وان يكون يوما واحدا من الشهر المراد اذ يصدق على رمضان بطريق الحقيقة اللغوية لا المجاز اللغوي أنه قبل شوال وأنه قبل يوم عيد الفطر الا أن المظروف ههنا شهر تام بقرينة السياق بل ذلك ضرورى ههنا أما بالنسبة لما صحبه الضمير العائد على الشهر المسئول عنه فلا أنه اذا كان الشهر شوالا لا يمكن حمل المظروف على بعضه كيوم عيد الفطر وحده الا على المجاز والتفسير المفتى بها في صور هذا البيت مبينة على الحقيقة كما علمت واما بالنسبة لما لم يصحبه ضمير الشهر كقبيل

السبب ان يلزم من عدمه العدم الا أن يخلفه سبب آخر فاذا ظهر ان الشروط اللغوية أسباب دون غيرها فاطلاق اللفظ على القاعدتين أمكن أن يقال بطريق الاشتراك لانه مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وأمكن أن يقال بطريق المجاز في أحدهما لان المجاز أرجح من الاشتراك وأمكن أن يقال بطريق التواطىء باعتبار قدر مشترك بينهما وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عد ذلك فان الشروط العقلية وغيره يتوقف دخوله في الوجود على وجود شرطه ووجود شرطه لا يقتضيه والمشروط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه ثم ان الشرط اللغوي يمكن التعويض عنه والاختلاف والبدل كما اذا قل لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم يقول لها انت طالق ثلاثا فيقع الثلاث بالانشاء بدلا عن الثلاث المعلقة وكقوله ان أيتنى بعدى الآبى فلك هذا الدنبار ولك أن تعطيه اياه قبل أن يأتي بالعبدية فتخلف الهبة استحقاها اياه بالانين بالعبودية يمكن ابطال شرطية كما اذا أنجز الطلاق فان التحيز ابطال للتعليق وكما اذا اتفقنا على فسخ الجعالة والشروط العقلية لا يقتضى وجودها وجودا ولا تقبل البدل والاختلاف ولا تقبل ابطال الشرطية الا الشرعية خاصة فان الشرع قد يبطل شرطية الطهارة والستارة عند معارضة التعذر وغيره فهذه ثلاثة فروق اقتضاء الوجود والبدل والابطال اذا تخلص الفرق بين القاعدتين وتميزت كل واحدة منهما عن الأخرى فنوضح ذلك بذكر مسائل من الشروط اللغوية فيها مباحث دقيقة وأمور غامضة وإشارات شريفة تكون الاحاطة بها محلية للفضلاء وجالا للعلماء ولنقتصر من ذلك على ثمان مسائل (المسألة الاولى) * أنشد بعض الفضلاء ما يقول النقيه أيده الله ولا زال عنده احسان

في فتي علق الطلاق بشهر قبل ما قبل قبله رمضان

اعلم أن هذا البيت من نوادر الاييات واشرفها معنى وادقها فهما وأغر بها استنباطا لا يدرك معناه الا العقول السليمة والافهام المستقيمة والفكر الدقيقة من افراد الاذكياء وأحاد الفضلاء والنبلاء بسبب انه بيت واحد وهو مع صعوبة معناه ودقة مغزاه مشتمل على ثمانية أبيات في الانشاد بالتغيير والتقديم والتأخير بشرط استعمال الالفاظ في حقه، فتهادون مجازاتها مع التزام صحة الوزن على القنون اللغوي وكل بيت مشتمل على مسألة من الفقه في التعاليف الشرعية والالفاظ اللغوية وذلك المسألة صعبة المغزى

قال (ثم ان الشرط اللغوي يمكن التعويض عنه والاختلاف والبدل) قلت ما قاله في ذلك صحيح أيضا قال (والشروط العقلية لا يقتضى وجودها وجودا ولا تقبل البدل والاختلاف) قلت ما قاله صحيح أيضا قال (ولا تقبل ابطال الشرطية الا الشرعية خاصة قلت جميع الشروط تقبل الابدال والاختلاف والابطال ماعدا العقلية خاصة فان ماعدا العقلية من الشروط ربطه بالوضع فلا يتمتع رفع ذلك الربط قال شهاب الدين (اذا تخلص الفرق بين القاعدتين وتميزت كل واحدة منهما عن الأخرى فنوضح ذلك بذكر مسائل من الشروط اللغوية الى آخر المسألة قلت ما ذكره في ذلك وفي المسألة يجملتها صحيح والله أعلم

المتوسط فلأن رمضان اذا كان قبل قبل الشهر المسئول عنه وتعين ان مظروف احد القبليين وهو المضاف الى الضمير شهر تعين أن مظروف القبيل المتوسط شهر أيضا لانه ليس بين شهرين من جميع الشهور أقل من شهر يصدق عليه انه قبل شهر وبعد شهر بل لا يوجد بين شهرين عريبين الأشهر فتعين أن مظروف هذه الظروف شهور تامة وأما الأشهر القطبية فان أيام النسيء تتوسط بين مسرى وتوت الامر الثالث أن قاعدة الاضافة عند العرب وان كانت على أنه يكن

أدنى ملاسة كقول أحد حاملي الحسبة خذ طرفك فجعل طرف الحسبة طرفا له لاجل الملاسة وأضيف الكوكب للخرفاء في قوله ﴿ إذا كوكب الخرفاء لاح بسحرة ﴾ لأنها كانت تقوم لعملها عند طلوعه واحتملت هذه القبلات والبعديات المضاف بعضها الى بعض من حيث اللغتان يكون كل ظرف أضيف لمجاوره أو لمجاور مجاوره أو لمجاور مجاوره على رتب ثلاث أو أكثر من ذلك فيكون الشهر الذي قبل رمضان هور بيع (٦٤) فان ربيعا قبل رمضان على سبيل الحقيقة بالضرورة الا أن الظروف

وعرة المرتقى وشتم على سبعمائة مسألة وعشرين مسألة من المسائل الفقهية والتعليق اللغوية بشرط التزام المجاز في الالفاظ واطراح الحقائق والاعراض عن ضابط الوزن وقانون الشعر بان يطول البيت نحو ما من ضعفه ويحصل هذا العدد العظيم من هذه اللفظات الثلاث وتبديلهما باضدادها واستعمالها في مجازاتها ونقلها في التقديم والتأخير مفرقة ومجمعة على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وقد وقع هذا البيت لشيخنا الامام الصدر العالم جال للفضلاء رئيس زمانه في العلوم وسيد وقته في التحصيل والفهم جال الدين الشيخ أبي عمرو بارض الشام وأفتى فيه وتفتن وأبدع فيه ونوع رحمه الله وقبس روحه السديرة وهأنأقاثل لك لفظه الذي وقع لي بنفسه ونصه ثم اذكر بعد ذلك ما وهبه الله تعالى لي من فضله قال رحمه الله هذا البيت من المعاني الدقيقة الغريبة التي لا يعرفها في مثل هذا الزمان أحد وقد سننت عن هذه المسألة بمصر وأجبت بما فيه كفاية ثم سننت عنها دمشق فقلت هذا البيت ينشد على ثمانية أوجه لان ما بعد قبل الاول قديكون قبلين وقديكون بعدين وقد يكون مختلفين فهذه أربعة أوجه كل منها قديكون قبله قديكون قبله وبعد ما هو قبله في كل شهر حاضل بعد ما هو قبله وحاصل قبل ما هو بعده فلا يبقى حينئذ الا بعده رمضان فيكون شعبان أو قبله رمضان فيكون شوال فلم يبق الا ما جميعه قبل أو جميعه بعده فالاول هو الشهر الرابع من رمضان لان معنى ما قبل قبله رمضان شهر تقدم رمضان قبل شهرين قبله وذلك ذو الحجة والثاني هو الرابع أيضا ولكن على العكس لان معنى ما بعد بعده رمضان شهر تأخر رمضان بعد شهرين بعده وذلك جادى الاخيرة فاذا تقرر ذلك فقبل ما قبل قبله رمضان ذو الحجة وقبل ما بعد بعده رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وبعد ما قبل قبله (١) رمضان شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال وقبل ما بعد قبله رمضان شوال لان المعنى أيضا قبله رمضان وذلك شوال فان رمضان قبله رمضان شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال وبعد ما بعد بعده رمضان جادى الاخيرة لان ما بعد بعده شعبان وبعده رمضان فهو جادى الاخيرة وبعد ما قبل بعده رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وبعد ما بعد قبله رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان فكانت هذه المسألة ان شاء الله تعالى أحدها زيادة إيضاح كون البيت ثمانية في التصوير فانه للبيت أصل وفرع فاصله اجتماع ثلاث قبليات وتفرع سبعة أخرى أحدها أن يبدل الجميع بالبعديات نحو بعد ما بعد بعده فهذه الصورة الثانية والثالثة أن يبدل من قبل الاخيرة فقط نحو قبل ما قبل بعده الرابعة أن يبدل من

التي في البيت حلت على المجاور الاول لانه الاسبق الى الفهم وان كان غيره حقيقة ايضا فهذه الملاحظة لا بد منها في تفسير هذا البيت المفتي بها * الامر الرابع أن تعلم انك اذا قلت قبل ما قبل قبله رمضان أو بعد ما بعد بعد رمضان فالقبل الاول والبعد الاول هو رمضان لانه مستقر في ذلك الطرف ومضى كان القبيل الاول والبعد الاول هو رمضان فالقبلان الكائنان بعد ذلك القبيل الذي هو رمضان شهران آخران يتقدمان على الشهر المستؤول عنه والبعديان الاخيران شهران آخران يتأخران عن الشهر المستؤول عنه فالرب دائما في البيت أربع الشهر المستؤول عنه وثلاثة ظروف لغيره هنا لا بد منه الامر الخامس انه وان احتمل فيما اذا قلنا قبل ما بعد بعده رمضان أو قلنا بعد ما قبل قبله رمضان أن تكون هذه

(١) صوابه وقبل ما قبل بعده

الظروف المنطوق بهما رتبة على ما هي عليه في اللفظ فيتعين أن يكون الشهر المستؤول عنه في المسائلين هو رمضان الثاني لأنه في الاولى شوال وفي الثانية شعبان كما في تفاسير صور البيت الآتية المفتي بها وذلك لان كل شيء مفروض له ابعاد كثيرة متأخرة عنه فهو قبل جميعها وكل شيء مفروض له قبليات كثيرة متقدمة عنه فهو بعد جميعها فرمضان يصدق عليه أنه قبل بعده وبعد بعده وجميع ما يفرض من ذلك الى الأبد فهو قبل تلك الظروف كلها ويصدق عليه أنه بعد قبله وقبل قبله وجميع ما يفرض من ذلك الى الأبد فهو بعد تلك الظروف كلها

لكن باعتبار اضافتين لاضافة واحدة حتى يقال اجتماع الضدين في الشيء الواحد محال فهو قبل باعتبار شوال و بعد باعتبار شعبان الا ان مقتضى اللغة خلاف هذا الاحتمال وهو ان لا تكون هذه الظرف المنطوق بهامرتبة على ما هي عليه في اللفظ بل تكون بعد الاولى المتوسطة بين قبل و بعد في قولنا قبل ما بعد بعده متأخرة في المعنى وقبل المتقدمة متوسطة بين البعدين منطبقه على بعد الاخرة التي هي الاولى وتكون بعد الاخرة بعد وقبل معا بالنسبة الى شهرين واعتبارين (٦٥) كما علمت ويكون الشهر المسئول عنه

في قولنا المذكور شعبان كإسباني في التفسير المفتى به لان شعبان بعده رمضان وبعده شوال وقبل مضاف الى المعنى للبعث. الثاني الذي هو شوال ومتأخر عنه وكل من قبل وبعده الاخرة التي هي الاولى يصدقان على رمضان ومنطبقان عليه بالنسبة للشهرين شوال وشعبان وليس لنا شهر بعده بعدان رمضان قبل البعد الثاني وعين البعد الاول الا شعبان وبيان ذلك ان العرب اذا قالت غلام غلام غلامى أو صاحب صاحبى فالبدء به هو أبعد الثلاثة عنك والأقرب اليك هو الاخير والمتوسط متوسط فالعلام الاخير هو عبدك الاول الذي ملكته فلك هو عبدا آخر وهو المتوسط وملك المتوسط العبد المقدم ذكره فالقدم ذكره هو الذى ملكه عبد عبد عبدك لانه عبدك وقى * الامر السادس مما بينى عليها تفسير جميع

الثاني والثالث دون الاول نحو قبل ما بعد بعده الخامسة أن توسط البعدين قبلين السادسة أن يعتمد الى البعدين الثالث فيعمل فيها كما عملنا في القبليات فمقول بعد ما بعد قبله السابعة أن يبدل من البعدين الاخيرين دون الاول نحو بعد ما قبل قبله الثامنة أن توسط القبيل بين البعدين كما وسطنا البعد بين القبيلين فيكون بعد ما قبل بعده فحدث لنا عن القبليات الثلاث أربع مسائل وعن البعدين الثلاث أربع مسائل بالابدال على التدرج والتوسط كما تقدم تمثيله وتاثيرها ان ما في البيت لم يتحدث الشيخ رحمه الله عليها ولا على اعرابها وهل تختلف هذه الفتاوى مع بعض التقادير فيها ام لا فاقول ان ما يصح فيها ثلاثة أوجه أن تكون زائدة وموصولة ونكرة موصوفة ولا تختلف الفتاوى مع شيء من ذلك بل تبقى الاحكام على حالها فالزائدة نحو قولنا قبل قبل قبله رمضان فلا يعتمد بها أصلا وتبقى الفتاوى كما تقدم والموصولة تقديرها قبل الذى استقر قبل قبله رمضان فيكون الاستقرار العامل في قبل الذى بعد ما هو صلة لها والفتاوى على حالها وتقدير النكرة الموصوفة قبل شيء استقر قبل قبله رمضان فيكون الاستقرار العامل في الظرف الكائن بعده ما هو صفة لها وهي نكرة مقدرة بشيء فهذا تقدير ما في البيت واعرابها ونالها ان هذه القبليات والبعدين ظروف زمان ومظروفاتها الشهور ههنا ففي كل قبل أو بعد شهر هو المستقر فيه مع ان اللغة تقبل غير هذه المظروفات لان القاعدة انا اذا قلنا قبله رمضان احتمل أن يكون شوالا فان رمضان قبله واحتمل ان يكون يوما واحدا من شوال فان رمضان قبله فلو قال القائل رمضان قبل يوم عيد الفطر لصدق ذلك وكان حقيقة لغوية لا مجازا لكن هذه المسائل بنيت على ان المظروف شهر تام بقرينة السياق ولضرورة الضمير في قبله العائد على الشهر المسئول عنه فاذا كان شوالا وهو قد قال قبله رمضان تعذر ان يحمل على بعض الشهر الاعلى المجاز فان بعض الشهر او يوم الفطر وحده ليس هو شوالا بل بعض شوال فيلزم المجاز لكن الفتاوى في هذا البيت مبنية على الحقيقة هذا تقرر قبله الاخير الذى صحبه الضمير وأما قبل المتوسط فليس معه ضمير يضطر نالى ذلك بل علمنا ان مظروفه شهر بالدليل العقلي لان رمضان اذا كان قبل قبل الشهر المسئول عنه وتعين ان أحد القبيلين هو الذى اضيف الى الضمير ومظروفه شهر تعين ان مظروف القبيل المتوسط شهر أيضا لانه ليس بين شهرين من جميع الشهور أقل من شهر يصدق عليه انه قبل شهر وبعده شهر بل لا يوجد بين شهرين عر بين الاشهر فلذلك تعين ان مظروف هذه الظروف شهر تامة وقولى عر بين احتراز من القبطية فان ايام النسيء تتوسط بين مسرى وتوت وابعها ان قاعدة العرب ان الاضافة يكفي فيها دنى ملابسة كقول أحد حاملى الخشبة مثل (١) طرفك فجعل طرف الخشبة طرفه لاجل الملابسة قاله صاحب المفصل وانشد في هذا المعنى * اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة * فاضاف الكوكب اليها لانها كانت تقوم لعملها عند طلوعه ونحو ذلك من الاضافات ومنه قوله تعالى ولا تكتم

(١) الذى في المفصل خذ

(٩ - الفروق - ل) صور البيت المفتى به قاعدة وهي ان كل ما اجتمع فيه قبل و بعد فالغم المان كل شهر حاصل بعد ما هو قبله وقبل ما هو بعده فلا يبقى حينئذ الا بعده رمضان فيكون شعبان أو قبله رمضان فيكون شوالا واما ما جمعه قبل أو جمعه بعد فالجواب فى الاول هو الرابع الذى هو ذو الحجة لان معنى قبل ما قبل قبله رمضان شهر تقدم رمضان قبل شهرين قبله وفى الثاني هو الرابع أيضا لكن على العكس وهو جادى الآخرة لان معنى بعد ما بعد بعد رمضان شهر تأخر رمضان بعد شهرين بعده فجميع الاجوبة الثمانية

منحصرة في أربعة أشهر طرفان وواسطة فالطرفان جادى الاخيرة وذو الحجة والوسط شوال وشعبان وتقريب ضبطها ان جميع البيوت ان كان قبل فالجواب بذي الحجة وان كان بعد فالجواب بجمادى الاخيرة وان تركب من قبل و بعد فمتى وجدت في الآخر قبل بعده أو بعد قبله فمات قدمت فيه قبل فجوابه شوال لان المعنى قبله رمضان وما تقدمت فيه بعد فالجواب شعبان لان التقدير بعده رمضان ومتى وجدت في آخر قبليين أو بعدين (٦٦) وقبلهما مخالف لهما في البعدين شعبان وفي القبليين شوال فثلاثة وشعبان

ثلاثة وهذه الستة هي
الواسطة المتوسطة بين
جادى الاخيرة وذى الحجة
(المبحث الثالث)

لفظة ما في البيت يصح فيها
ثلاثة أوجه أحدها ان
تكون زائدة فلا يعتد بها
بل يكون التقدير قبل قبل
قبله رمضان مثلا * وثانيها
ان تكون موصولة والتقدير
قبل الذى استقر قبل قبله
رمضان فيكون الاستقرار
العامل في قبل الذى بعد
ما هو صلها * وثالثها ان
تكون نكرة موصوفة
والتقدير قبل شيء استقر
قبل قبله رمضان فيكون
الاستقرار العامل في الطرف
الكان بعدما المقدره بشيء
هو صفة لها ولا تختلف
التفسير الملقى بها المذكورة
مع شيء من ذلك بل تسبق
الاحكام على حالها * المقصد
الثاني في تقرير البيت على
طريقة التزام الحقيقة
في الالفاظ وعدم النظم بل
يكون الكلام نثرا اعلم ان
الكلام حينئذ يجري على
الضابط المتقدم أيضا فاذا

شهادة الله أضيف الشهادة اليه بسبب انه تعالى شرعها لانه شاهد ولا مشهود عليه وكذلك دين الله
ونفخنا فيه من روحنا والله على الناس حج البيت فالاصافة في الجميع مختلفة المعاني وهي حقيقية في الجميع
باعتبار معنى عام وهو كما قال صاحب المفصل بادنى ملاسة اذا تقررت هذه القاعدة فهذه القبلات
والبعديات المضاف بعضها الى بعض تحتل من حيث اللغتان يكون كل ظرف أضيف لمجاوره أو لمجاور
مجاور أو مجاور مجاور مجاوره على رتب ثلاث أو أكثر من ذلك فيكون الشهر الذى قبل رمضان
هور بيع فان بيعا قبل رمضان بالضرورة ويومنا هذا قبل يوم القيامة بالضرورة وهو كله حقيقة غير
ان الظروف التي في البيت حلت على المجاور الاول لانه لا سبق الى الفهم مع ان غيره حقيقة أيضا فهذه
الملاحظة لا بد منها في هذه الفتاوى وخامسها ان تعلم انك اذا قلت قبل ما قبل قبله رمضان فالقبل الاول
هو عين رمضان لانه مستقر في ذلك الطرف وكذلك بعد ما بعد بعده رمضان فالبعد الاول هو رمضان
لانه مستقر فيه ومتى كان القبيل الاول هو رمضان فالقبيلان الكائنان بعده شهران آخران يتقدمان على
الشهر المسئول عنه وكذلك في بعد ما بعد بعده رمضان البعدان الاخيران شهران آخران يتأخران عن
الشهر المسئول عنه فالرتب دائما في البيت أربع الشهر المسئول عنه وثلاثة ظروف لغيره هذا لا بد منه ثم ههنا
نظر آخر وهو ان اذا قلنا قبل ما بعد بعده رمضان فهل نجعل هذه الظروف متجاورة على مناطق بها
في اللفظ فيتعين أن يكون الشهر المسئول عنه هو رمضان فان كل شيء فرض له ابعاد كثيرة متأخرة عنه
فهو قبل جميعها فرمضان قبل بعده وبعد بعده وجميع ما يفرض من ذلك الى الابد فهو قبل تلك الظروف
كالموصوفة ببعده وان كانت غير متناهية وكذلك يصدق أيضا انه بعد قبله وقبل قبله الى الازل وما
لا يتناهى من القبلات فيكون رمضان ايضا يبطل ما قاله الشيخ رضى الله عنه فانه عين في الاول شوالا
وفي الثاني شعبان ومقتضى ما ذكره لك من النظر أن يكون الشهر المسئول عنه هو رمضان في المسألتين
أو تقول مقتضى اللغة خلاف هذا التقرير وان لا تكون هذه الظروف المنطوق بها مرتبة على ما هي
عليه في اللفظ بل قولنا ما بعد بعده فبعد الاولى المتوسطة بين قبل و بعد متأخرة في المعنى وقبل المقدمة
متوسطة بين البعدين منطبقه على بعد الاخيرة وتكون بعد الاخيرة بعد وقبل معا وليس ذلك محال لانه
بالنسبة الى شهرين واعتبارين وتقدير ذلك ان العرب اذا قالت غلام غلام غلامى فهو لاء الارقاء
منعكسون في المعنى فالغلام الاول المقدم ذكره هو الغلام الاخير الذى ملكه عبد عبد عبدك لانه
عبدك والغلام الاخير هو عبدك الاول الذى ملكته فلذلك هو عبدا آخر ملك ذلك العبد الآخر العبد
المقدم ذكره وكذلك اذا قلت صاحب صاحب صاحبي فالبدء به هو ابعد الثلاثة عنك والاقراب اليك
هو الاخير والمتوسط متوسط هذا هو مفهوم اللغة في هذه الاضافات على هذا الترتيب اذا عرفت هذا
فنقول قولنا قبل ما بعد بعده رمضان هو شعبان وهو كما قال الشيخ رحمه الله لان شعبان بعده رمضان
وبعد بعده شوال فنقولنا قبل مجاور لبعده الاخيرة لانه لم يقل قبل بعده بل قبل بعد بعده فجعل قبل

مصنفا

زدنا على قولنا قبل ما بعد بعده في لفظ بعد لفظه أخرى منه فقلنا قبل ما بعد بعده رمضان تعين ان

يكون الشهر المسئول عنه رجيا وان جعلنا البعديات أربعة تعين ان يكون جادى الاخيرة أو خمسة تعين ان يكون جادى الاولى أو ستة
تعين ان يكون ربيع الآخر وهكذا كلما زدت بعدا تنقلت الى شهر قبل فان هذه الظروف وشهروا كما تقدم تقريره فيخرج لك على هذا
الضابط مسائل غير متناهية غير المسائل الثمانية التي في البيت واذا وصلت الى أكثر من اثني عشر ظرفا فقد دارت السنة معك فر بما عدت

الى عين الشهر الذي كنت قلته في المسئلة ولكن من سنة أخرى وهكذا يكون الحال في السنين اذا كثرت فتأمل ذلك واذا زدنا على قولنا بعد ما قبل قبله في لفظ قبل لفظه أخرى فقلنا بعد ما قبل قبل قبله رمضان كان الشهر المسئول عنه هو ذو القعدة فان رمضان أضيف لقبيل قبل قبلين وهما شوال وذو القعدة وان جعلنا لفظ قبل أر بعاً كان ذا الحجة أو حساً كان المحرم كما تقدم تقريره في لفظ بعد غير انك تنتقل في لفظ بعد تقدماً وفي لفظ قبل تأخراً فان بعد للاستقبال فكما

(٦٧)

مضاف في المعنى لبعده ومتأخر عن بعد وهو البعد الثاني فيكون رمضان قبل البعد الثاني والبعد الثاني هو شوال فالواقع قبله رمضان وليس لنا شهر بعده بعد ان رمضان قبل البعد الاخير الاشعبان فان قلت فرمضان حينئذ هو قبل البعد الاخير وهو شوال باعتبار البعد الاول كما بينته فيلزم ان يكون قبل وبعد وهو محال لان القبيل والبعد ضدان واجتماع الضدين في الشيء الواحد محال قلت مسلم أنهم ما ضدان وانهما اجتمع في شيء واحد وهو رمضان ولكن باعتبار اضافة اثنين فيكون رمضان قبل باعتبار شوال وبعد باعتبار شعبان كما يكون المسلم صديقاً للمؤمنين وعدواً للكافرين فنجتمع فيه الصداقة والعداوة باعتبار فر يقين وذلك ممكن وليس بمحال انما المحال لو اتحدت الاضافة ولم تتحد اذا تقرر لك هذا فتبين ان لوزد نافي لفظ بعد لفظه اخرى منه فقلنا قبل ما بعد بعد بعده رمضان تعين أن يكون الشهر المسئول عنه رجياً وان جعلنا البعد أر بعاً تعين ان يكون جمادى الاخرة أو حساً تعين أن يكون جمادى الاولى أو حساً تعين أن يكون ربيع الآخر وكذلك كما زدت بعد انتقلت الى شهر قبل فان هذه الظروف مشهور كما تقدم تقريره فيخرج لك على هذا الضابط مسائل غير متناهية غير المسائل الثمانية التي في البيت واذا وصلت الى أكثر من اثني عشر ظرفاً فقد دارت السنة معك فرماعت الى عين الشهر الذي كنت قلته في المسئلة ولكن من سنة أخرى وكذلك يكون الحال في السنين اذا كثرت فتأمل ذلك هذا كله اذا قلنا قبل ما بعد بعده رمضان فان عكسنا وقلنا بعد ما قبل قبله رمضان فمقتضى جعلنا الظروف متحاورة على ما هي عليه في اللفظ يكون الشهر المسئول عنه رمضان فان كل شيء بعد جميع ما هو قبله وبعدياته وان كثرت والشيخ رحمه الله قد قال انه شوال بناء على ما تقدم وهو ان القبيل الاول متقدم على البعد الاول والبعد الاول متوسط مضاف للبعد الاخير المضاف للضمير العائد على الشهر المسئول عنه فنفرض شهراً وهو شوال قبله رمضان وقبل رمضان شعبان والمسائل قد قال ان رمضان بعد احد القبليين والقبيل الآخر بعده وليس لنا شهر قبله شهر ان الثاني منهما رمضان الاشوال فيتعين ويكون رمضان موصوفاً بانه بعد باعتبار شعبان وانه قبل باعتبار شوال ولا تضاد كما تقدم جوابه فان زدنا في لفظ قبل لفظه أخرى فقلنا بعد ما قبل قبله رمضان كان الشهر المسئول عنه هو ذو القعدة فان رمضان أضيف لقبيل قبل قبلين وهما شوال وذو القعدة فان جعلنا لفظ قبل أر بعاً كان ذا الحجة أو حساً كان المحرم كما تقدم تقريره في لفظ بعد غير انك تنتقل في لفظ بعد تقدماً وفي لفظ قبل تأخراً فان بعد للاستقبال فكما كثرت كثيراً للاستقبال ورمضان هو مضاف للآخر منه فيتعين بعد الشهر المسئول عنه في الماضي حتى يتأخر رمضان في الاستقبال فيضاف للبعد الاخير وينتقل في لفظ قبل اذا كثرت متأخر الان قبل للماضي ورمضان مضاف للقبيل المجاور له دون الشهر المسئول عنه فيكون للشهر المسئول عنه قبلات كثيرة رمضان بعد الاول منها وبقية القبلات بين رمضان والشهر المسئول عنه فيتعين الانتقال للاستقبال بحسب كثرة لفظات قبل واذا قلنا بعد ما بعد بعده رمضان يتعين جمادى الآخرة

مضافا في المعنى لبعده ومتأخر عن بعد وهو البعد الثاني فيكون رمضان قبل البعد الثاني والبعد الثاني هو شوال فالواقع قبله رمضان وليس لنا شهر بعده بعد ان رمضان قبل البعد الاخير الاشعبان فان قلت فرمضان حينئذ هو قبل البعد الاخير وهو شوال باعتبار البعد الاول كما بينته فيلزم ان يكون قبل وبعد وهو محال لان القبيل والبعد ضدان واجتماع الضدين في الشيء الواحد محال قلت مسلم أنهم ما ضدان وانهما اجتمع في شيء واحد وهو رمضان ولكن باعتبار اضافة اثنين فيكون رمضان قبل باعتبار شوال وبعد باعتبار شعبان كما يكون المسلم صديقاً للمؤمنين وعدواً للكافرين فنجتمع فيه الصداقة والعداوة باعتبار فر يقين وذلك ممكن وليس بمحال انما المحال لو اتحدت الاضافة ولم تتحد اذا تقرر لك هذا فتبين ان لوزد نافي لفظ بعد لفظه اخرى منه فقلنا قبل ما بعد بعد بعده رمضان تعين أن يكون الشهر المسئول عنه رجياً وان جعلنا البعد أر بعاً تعين ان يكون جمادى الاخرة أو حساً تعين أن يكون جمادى الاولى أو حساً تعين أن يكون ربيع الآخر وكذلك كما زدت بعد انتقلت الى شهر قبل فان هذه الظروف مشهور كما تقدم تقريره فيخرج لك على هذا الضابط مسائل غير متناهية غير المسائل الثمانية التي في البيت واذا وصلت الى أكثر من اثني عشر ظرفاً فقد دارت السنة معك فرماعت الى عين الشهر الذي كنت قلته في المسئلة ولكن من سنة أخرى وكذلك يكون الحال في السنين اذا كثرت فتأمل ذلك هذا كله اذا قلنا قبل ما بعد بعده رمضان فان عكسنا وقلنا بعد ما قبل قبله رمضان فمقتضى جعلنا الظروف متحاورة على ما هي عليه في اللفظ يكون الشهر المسئول عنه رمضان فان كل شيء بعد جميع ما هو قبله وبعدياته وان كثرت والشيخ رحمه الله قد قال انه شوال بناء على ما تقدم وهو ان القبيل الاول متقدم على البعد الاول والبعد الاول متوسط مضاف للبعد الاخير المضاف للضمير العائد على الشهر المسئول عنه فنفرض شهراً وهو شوال قبله رمضان وقبل رمضان شعبان والمسائل قد قال ان رمضان بعد احد القبليين والقبيل الآخر بعده وليس لنا شهر قبله شهر ان الثاني منهما رمضان الاشوال فيتعين ويكون رمضان موصوفاً بانه بعد باعتبار شعبان وانه قبل باعتبار شوال ولا تضاد كما تقدم جوابه فان زدنا في لفظ قبل لفظه أخرى فقلنا بعد ما قبل قبله رمضان كان الشهر المسئول عنه هو ذو القعدة فان رمضان أضيف لقبيل قبل قبلين وهما شوال وذو القعدة فان جعلنا لفظ قبل أر بعاً كان ذا الحجة أو حساً كان المحرم كما تقدم تقريره في لفظ بعد غير انك تنتقل في لفظ بعد تقدماً وفي لفظ قبل تأخراً فان بعد للاستقبال فكما كثرت كثيراً للاستقبال ورمضان هو مضاف للآخر منه فيتعين بعد الشهر المسئول عنه في الماضي حتى يتأخر رمضان في الاستقبال فيضاف للبعد الاخير وينتقل في لفظ قبل اذا كثرت متأخر الان قبل للماضي ورمضان مضاف للقبيل المجاور له دون الشهر المسئول عنه فيكون للشهر المسئول عنه قبلات كثيرة رمضان بعد الاول منها وبقية القبلات بين رمضان والشهر المسئول عنه فيتعين الانتقال للاستقبال بحسب كثرة لفظات قبل واذا قلنا بعد ما بعد بعده رمضان يتعين جمادى الآخرة

بعداً بعد بعده رمضان يتعين جمادى الاولى لان السائل قد نطق بأربع من لفظ بعد فبعد جمادى الاولى جمادى الاخرة وبعداً بعد جمادى الاخرة رجب وبعداً بعد شعبان وبعداً بعد شعبان رمضان وهو ما قاله السائل وهكذا يتعين الانتقال للماضي بحسب كثرة لفظات بعد وبالقياس على ما ذكر يعلم حكم باقي الصور والله أعلم ﴿ المقصد الثالث ﴾ في تقرير البيت على طريقة التزام المجاز في ألفاظه وعدم التزم بل يكون الكلام ثراً فصيحة المسائل والاجوبة سبعة وعشرين مسألة وتقرير ذلك بتقديم الكلام على أربعين ألفاظاً

وعشرين يتامن الشعر اشتمل عليها بيت نظمه الفقيه العلامة زين الدين المغربي وتلخص حساب عدده وهو قوله

بقلي حبيب مليح ظريف * بديع جيل رشيق لطيف وهو من بحر المتقارب ثمانية أجزاء على فعيل كل جزء منها في كلمة يمكن ان ينطق بها مكان صاحبها فتجعل كل كلمة في ثمانية مواضع من البيت فالكلمتان الاوليان يتصور منهما صورتان بالتقديم والتأخير ثم تأخذ

(٦٨)

تقبلهما وتعملها قبلهما وبعدهما ثم تعملها بينهما على التقديم والتأخير فتحدث الستة فيكون السرفيه ضربنا الأولين في مخرج الثالث واثان في ثلاثة بستة ثم تأخذ الرابع وتورده على هذه الستة الصور وكل واحد من الستة له ثلاث كلمات يحصل بعمل الرابع قبل كل ثلاثة وبعدها وطوا بعد ثانياها بعد ثالثها أربع صور فتصير الستة أربعة وعشرين وكذلك تفعل بالخامس والسادس والسابع والثامن ومتى حدثت صورة أضفنا إليها بقية البيت فتبقى الأولى ثمانية وكذلك بقية الصور فيأتي العدد المذكور من الآلاف بيوتاً تامة كل بيت فيها ثمانية وبيان ذلك ان تضرب بأربعة وعشرين في مخرج الخامس وهو خمسة تكون مائة وعشرين تضرب بها في مخرج السادس وهو ستة تكون سبعمائة وعشرين تضرب بها في مخرج

لان السائل قد نطق بثلاث بعدات غير الشهر المسئول عنه فرجب البعد الاول وشعبان البعد الثاني ورمضان البعد الثالث والرابع هو الشهر المسئول عنه المتقدم عليها وذلك جادى الآخرة واذا قلنا قبل ما قبل قبله رمضان تعين ذوالحجة لان السائل قد نطق بثلاث من لفظ قبل فقبل ذى الحجة ذوالقعدة وقبل ذى القعدة شوال وقبل شوال رمضان وهو ما قاله السائل وأما قبل ما بعد بعده أو بعد ما قبل قبله فقد تقدم ان كل شيء هو قبل ما هو بعده وبعدهما هو قبله واذا اتحد العين صار معنى الكلام بعده رمضان أو قبله رمضان فيكون المسئول عنه شعبان في الاول وشوال في الثاني * وسادسها في تقريب أجوبة المسائل اعلم أن جميع الاجوبة الثانية منحصرة في أربعة أشهر طرفان واسطة فالطرفان جادى الآخرة وذوالحجة والوسط شوال وشعبان وتقریب ضبطها ان جميع البيت ان كان قبل فالجواب بذى الحجة أو بعد فالجواب جادى الآخرة أو تركب من قبل وبعده فيوجد في الآخر قبل بعده أو بعد قبله فالشهر مجاور لرمضان فان كل شيء هو قبل بعده وبعدهما فالكلمة الاولى ان كانت حينئذ قبل فهو شوال لان المعنى قبله رمضان أو بعد فهو شعبان لان التقدير بعده رمضان هذا ان اجتمع آخر البيت قبل وبعد فان اجتمع قبلان أو بعدان وقبلهما مخالف لهما في البعدين شعبان وفي القبليين شوال فشوال ثلاثة وشعبان ثلاثة وهذه الستة هي الواسطة المتوسطة بين جادى وذى الحجة

فصل * هذا تقرير البيت على هذه الطريقة من التزام الحقيقة والوزن واما على خلافهما من التزام المجاز وعدم النظم بل يكون الكلام ثرا فتصير المسائل والاجوبة سبعمائة وعشرين مسألة وتقرير ذلك بتقديم بيت من الشعر مشتمل على اربعين الف بيت من الشعر وثلاثمائة بيت وعشرين بيتا من الشعر نظمه الفقيه الامام الفاضل المتقن العلامة زين الدين المغربي ونبه على هذا المعنى فيه وتلخص حساب عدده وهو قوله

بقلي حبيب مليح ظريف * بديع جيل رشيق لطيف

وهو من بحر المتقارب ثمانية أجزاء كل جزء منها في كلمة يمكن ان ينطق بها مكان صاحبها فتجعل كل كلمة في ثمانية مواضع من البيت فالكلمتان الاوليان يتصور منهما صورتان بالتقديم والتأخير ثم تأخذ الثالثة فتحدث منها مع الاولين ستة اشكال بان تعملها قبل الاولين وبعدهما ثم تقبلهما وتعملها قبلهما وبعدهما ثم تعملها بينهما على التقديم والتأخير فتحدث الستة فيكون السرفيه اناضرب بنا الاثنين الاولين في مخرج الثالث واثان في ثلاثة بستة ثم تأخذ الرابع وتورده على هذه الستة وكل واحد منها ثلاثة فيحصل من كل صورة منها بأربعة ان تعمل الرابع قبل كل ثلاثة وبعدها وبعدها ثانياها وبعدها ثالثها فتصير الستة أربعة وعشرين وكذلك تفعل بالخامس والسادس الى الثامن ومتى حدثت صورة أضفنا إليها بقية البيت فتبقى الأولى ثمانية وكذلك بقية الصور فيأتي العدد المذكور من الآلاف بيوتاً تامة كل بيت منها ثمانية وبيان ذلك ان تضرب بأربعة وعشرين في مخرج الخامس وهو خمسة تكون مائة وعشرين تضرب بها في مخرج

للسابع وهو سبعة تكون خمسة آلاف وأربعين تضرب بها في مخرج الثامن وهو ثمانية تكون أربعين ألفاً وثلاثمائة وعشرين بيتاً من الشعر وهو المطلوب فاذا تقررت هذه الطريقة من الحساب والضرب فنقول معنا في البيت ثلاثة من لفظ قبل وثلاثة من لفظ بعد فتجمع بين الستة وبيطل الوزن حينئذ لتطول البيت ولعدم صورة الشعر فنقول قبل ما قبل قبله بعدما بعده مضان ثم لنا ان توى بكل قبل وبكل بعدهم ارم من شهر كل من غير مجاورة والاتفات الى ما بينهما من عدد الشهر

ويكون الكلام مجازاً عر بيا فان أى شهر أخذته فيمنه وبين الشهر الآخر الذى نسبته اليه بالقبليّة والبعديّة علاقة من جهة انه من شهور السنة معه أو هو قبله من حيث الجملة أو هو بعده من حيث الجملة أو هو شبيه بما قبله من جهة انه شهر وغير ذلك من العلاقات المصححة للجواز ثم اننا نعلم الى هذه السنة فتأخذ منها اثنين فتحدث منها صورتان وتعتبرهما شهرين من شهور السنة فظهر نسبتها الى رمضان ويظهر من ذلك الشهر المسئول عنه ثم نورد عليها لفظة أخرى (٦٩) من لفظ قبل وبعدي الى آخر السنة ومتى

أفضى الامر الى التداخل بين صورتين في شهر نوينا به شهراً آخر من شهور السنة حتى تحصل المغايرة فيحصل لنا من هذه السنة الالفاظ ما يحصل لنا من ستة أجزاء من البيت وهي سبعة وعشرون مسألة وان زدت في لفظ القبل أو البعد كما تقدم في المقصد الثاني وصل الكلام الى أربعين ألف مسألة أو أكثر على حسب الزيادة فتأمل ذلك فهو من طرف الفضائل والفضلاء ونوادير الاذكياء والنبياء * خاتمة * في مهمين * المهيم الاول أكثر الفقهاء يبحث عن ترتيب الوضوء وتنكيسه ولا يعلم كم يحصل من صور الوضوء مرتباً ومنكساً والمتحصل من ذلك أربعة وعشرون وضوياً مرتباً ومنكساً على سبيل الحصر من غير زيادة وتقريره بالطريق المتقدم في بيت العلامة زين الدين المغربي ان تقول الوجه واليدان يتصور فيهما صورتان

وعشرين نضر بهافي مخرج السادس وهو ستة تكون سبعاً وعشرين نضر بهافي مخرج السابع وهو سبعة تكون خمسة آلاف وأربعين نضر بهافي مخرج الثامن وهو ثمانية تكون أربعين الفا وثلاثمائة وعشرين بيتاً من الشعر وهو المطلوب (مسألة) هي فائدة حسنة أكثر الفقهاء يبحث عن ترتيب الوضوء وتنكيسه ولا يعلم كم يحصل من صور الوضوء مرتباً ومنكساً والمتحصل من ذلك أربعة وعشرون وضوياً مرتباً ومنكساً على سبيل الحصر من غير زيادة وتقريره بالطريق المتقدم في البيت بان تقول الوجه واليدان يتصور فيهما صورتان بالتقديم والتأخير ثم تأخذ الرأس فيحدث منه مع الوجه واليدين ستة وضوات بان تعمل الرأس قبل الوجه واليدين وبعدهما ثم تقبلهما وتعمله قبلهما وبعدهما ثم تعمل الرأس بين الوجه واليدين على التقديم والتأخير فيحدث ستة وضوات بان تضيف لكل صورة تحدث الرجلين حتى يكمل الوضوء وهو من ضرب الاثنين في مخرج الثالث واثنان في ثلاثة ستة ثم تأخذ الرجلين تضمهما الى هذه الستة وضوات وكل واحد منها ثلاثة اعضاء فتصير كل صورة منها اربعة بان تعمل الرجلين قبل الثلاثة وبعدهما وبعدهما وبعدهما وبعدهما وبعدهما وبعدهما وذلك هو جميع ما يتصور من الوضوء وصوره في الوجود فاذا تقررت هذه الطريقة من الحساب والضرب فنقول معاني البيت ثلاثة من لفظ قبل وثلاثة من لفظ بعد فجمع بين الستة ويبطل الوزن حيث نزل طول البيت ولعدم صورة الشعر فنقول قبل ما قبل قبل بعد ما بعد بعده رمضان ثم لنا ان تنوى بكل قبل وبكل بعد شهر من شهور السنة أى شهر كان من غير مجاورة ولا التفات الى ما بينهما من عدد الشهور ويكون الكلام مجازاً عر بيا فان أى شهر أخذته فيمنه وبين الشهر الآخر الذى نسبته اليه بالقبليّة أو البعدية علاقة من جهة انه من شهور السنة معه أو هو قبله من حيث الجملة أو هو بعده من حيث الجملة أو هو شبيه بما قبله من جهة انه شهر وغير ذلك من العلاقات المصححة للجواز ثم اننا نعلم الى هذه السنة فتأخذ منها اثنين فتحدث منها صورتان وتعتبرهما شهرين من شهور السنة فظهر نسبتها الى رمضان ويظهر من ذلك الشهر المسئول عنه ثم نورد عليها لفظة أخرى من لفظ قبل وبعدي الى آخر السنة ومتى افضى الامر الى التداخل بين صورتين في شهر نوينا به شهراً آخر من شهور السنة حتى تحصل المغايرة فيحصل لنا من هذه الستة الفاظ (١) ما يحصل لنا من ستة اجزاء من البيت وهي سبعة وعشرون مسألة وان زدت في لفظ القبل أو البعد كما تقدم في بسط الكلام على البيت وصل الكلام الى اربعين الف مسألة أو أكثر على حسب الزيادة فتأمل ذلك فهو من طرف الفضائل والفضلاء ونوادير الاذكياء والنبياء * المسألة الثانية * قال الشيخ أبو الحسن اللخمي المالكي في كتاب الظهار من تبصرته اذا قال أنت طالق اليوم ان كلمت فلانا

قال شهاب الدين (المسألة الثانية قال اللخمي في كتاب الظهار اذا قال أنت طالق اليوم ان كلمت فلانا

(١) هذا ممنوع باجماع وتعريف الجزأين كوفي وعكس هذا جائز باجماع

بالتقديم والتأخير ثم تأخذ الرأس فيحدث منه مع الوجه واليدين ستة وضوات بان تعمل الرأس قبل الوجه واليدين وبعدهما ثم تقبلهما وتعمله قبلهما وبعدهما ثم تعمل الرأس بين الوجه واليدين على التقديم والتأخير فيحدث ستة وضوات بان تضيف لكل صورة تحدث الرجلين حتى يكمل الوضوء وهو من ضرب الاثنين في مخرج الثالث واثنان في ثلاثة ستة ثم تأخذ الرجلين تضمهما الى هذه الستة وضوات وكل واحد من الستة له ثلاث اعضاء يحصل بعمل الرجلين قبل الثلاثة الاضاء وبعدهما وبعدهما وبعدهما وبعدهما وبعدهما وبعدهما

في كل صورة من الستة فتصبر الستة أربعة وعشرين وذلك هو جميع ما يتصور في الوجود للوضوء من الصور * المهم الثاني سأل
 الشيخ عثمان الراضي المكي الشيخ ابراهيم الاسكوبي المدني بقوله يا اماما للعلم والتدريس * وهما قد جل عن تقييس
 ذالعا ابراهيم الاسكوبي أولى * من يرجى لكشف خطب عميس البديع النفيس والماهر المبسوع في صنعة البديع النفيس
 طبت غرسا في روضة هي طابت * (٧٠) من حجي طيبة المنيع الانيس أنت شمس تضيء في كل علم *

بك تجلي غياهب التلبيس
 حوت كل العلوم كسبا
 ووهبا
 وأجدت الفنون عن
 تأسيس
 لك فهم لا يعتره سقام
 وذكاه يدري بما في النفوس
 ما يقول الامام في بيتي الخا
 ل الصفي المحكمين بالتجنيس
 وعدت في الخيس وصلا
 ولكن
 شاهدت حولنا العدا
 كالخيس
 أخلقت في الخيس وعدى
 وجاءت
 بعد ما قبل بعد يوم الخيس
 أي يوم جاءته من بعد
 خلف
 فابنوا المعقول بالمحسوس
 فلقد جلت فيهما سيدي
 مع
 أحد الشهم بافقيه الرئيس
 واضطر بنافي فهم معناهما حنة
 حتى ضر بنا التخميس في
 التسديس
 ثم در نافي كل يوم من الدو
 رفته ناعن يومها المرموس
 واختلفنا وما اتفقنا برأى
 وأقناني ذاك حوب البسوس

غدا قال ابن عبد الحكم ان كلمه اليوم حنت وغدا لا يحنث لان وقوع الطلاق بكلام غدا بعد
 ان كانت اليوم زوجه يقتضى اجتماع العصمة وعدمها فاذا كلمه اليوم اجتمع الشرط والمشروط في
 ظرف واحد فيمكن ترتب احدهما على الآخر وقيل يلزمه الحنث ان كلمه غدا او يقدر تقدم
 الطلاق في زمن عدمه فيمكن ترتب احدهما على الآخر وقال ابن القاسم اذا قال ان تزوجتك
 فانت طالق غدا فانه ان تزوجها قبل الغد طلقت عليه او بعده لم تطلق لفوات يوم الطلاق وفي الجواهر
 اذا قال أنت طالق يوم يقدم فلان فيقدم نصف النهار تطلق من أوله ولم يحك خلافا فان كان المعلق عليه
 القدم فهو تقدم الحكم على شرطه أو اليوم فلا قال ابن يونس قول ابن عبد الحكم خلاف أصل
 مالك بل يلزمه الطلاق اذا قال أنت طالق اليوم ان كلمت فلانا غدا كما تقدم * قلت ومقتضى قول ابن
 يونس أمران أحدهما أن المشهور للزوم خلاف ما نقله اللخمي * الثاني انها تطلق من أول النهار كما
 تقدم النقل في الجواهر في تقدم الطلاق على لفظ التعليق وعلى الشرط معاهدة نصوص مذهبنا في هذه
 المسألة وقال الغزالي في الوسيط له اذا قال أنت طالق بالامس وقال قصدت ايقاع الطلاق بالامس لم يقع
 لان حكم اللفظ لا يتقدم عليه وقيل يقع في الحال لان وقوعه بالامس يقتضى وقوعه في الحال فيسقط
 المنعذر ويثبت الحال وقيل لا يقع شيء لان حكم اللفظ لا يتقدم عليه وان قال ان مات فلان فانت طالق
 قبله بشهران مات قبل مضي شهر لم يقع طلاق لثلاث تقدم الحكم على اللفظ أو بعد شهر فيقع الطلاق
 قبله بشهر وكذلك اذا قال ان قدم فلان أو دخلت الدار فانت طالق قبله بشهر قال وقال ابو حنيفة يلزم
 الطلاق في الموت دون الدخول والقدم قال وهو تحكم قال الشيخ ابواسحاق في المهذب اذا قال ان قدم
 زيد فانت طالق ثلاثا قبل قدمه بشهر ثم خالها ثم قدم زيد بطل الخلع لانا نيقنا تقدم الطلاق الثلاث
 عليه ثم انهم اردوا ذلك بان قالوا اذا قال لها ان قدم زيد فانت طالق قبل قدمه بسنة فقدم بعد ذلك بسنة
 ان العدة تنقضي عند حصول الشرط أو قبله ولا تعد بعد ذلك لانا نبيدنا وقوع الطلاق من سنة كما لو ثبت
 أنه طلقها من سنة فانه لا تستأنف عده و يقتضى قولهم ان يرجع عليها بما كان ينفقه عليها ان كان
 الطلاق بائنا أو بما نفقه بعد انقضاء العدة على زعمهم ان كان رجعيامع ان الامة مجمعة على انها زوجه
 مستقرة العصمة مباحة الوطء الى حين قدم زيد وهذا هو الذي صرح لي به أعيانهم ومشايخهم
 المعاصرون في تقرير هذه المسألة * قلت والحق في هذه المسألة وقوع الطلاق متقدما على القدم الذي
 جعل شرطا وعلى لفظ التعليق وزمانه وقولهم حكم اللفظ لا يتقدم عليه لا يتم وقياسهم على قوله
 أنت طالق

غدا الى قوله وهذا هو الذي صرح لي به أعيانهم ومشايخهم المعاصرون في تقرير هذه المسألة) قلت
 جميع ذلك نقل لا كلام فيه قال (قلت والحق في هذه المسألة وقوع الطلاق متقدما على القدم الذي جعل
 شرطا وعلى لفظ التعليق في زمانه وقولهم حكم اللفظ لا يتقدم عليه لا يتم وقياسهم على قوله أنت طالق

امس

قبل ما بعد قبل يوم الخيس * هكذا راح مثبتا في الطروس
 فتأمل في ذاودا غير مأمو * روححق وقتهم العكوس
 وابق واسلم في يمن حظ وأمن * يا اماما للعلم والتدريس

فار تضيئك آخر الامر فينا * حكما اذا لعطر بعد عروس
 ثم بعض الثقة في الفن يروى * وهو فيما أظن عن تهجيس
 وهو عندي لا يطابق معنى * ما أراد الصفي بعد الخيس
 وأبى لي هل ذا صحيح والا * باطل أو كلاهما بنفيس

﴿ فأجابه بقوله ﴾

ومقال له مقام الرئيس
رمت سبعا بحلجة التدريس
جئت بالزهر في قيود الطروس

ياعلما بكل معنى نفيس * وصديقي ومطلبي وأنيبي
لك من أسهم البيان المعلى * في شدوذفا وضت أو في مقيس
من كعثمان راضيا راقيا أو * ج المعالي بطيب خيم وسوس
أسفرت عن ثامها بنت فكر * (٧١)

انت من في رفيع مجد وفضل *
ولك السابق المجلي اذا ما *
أولم يكفك الجواهر حتى *
منك رامت بلطفها تأنيسي

وأدارت على السامع منها *
خمر معنى أشهى من
الخنديس
وأشارت الى لطائف دارت
* بين خلين تزدري
بالكؤوس

ماعلى بافقيه احد زيد *
ان ذاك الجليس خسير
جليس

قد تسابقتما الفضائل حتى *
نتما أفصى كل معنى نفيس
فكلا الفاضلين أحرز
فضلا

ليس يخفى عليه معنى
لشموس

ان بيت الصبي لاشك مبنا *
• لعمرى بنى على تأسيس
بيدان أ كثر الظروف
لقصد

رام منه غرابة التلييس
أو يخفى عيد وعيد وعيد *
عم بيوم العر وبة المأتوس
ان هذا المراد ان قال
جاءت
بعدهما قبل بعد يوم الخميس
صح من قال قبل ما بعد
لكن
نكس اليوم غاية التنكيس

أمس لا يصح و بيان ذلك بيان ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان الاسباب الشرعية قسمان
قسم قدره الله تعالى في أصل شرعه وقدره مسببا معينا فليس لاحد فيميز زيادة ولا نقص كالهلال لوجوب
الصوم وأوقات الصلوات والعصم والاملاك في الرقيق والهائم لوجوب النفقات وعقود البياعات والهبات
والصدقات لانشاء الاملاك وغير ذلك من الاسباب والمسببات وقسم وكله الله تعالى لخيرة المكلفين
فان شاؤا جعلوه سببا وان شاؤا لم يجعلوه سببا وحصر جعلهم لذلك في طريق واحد وهو التعليق كدخول
الدار وقدموز يدم يجعل الله ذلك سببا لطلاق امرأة أحد ولا لعتق عبده والمكاف جعل ذلك سببا
لإطلاق والعتق بالتعليق عليه خاصة فلوقال جعلته سببا من غير تعليق لم ينفذ ذلك ولم يعتبر فهذا القسم
خير الله تعالى فيه وفي سببه أى شئ شاء المكاف جعله من طلاق أو عتق كثيرا أو قليلا قريب الزمان
أو بعيدة بخلاف الاول * القاعدة الثانية المقدرات لان تنافي المحققات بل بحتمعان ويثبت مع كل واحد
منهما لوازمه واحكامه ويشهد لذلك مسائل * احدها ان الامة اذا اشترها اشراء صحيحا يباح وطؤها
بالاجماع الى حين الاطلاع على العيب والرديه وان قلنا الرديه بالعيب نقض للعقد من اصلها رفعت الاباحة
المرتبة عليه مع انها واقعة بالاجماع وكذلك العقود واقعا ايضا ورفع الواقع محال عقلا والمحال عقلا
لا يرد الشرع بوقوعه فيتعين ان يكون معنى هذا الارتفاع تقدير الاتحقيق لان قاعدة التقادير الشرعية
اعطاء الموجود حكم المعدم أو المعدم حكم الموجود في حكم صاحب الشرع بان العقد الموجود والاباحة
المرتبة عليه وجيع آثاره في حكم العدم وان كانت موجودة ولان تنافي بين ثبوت الشئ حقيقة وعدمه
حكما كقرب الكفار والمتردين موجودة حقيقة ومعدومة حكما والنية في الصلاة الى آخرها موجودة
حكما ومعدومة حقيقة عكس الاول وكذلك الايمان والاخلاص وغيرها يحكم بوجودها وان عدما
عدما حقيقيا وقد بسطت ذلك في كتاب الامنية في ادراك احكام النية فظهر ان المقدرات لان تنافي المحققات

امس لا يصح قلت ما قاله عندي صحيح لكنه مناقض لما حكى من الاجماع على استمرار العصمة
واباحة الوطء الى قدومز يدو الذي أظنه ان ذلك الاجماع لا يصح وانها لا يباح وطؤها في تلك المدة لاحتمال
وقوع الشرط بل تحرم على كل حال فان قسم زيد يتبين لنا ان تحررهما بالطلاق وان لم يقدم تبين ان
تحررهما للاشكال والاحتمال كفي اختلاط المنكوحة بالاجنبية الاجنبية حرام لانها اجنبية والمنكوحة
حرام للاختلاط قال (و بيان ذلك بيان ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان الاسباب الشرعية قسمان
الى آخر بيان القاعدة) * قلت جميع ما قاله في ذلك صحيح غير قوله ولو قال جعلته سببا من غير تعليق
لم ينفذ ذلك) * قلت هذا انما يجري على قول الشافعية في تعيين الفاظ وأما على قول أهل المذهب
في عدم تعيينها فلا والله اعلم قال (القاعدة الثانية ان المقدرات لان تنافي المحققات الى آخر ما قاله في هذه
المسألة) * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله كقرب الكفار والمتردين موجودة حقيقة
ومعدومة حكما فانه ان اراد ان قرباتهم في حال الكفر والارتداد فذلك غير صحيح وان اراد في حال
الاسلام قبل الارتداد فذلك صحيح والله اعلم

أين يوم الربوع من يوم عيد * من يرد السعيد للنجوس

دمتافي لبوس صحة نعمنى * من أجل اللبوس غير لبوس

قلت وهذا الجواب لا يخالف الضابط المتقدم وان كان ظاهر قوله او يخفى عيد الخ وقوله صح من قال قبل ما بعد الخ انه على عكس ما مر
لأمرين الامر الاول ان الصبي لم يقل بعده يوم الخميس بل قال بعد يوم الخميس ولا شك في صدق الاول بيوم الربوع كحصر وصدق الثاني
بيوم الجمعة كما قال الاسكويبي * الامر الثاني ان قوله بيدان أ كثر الظروف الخ موافق للقاعدة المتقدمة من ان كل ما اجتمع فيه

قبل وبعد الفاعل ان كل شيء مما عمل بعد ما هو قبله وقبل ما هو بعده فلا يبقى حينئذ الا بعد يوم الخميس فيكون يوم الجمعة نعم الفاء بعد ما قبل في بيت الموصلي لسكوته مبدل منه والمبدل منه في نية الطرح أو لسكونه بعد يوم الخميس عطف بيان له لئلا يرمى القاعدة فافهم والله أعلم (المسئلة الثانية) أصل مالك تقدم وقوع المعلق من طلاق وعتق على المعلق عليه الذي جعل شرطاً وعلى لفظ التعليق وزمانه وأصل الشافعي عدم

(٧٢)

فانت طالق البتة (و يقع) أي يحكم بوقوع طلاق البتة ناجزاً (ولو مضى زمنه) وليس لتعليقه بالأيام وجه اه بتوضيح من عبق وقال الامير في مجموعه وان قال ان لم أطلقك واحدة بعد شهر فانت طالق البتة قيل له انما تجزتها أي الواحدة ولا يقع عليك شيء بعد الشهر والا فالبتة وطلاق اليوم ان فعل غدا ثم فعل أي أثناء الغد لزوم من أول يوم الحنث أي لامن يوم التعليق لانه يعد قوله اليوم لغوا والمعتبر وجود المعلق عليه فان لم يفعل أصلاً وفعل بعد غدا لم تطلق اه بتوضيح من عبق وفي الجواهر اذا قال أنت طالق يوم يقدم فلان فيقدم نصف النهار تطلق من أوله ولم يحك خلافاً فان كان المعلق عليه التقدم فهو تقديم الحكم على شرطه أو اليوم فلا قال ابن يونس قول ابن عبد الحكم في طالق اليوم ان كلم فلانا غدا ان كلمه اليوم

وثانها انه اذا قال له اعتق عبدك عنى فاعتقه فانا تقدر دخوله في ملكه قبل عتقه بالزمن الفرد تحقيقاً للعتق عنه وثبوت الولاية مع ان الواقع عدم ملكه له الى كمال العتق ولم يقل أحد اننا تبين انه كان يملكه قبل العتق * وثالثها دية الخطأ تورث عن المقتول ومن ضرورة الارث ثبوت الملك في الموروث للموروث المقتول فيقدر ملكه للديه قبل موته بالزمن الفرد ليصح الارث ونحن نقطع بعدم ملكه للديه حال حياته فقد اجتمع الملك المقدر وعدمه المحقق ولم يتنافيا ولا نقول اننا تبيننا تقدم الملك للديه قبل الموت * ورابعها ان صوم التطوع يصح عندهم بنية من الزوال وتنطف هذه النية تقديراً الى الفجر مع ان الواقع عدم النية ولا يقال تبين انه كان نوى قبل الفجر لان الفرض خلافه ونظائر ذلك كثيرة مذكورة في كتاب الامنية فظهر ان المقدرات لاتنافي المحققات (القاعدة الثالثة) ان الحكم كما يجب تأخره عن سببه يجب تأخره عن شرطه ومن فرق بينهما فقد خالف الاجماع فلغظ التعليق هو سبب مسببه ارتباط الطلاق بقدم زيد فالقدم هو السبب المباشر للطلاق واللفظ هو سبب السبب وعلى هذا يكون أضعف من السبب المباشر فاذا جوز واتقدمه على السبب القوي فليجز على السبب الضعيف بطريق الاولى وان جعلوا التام شرطاً امتنع التقدم أيضاً

قال (وثانها انه اذا قال أعتق عبدك عنى فاعتقه فانا تقدر دخوله في ملكه قبل عتقه بالزمن الفرد تحقيقاً للعتق عنه وثبوت الولاية له الى آخر المسئلة) * قلت لاجابة الى التقدير للملك في هذه المسئلة فانه لا مانع من عتق الانسان عبده عن غيره من غير تقدير ملك ذلك الغير للعبد ولا تحقيقه والله أعلم قال (وثالثها دية الخطأ الى آخر المسئلة) * قلت ما قاله فيها من لزوم تقدير ملك الدية وعدم تحقيقه ليس بصحيح بل الصحيح انه يملك الدية تحقيقاً عندا نفاذ ماقاله وقبل زهوق نفسه ولا مانع من ذلك وانما يحتاج الى تقدير الملك في دية العمد لتعذر تحقيقه بكون الدية موقوفة على اختيار الاولياء وذلك انما يكون بعدموته والميت لا يملك والله اعلم قال (ورابعها ان صوم التطوع يصح عندهم بنية من الزوال الى آخر قوله فظهر ان المقدرات لاتنافي المحققات) * قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (القاعدة الثالثة ان الحكم كما يجب تأخره عن سببه يجب تأخره عن شرطه ومن فرق بينهما فقد خالف الاجماع) * قلت ربط الحكم بسببه وشرطه وضى والامور الوضعية لا يلزم فيها على التعيين وجه واحد بل هي بحسب ما وضعت له فلوان الحكم وضع على وجه التأخر عن سببه كان على ما وضع عليه ولو أنه وضع على وجه التقدم على سببه كان كذلك ولو انه وضع على وجه ان يكون مع سببه لا متقدماً عليه ولا متأخراً عنه كان كذلك ايضاً لكن الواقع من ذلك فيما علمت تأخر الحكم عن سببه وشرطه كما حكى فيه الاجماع وذلك في الامور الشرعية المفتقرة للشرع اما التي وكالت الى قصد المكلف فهي بحسب قصده والله اعلم قال (فلغظ التعليق سبب مسببه ارتباط الطلاق بقدم زيد على قوله امتنع التقديم ايضاً) * قلت قوله وعلى هذا يكون أضعف من السبب المباشر ان اراد ان سبب السبب في كونه سبباً للسبب اضعف

اذا

حنث وغدا لا يحنث لان وقوع الطلاق بكلام غد بعد ان كانت اليوم زوجه يقتضى اجتماع العصمة وعدمها فاذا كلمه اليوم اجتمع الشرط والشرط في ظرف واحد فيمكن ترتب أحدهما على الآخر اه نقله الشيخ أبو الحسن اللخمي في تبصرته عنه هو خلاف أصل مالك بل يلزمه الطارق بكلام غد اه بتوضيح للراد في البنائى على عبق عند قول خليل ويقع ولو مضى زمنه كطالق اليوم ان كلمت فلانا غدا اقصده بقوله ويقع ولو مضى زمنه بما بعده الاستظهار على مخالفة ابن عبد السلام حيث قال في ان لم

أطلقك رأس الشهر البتة فانت طالق البتة لا يلزمه شيء لان الطلاق لا يقع اذ مضى زمنه قال في التوضيح وما نقله ياقوتى على ما لابن عبد الحكم
 فيمن قال زوجته انت طالق اليوم ان كلمت فلانا عند الكن قال أبو محمد قول ابن عبد الحكم خلاف أصل مالك وليس لتعليق الطلاق
 بالايام وجه اه نبح انظر غ اه بتوضيح ما فعل من هذه النصوص أمران أحدهما ان مشهور مذهب مالك اللزوم خلاف ما نقله
 اللخمي عن ابن عبد الحكم الثاني انها تطلق من أول النهار كما تقدم النقل (٧٣) في الجواهر في تقدم الطلاق على لفظ

التعليق وعلى الشرط معا
 وقال الغزالي في وسيطه اذا
 قال انت طالق بالامس وقال
 قصدت ايقاع الطلاق
 بالامس لم يقع لان حكم
 اللفظ لا يتقدم عليه وقبل
 يقع في الحال لان وقوعه
 بالامس يقتضى وقوعه في
 الحال فيسقط المتعذر
 ويثبت الحال وقيل لا يقع
 شيء لان حكم اللفظ لا يتقدم
 عليه وان قال ان مات فلان

اذا تقررت هذه القواعد فنقول ليس في تقديم الطلاق على زمن اللفظ وزمن القيد تقديم
 للسبب على السبب ولا المشروط على الشرط لان عند وجود الشرط الذي هو القيد مثلا يترتب عليه
 مشروطه بوصف الانعطاف على الازمنة التي قبله على حسب ما علقه فهذا الانعطاف متأخر عن
 الشرط ولفظ التعليق كما ان انعطاف النية عندهم على النصف الاول من النهار اذا وقعت نصف النهار
 متأخر عن ايقاعها فالانعطاف على الزمان الماضي متأخر عن الشرط وسببه ولا يقال في المنعطفات
 اننا تبينا تقدم الطلاق حقيقة في الماضي بل لم يكشف الغيب عن طلاق حقيقى في الماضي البتة وانما
 يحسن ذلك حيث نجعل أمرا حقيقيا ثم نعلمه كما حكمنا بوجود النفقة بناء على ظهور الرجل ثم ظهر
 انه نفخ أو حكمنا بوفاة المفقود ثم علمنا حياته ونحو ذلك اما الانعطافات فليست من هذا القبيل بل
 نجزم بعد الانعطاف بعدم المنعطف حقيقة في الزمن التي انعطف فيه وانما هو ثابت فيه تقديره او بهذا
 التقرير يظهر ان العدة من يوم القيد لان يوم لزوم الطلاق وتحريم الفرج اما قبل ذلك فالاباحة بالاجماع
 والعدة التي اجتمعنا عليها هي التي تنفع المحقق لا المقدر

من السبب في كونه سببا للسبب كذلك ممنوع وان اراد ان سبب السبب في كونه سببا للسبب أضعف
 من السبب في كونه سببا للسبب فسلم ووجه ضعفه كونه غير مباشر لكن مع تسليم ذلك لا يلزم
 أن يكون جواز تقديم المسبب عليه أولى بل لقائل أن يقول ان جواز تقديم المسبب على السبب
 المباشر أولى من تقديمه على غير المباشر أو يقول لأولوية بل الامر فيهما على السواء فما قاله
 في ذلك دعوى لم يأت عليها بحجة قال (اذا تقررت هذه القواعد فنقول ليس في تقديم
 الطلاق على زمن اللفظ وزمن القيد تقديم للسبب على السبب ولا المشروط على الشرط لان عند
 وجود الشرط الذي هو القيد مثلا يترتب عليه مشروطه بوصف الانعطاف على الازمنة التي قبله
 على حسب ما علقه الى منتهى قوله فالانعطاف على الزمن الماضي يتأخر عن الشرط وسببه) * قلت
 كيف يكون الانعطاف متأخرا عن الشرط وهو القيد وقد كان لفظ التعليق السابق على القيد يقتضيه
 فان زعم انه لا يريد بالانعطاف كون اللفظ يقتضيه بل يريد لزوم الطلاق المعلق على القيد قيل له أتريد
 لزومه في نفس الامر أم تريد في علمنا فليس ذلك من التعليق بسبب بل هو أمر لزم عن وقوع القيد
 المعلق عليه الطلاق وبالجملة يقال له هل وقع الطلاق قبل القيد أم لا فان قال لم يقع فلا طلاق فان التعليق
 على القيد انما يقتضى بحسب النص التطبيق تقديم الطلاق عليه فان لم يقع على ذلك الوجه فلا وجب
 لوقوعه وان قال قد وقع فقد اعترف بتقديم المشروط على الشرط والله اعلم قال (ولا يقال في المنعطفات اننا
 تبينا تقدم الطلاق حقيقة في الماضي الى آخر قولنا والعدة التي اجتمعنا عليها هي التي تنفع المحقق لا المقدر) قلت
 اذ لم يلزم في المنعطفات وقوع المنعطف حقيقة فلا انعطاف ولا منعطف واذ لم يكن منعطف فلا طلاق واذ
 لم يكن طلاق فقد بطل مقتضى التعليق المفروض فان قال بثبوت طلاق فهو طلاق لا موجب له اذ لم يصد

فانت طالق قبله بشهران
 مات قبل مضى شهر لم يقع
 طلاق لسبب تقدم الحكم
 على اللفظ أو بعد شهر
 فيقع الطلاق قبله بشهر
 وكذلك اذا قال ان قدم
 فلان أو دخلت الدار فانت
 طالق قبله بشهر قال وقال
 أبو حنيفة يلزم الطلاق في
 الموت دون الدخول والقيد
 قال وهو تحكم قال الشيخ
 أبو اسحاق في المذهب اذا
 قال ان قدم زيد فانت طالق
 ثلاثا قبل قدومه بشهر ثم
 خالها ثم قدم زيد بطل
 الخلع لاننا تبينا تقدم الطلاق
 الثلاث عليه ثم انهم أردفوا

ذلك بان قالوا اذا قال لها ان قدم زيد فانت طالق قبل قدومه بسنة فبعد ذلك بسنة
 (١٠ - الفروق - ل)
 ان العدة تنقضى عند حصول الشرط أو قبله ولا تعتمد بعد ذلك لاننا تبينا وقوع الطلاق من سنة كما لو ثبت انه طلقها من سنة فانها لا تستأنف
 عدة هذا ما صرح به اعيانهم ومشايعهم في تقرير هذه المسئلة ويقتضى قولهم ان يرجع عليها بما كان ينفقه عليها ان كان الطلاق بائنا أو
 بما نفقه بعد انقضائها العدة على زعمهم ان كان رجعا والحق في هذه المسئلة وقوع الطلاق متقدما على القيد الذي جعل شرطا وعلى لفظ

التعليق وزمانه كما هو أصل مالك واجماع الأمة على استمرار العمة وبالاحتياط الى قدوم زيد فقال ابن الشاطب الذي أظنه ان هذا الاجماع لا يصح وانها لا يباح وطؤها في تلك المدة لاحتمال وقوع الشرط بل تحرم على كل حال فان قدم زيد يتبين لنا ان نحرر يباح للطلاق وان لم يقدم تبين ان نحرر يباح للاشكال والاحتمال كافي اختلاط المنكوحة بالاجنبية الاجنبية حرام لانها اجنبية والمنكوحة حرام للاختلاط وقوله حكم اللفظ لا يتقدم

(٧٤)

وبيان ثلاث قواعد
القاعدة الاولى * ان
الاسباب الشرعية قسمان
قسم قدره الله تعالى في
أصل شرعه وقدره مسيبا
معينا فليس لاحديه زيادة
ولا نقص كما طلال لوجوب
الصوم وأوقات الصلوات
والعصم والاملاك في الرقيق
والبهايم لوجوب النفقات
وعقود البياعات والهبات
والصدقات لانشاء الاملاك
وغير ذلك من الاسباب
والمسببات وقسم وكه الله
تعالى لخيرة المكافين فان
شاؤا جعلوه سببا وان شاؤا
لم يجعلوه سببا وحصر جعلهم
لذلك في طريق واحد وهو
التعلق كدخول الدار
وقدم زيد يدفح ودخول
الدار لم يجعله الله سببا
لطلاق امرأة احد ولا لعتق
عبده بل المكاف هو الذي
جعل ذلك سببا للطلاق
والعتق بالتعليق عليه خاصة
فلو قال المكلف جعلته
سببا من غير تعليق فعلى
قول الشافعية بتعين الالفاظ
لم يتفد ذلك ولم يعتبر وعلى

ومن الامور الصعبة التي ازموها ان الوطء الواقع قبل الانعطاف وطء شبيهة لا باحة محققة ووجود السبب المبيح السالم عن معارضة الطلاق بأي ذلك فان قالوا تقدير الطلاق بمنع ثبوت الزوجية لا باحة فلنا المقدرات لاننا في المحققات والتقدير لا ينافي العقد ولا يعارضه في اقتضائه الاباحة فظهر انه لم يتقدم على الشرط ولا على اللفظ وكيف ينكرون ذلك وهم يقولون الرد بالعيب نقض للعقل من اصله مع ان الرد بالعيب سبب للنقض وقد تقدم قبله على سبيل الانعطاف واذا عقلوا ذلك في مواطن فليعقلوها (١)

في البقية وأما قياسهم على قوله أنت طالق منذ شهر فالفرق ان الاسباب الموضوعية في أصل الشرع استقل صاحب الشرع بمسبباتها لم يجعل فيها انعطافات بل كل سبب يترتب عليه مسببه بعده والتعليق موكولة لخيرة المكاف ومقتضى التفويض لخيرة المكاف ان له أن يجعل فيها الانعطاف فلا يزم من التزام الانعطاف حيث خير المكاف أن يزمه حيث الحجر عليه فلو قال له بعثك من شهر لم يتقدم االك شهرا وكذلك بقية الاسباب كما تقدم تقريره في القواعد ولا يزم من مخالفة اللفظ حيث الحجر أن لا يجري اللفظ على ظاهره و يعمل بمقتضاه حيث عدم المعارض فاذا كرناه أرجح بالاصل ثم انهم نقضوا أصلهم في المسألة نفسها بتقدمه على القدوم وهو سبب أو شرط للطلاق بل هو السبب القريب واللفظ هو السبب البعيد والجرأة على البعيد أولى (المسألة الثالثة) مسألة الدور قال اصحابنا اذا قال ان وقع عليك طلاق فانت طالق قبله ثلاثا فطلقها لزمه الثلاث أي عدد طلعه منجزا كملنا عليه الثلاث وقال الغزالي في الوسيط لا يزمه شيء عند ابن الحداد لانه لو وقع لوقع مشروطه وهو تقدم الثلاث ولو وقع مشروطه لم يمنع وقوعه لان الثلاث تمنع ما بعده فأيؤدى اثباته الى نفيه فلا يقع وقال أبو زيد يقع المنجز ولا يقع المعلق لانه علق محالا وقيل يقع في المدخول بها الثلاث أي شيء ينجزه تنجزه وكل من المعلق قال ومن صور الدوران يقول ان طلمتكت طلقة االك بهالرجعة فانت طالق قبله اطلقتين وان وطئتكت وطئنا باحافا فانت طالق قبله

من الناطق بالتعليق الالفاظ التعليق قال (ومن الامور الصعبة التي ازموها ان الوطء الواقع قبل الانعطاف وطء شبيهة لا باحة محققة الى آخر قوله واذا عقلوا ذلك في مواضع فليعقلوها في البقية) * قلت فاذا لم يعارض التقدير العقد في اقتضائه الاباحة فاي معنى للانعطاف وأين مقتضى اللفظ قال (واما قياسهم على قوله أنت طالق منذ شهر فالفرق ان الاسباب الموضوعية في أصل الشرع استقل صاحب الشرع بمسبباتها ولم يجعل فيها انعطافات الى آخر المسألة) * قلت يريد ان لفظ أنت طالق منذ شهر ليس تعليقا ولكنه مما وضعه الشارع سببا وما وضعه الشارع لم يجعل فيه انعطافا بخلاف ما وكاله الى خيرة المكاف وذلك صحيح وكذلك ما ذكره من نقضهم أصلهم والله أعلم * قال شهاب الدين (المسألة الثالثة) مسألة الدور قال اصحابنا اذا قال ان وقع عليك طلاق فانت طالق قبله ثلاثا فطلقه لزمه الثلاث أي عدد طلعه منجزا كملنا عليه الثلاث الى آخر المسألة) قلت ما قال فيها الى آخرها صحيح والله أعلم

(١) الوجه التذكير

قول اهل المذهب بعدم تعيينها ينفذو يعتبر فهذا القسم خير الله تعالى فيه وفي مسببه اي شيء شاء المكلف جعله من طلاق او عتق كثيرا او قليلا قريب الزمان أو بعيدة بخلاف الاول ومنه أنت طالق أمس فافهم (القاعدة الثانية) المقدرات لاننا في المحققات بل يجتمعان و يثبت مع كل واحد منهما لوازمه وأحكامه و يشهد لذلك مسئلتان أحدهما ان الامة اذا اشترها للشخص شرها صحيحا يبيع له وطؤها بالاجماع الى حين الاطلاع على العيب والرد به مع اننا نقول الرد بالعيب نقض للعقد من أصله ومقتضاه

ارتفاع الاباحة المترتبة عليه مع ان كلامنا من العقد والاباحة واقع بالاجماع ورفع الواقع محال عقلا ومحال عقلا لا يرد الشرع بوقوعه فيتعين ان يكون معنى هذا الارتفاع جاريا على قاعدة التقدير الشرعية من اعطاء الموجود حكم المعدوم بان يحكم صاحب الشرع بان العقد الموجود والاباحة المترتبة عليه وجميع آثاره في حكم المعدوم كالحكم بأن قرأت المرتدين في حال الاسلام قبل الارتداد وان كانت موجودة حقيقة هي معدومة حكما أو اعطاء المعدوم حكم الموجود كما في النية والايان (٧٥) والاخلاص وغيرها في الصلاة الى

آخرها يحكم صاحب الشرع بوجودها حكما وان عدت عدما حقيقيا كما بسط ذلك الاصل في كتابه الامنية في ادراك أحكام النية * وثانيتها ان صوم التطوع يصح عندهم بنية من الزوال وتعطف هذه النية تقديرا الى الفجر مع ان الواقع عدم النية ولا يقال تبينا انه كان نوى قبل الفجر اذ الفرض خلافه ولذلك نفاذ كثيرة ذكرها الاصل في كتابه الامنية

القاعدة الثالثة * الحكم وان كان ربطه بسببه وشرطه وضعيا وان الامور الوضعية بحسب ما وضعت له واقتضى ذلك ان الحكم لو وضع على وجه التأخر عن سببه وشرطه أو على وجه التقدم على سببه وشرطه أو على وجه ان يكون مع سببه وشرطه لا متقدما عليه ولا متأخرا عنه لكان على حسب ما وضع عليه الا ان الواقع من ذلك تأخره عن سببه

ثلاثا وان ابتك أو ظاهرت منك أو فسخت نكاحك أو راجعتك فانت طالق قبله ثلاثا أو يقول لامته ان تزوجتك فانت حرة قبله لانه يخاف أن يعتقد فلا يتزوج بها ولا تجبر على ذلك فتعلق الحرية على العقد مع ان العقد متوقف على الحرية فعلى تصحيح الدور تنحصر هذه التصرفات ويمتنع وقوعها في الوجود والمقصود من المسائل المسألة الاولى فنقول البحث فيها مبني على قواعد ثلاث * القاعدة الاولى * ان من شرط الشرط امكان اجتماعه مع المشروط لان حكمه السبب في ذاته وحكمة الشرط في غيره فاذا لم يمكن اجتماعه مع لا تحصل فيه حكمته * القاعدة الثانية ان اللفظ اذا دار بين المعهود في الشرع وبين غيره حمل على المعهود في الشرع لانه الظاهر كما لو قال ان صليت فانت طالق فانا نحمله على الصلاة الشرعية دون الادعاء وكذلك نظائره * القاعدة الثالثة من القواعد ان من تصرف فيما يملك وفيما لا يملك نفذ تصرفه فيما يملك دون ما يملك اذا تقرر هذه القواعد فنقول قوله ان طلقك اما أن يحمل على اللفظ أو على المعنى الذي هو التحريم فان حمل على اللفظ فهو خلاف الظاهر والمعهود في الشرع وهو مخالف للقاعدة الثانية وان حمل على التحريم وابقينا التعليق على صورته تعذرا لاجتماع الشرط مع مشروطه فيلزم مخالفة القاعدة الاولى فيسقط من الثلاثة (١) المتقدمة التي هي المشروط ما به وقع التباين فان وقع واحدة اسقطنا واحدة لان اثنتين تجتمع مع واحدة أو وقع اثنتين اسقطنا اثنتين لان واحدة تجتمع مع اثنتين فاذا اسقطنا المنافي وجب ان يلزمه الباقي فتكامل الثلاث فن قال لامرأته وامرأة جارة أو ناطا لقتان تطلق امرأته وعبده وعبدة زيد حران يعتق عبده وحده فينفذ تصرفه في جميع ما يملكه ما يتناول لفظه كذلك ههنا الذي ينافي به الشرط لا يملكه شرعا للقاعدة الاولى فسقط كامرأة الغير وعبده وينفذ تصرفه فيما يملكه ما يتناول لفظه فيلزمه جميع الباقي بعد اسقاط المنافي فيلزمه الثلاث للقاعدة الثالثة وعلى رأي ابن الحداد فتلزمه مخالفة احدي هذه الثلاث قواعد وهذه المسألة هي المعروفة بالمرجعية ويحسبها بعضهم اجماعا فانها قال بها ثلاثة عشر من اصحاب الشافعي وهو ساقط لان ثلاثة عشر غير منعتهم بالنسبة الى عدد من قال بخلافهم لانهم مثنون بل آلاف وكان الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله يقول عنده المسألة لا يصح التقليد فيها والتقليد فيها فسوق لان القاعدة ان قضاء القاضي ينقض اذا خالف احدا ربعة أشياء الاجماع والقواعد والنصوص أو القياس الجلي وما لا نقره شرعا اذا تناقض بقضاء القاضي أولى بان لا نقره شرعا اذا لم يتأكدوا ذلك نقره شرعا حرم التقليد فيه لان للتقليد في غير شرع ضلال وهذه المسألة على خلاف ما تقدم من القواعد فلا يصح التقليد فيها وهذا بيان حسن ظاهره به يظهر الحكم في بقية مسائل الدور التي هي من هذا الجنس * المسألة الرابعة * قال الغزالي في الوسيط اذا قال ان حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار

قال * المسألة الرابعة * قال الغزالي في الوسيط اذا قال ان حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار

(١) الاولى الثلاث

وشرطه بدون فرق بينهما اجماعنا ذلك انما هو في الامور الشرعية المفتقرة للشرع اما التي وكلت الى قصد المكلف فهي بحسب قصده في التقدم والتأخر وعدمهما وقد علمت ان المكلف دون الشارع هو الذي يبط الطلاق بالقدوم وجعله هو السبب المباشر للطلاق وجعل ارتباط الطلاق به مسببا عن لفظ التعليق فاللفظ هو سبب السبب فيكون كل من القدم ولفظ التعليق سببا على حسب قصد المكلف في تقدمه أو تأخره عن مسببه واصله مع مسببه الذي هو الطلاق اذا تقرر هذه القواعد ظهر انه لا وجه لانكارهم تقدم الطلاق على كل

من الشرط الذي هو القدم ومن لفظ التعليق تقسما تقدير بالتحقيقيا حتى ينافي العقد ويعارضه في اقتضائه الاباحة مع قولنا العدة التي
 اجعنا عليها من حيث انها تتبع المحقق لا المقدر انما تعتبر من يوم القدم لانه يوم لزوم الطلاق وتحريم الفرج اما قبل ذلك فالاباحة بالاجماع
 على نافية وكيف ينكر ون ذلك وهم يقولون الرد بالعيب نقض للعقد من أصله مع ان الرد بالعيب سبب للنقض وقد تقدم قبله على
 سبيل التقدير واذا عقلا وذلك (٧٦) في مواطن فليعلقوه في البقية وأما قياسهم على قوله انت طالق منذ شهر فالفرق ان

هذا القول ليس تعليقا حتى
 يكون مما ركاه الشارع الى
 خيرة المكلف كالقبس
 ولكنه مما وضعه الشارع
 سببا وما وضعه الشارع لم
 يقع مسببه الامتأخر عنه
 كما علمت على انهم نقضوا
 أصلهم في المسئلة نفسها
 بتقديم الطلاق على القدم
 وللقدم سبب أو شرط
 قريبه فإرجاه منعهم
 مع ذلك تقديمه على سببه
 البعيد الذي هو لفظ التعليق
 فتأمل بانصاف المسئلة
 الثالثة قال أصحابنا
 اذا قال ان طقتك فانت
 طالق قبله ثلاثا وطلق دون
 الثلاث لزمه الثلاث أي
 عدد طلاقه منجز الغناء
 للقبلية كما قال انت طالق
 أمس ولم ينفثوا للدور
 الحكمي الذي قاعدته ان
 كل شيء تضمن اثباته ففيه
 اتقى من أصله وقال الغزالي
 في وسيطه لا يلزمه شيء عند
 ابن الحداد لانه لو وقع لوقع
 مشروطه وهو تقدم
 الثلاث ولو وقع مشروطه
 لمنع وقوعه لان الثلاث تمنع

فانت طالق طلقت في الحال لان تعليقه على الدخول حلف بخلاف اذا طلعت الشمس لم يكن هذا حلفا
 لان الحلف ما يتصور فيه منع واستحاثات قلت كما نال عليه الصلاة والسلام الطلاق والعناق من ايمان
 الفساق ونص العلماء على ان تعليق الطلاق منهي عنه ولم يفصلوا ومقتضى ذلك ان يحث في الخالين
 (المسألة الخامسة) قال الشافعي في المهذب وغيره اذا قال ان بدأتك بالكلام فانت طالق وقالت هي ان
 بدأتك بالكلام فعبدى حرف كما هو اكلته لم تطلق ولم يعتق العبد لان يمينه انحلت بيمينها يمينها
 انحلت بكلامه فلم تبدأ هي ولا هو بكلام ﴿ المسألة السادسة ﴾ في التهذيب لما لك رجعت انت طالق
 ان شاء الله يلزمه الطلاق الآن بخلاف ان شاء هذا الحجر ونحوه وسوى أبو حنيفة والشافعي
 في عدم اللزوم وقال سحنون يلزمه في الحجر ونحوه لانه يعد نادما أو هازلا وهذه المسئلة مبنية
 على اربع قواعد ﴿ القاعدة الاولى ﴾ كل من له عرف يحمل كلامه على عرفه كقوله عليه
 السلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور يحتمل على الصلاة في عرفه عليه السلام دون الدعاء وكذلك
 قوله عليه السلام من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف يحتمل على الحلف الشرعي وهو الحلف
 بالله تعالى لان الحلف بالطلاق والعناق جعلهما عليه السلام من ايمان الفساق فلا يحتمل الحديث
 المتقدم عليها ﴿ القاعدة الثانية ﴾ كما شرع الله تعالى الاحكام شرع مبطلاتها ودافعها فشرع الاسلام
 وعقد الذمة سببين لعصمة الدماء والردة والحراية وزنى المحصن وحراية الذمير وافع والسبب الملك
 والعتر رافع له ولا يلزم من شرعه ارفع الحكم سبب ان يرفع حكم غيره فلا استثناء بالمشيئة شرعه رافعا
 لحكم اليمين لقوله عليه السلام عاد كمن لم يحلف فلا يلزم ان يكون رافعا لحكم العتق والتعليق كما ان
 التخليق رافع لحكم النكاح ولا يرفع حكم اليمين وكذلك سائر الروافع وليس اطلاق لفظ اليمين على
 البابين بالتواطى حتى يعم الحكم بل بالاشتراك أو المجاز في التعليق بالطلاق وغيره والذي يسمى يميننا

فانت طالق طلقت في الحال لان تعليقه على الدخول حلف بخلاف اذا طلعت الشمس لم يكن هذا حلفا لان
 الحلف ما يتصور فيه منع واستحاثات قلت كما قال عليه السلام الطلاق والعناق من ايمان الفساق ونص
 العلماء على ان تعليق الطلاق منهي عنه ولم يفصلوا ومقتضى ذلك ان يحث في الخالين ﴿ قلت ان صح
 الحديث الذي ذكره فاقاله من لزوم الحث في الخالين صحيح والافالصحيح ما قاله الغزالي والله أعلم قال
 (المسألة الخامسة) قال الشافعية اذا قال ان بدأتك بالكلام فانت طالق وقالت ان بدأتك بالكلام فعبدى
 حرف كما هو اكلته لم تطلق ولم يعتق لان يمينه انحلت بيمينها يمينها انحلت بكلامه فلم تبدأ بشيء ولا
 هو بكلام ﴿ قلت سكت عن الكلام على قولهم وهو دليل قبوله لما قالوه وقولهم صحيح والله أعلم
 قال ﴿ المسألة السادسة ﴾ في التهذيب لما لك رجعت انت طالق ان شاء الله يلزمه الطلاق الآن بخلاف
 ان شاء هذا الحجر ونحوه وسوى أبو حنيفة والشافعي في عدم اللزوم وقال سحنون يلزم في الحجر ونحوه
 لانه يعد نادما أو هازلا وهذه المسئلة مبنية على اربع قواعد الى آخر قوله في القاعدتين الاولى والثانية) قلت

مابعد ما يفيدى اثباته الى نفيه فلا يقع وقال أبو زبيد يقع المنجز ولا يقع المعلق لانه علق محلا وقيل
 يقع في المدخول بها الثلاث أي شيء منجزه تنجز وكل من المعلق قال ومن صور الرد وان يقول ان طقتك طائقة أم لك بها الرجعة فانت
 طالق قبله طلقتين وان وطئت وطئنا مباحا فانت طالق قبله ثلاثا وان ابتك أو ظاهرت بك أو فسخت نكاحك أو راجعتك فانت طالق
 قبله ثلاثا لانه آمنه من رجعتك فانت حرة قبله لانه يخاف ان يدمتها فلا يلزم وجها ولا تجبر على ذلك فمعلق الحرية على العقد مع

حقيقة

ان العقد متوقف على الحرية فعلى تصحيح الدور ونحسم هذه التصرفات ويمتنع وقوعها في الوجود والمقصود من المسائل المسئلة الاولى والغناء أصحابنا فيها القبلية نظرا لانصاف المحر بالخلية الى زمن حصول المعلق عليه وفي زمن المعلق عليه قدمه مضي قبله والزمن الماضي على الحل لا ترتفع الخلية فيه بالثلاث بعدمضيه حتى يلزم ان الطلاق لم يصادف محلا فلا يلزمه شيء أصلا كما قال ابن الحداد ومن وافقه من الشافعية كابن سريج حتى عرفت بالمسئلة السريجية كما نقله الشيخ حجازي (٧٧) عن العلامة الامير وعدم التفاتهم

للدور الحكمي نظرا لما يلزم الالتفات اليه هنا كما قال ابن الحداد ومن وافقه من مخالفة احدي قواعد ثلاث للقاعدة الاولى * ان امكان الاجتماع مع الشروط من شرط الشرط لان حكمته ليست في ذاته كالسبب بل في غيره فلا تحصل حكمته فيه اذ لم يجتمع مع ذلك الغير * القاعدة الثانية * اذا دار اللفظ بين المعهود

حقيقة انما هو القسم ولو اقسام بالطلاق ونحوه لم يلزمه شيء واذا كان البان مختلفين لا يعم الحكم القاعدة الثالثة * مشيئة الله تعالى واجبة النفوذ فان ذلك كل عدم ممكن يعلم وقوعه نعم ان الله تعالى اراده وكل وجود ممكن يعلم وقوعه نعم ان الله تعالى اراده فتكون مشيئة الله تعالى معلومة قطعا وما مشيئة غيره فلا تعلم غايته ان يجزنا وخبره انما يفيد الظن فظهر بطلان ما يروى عن مالك وجاعة من العلماء من انه علق الطلاق على مشيئة من لم تعلم مشيئته بخلاف التعليق على مشيئة البشر ويجعل ذلك سبب عدم لزوم الطلاق والامر بالعكس * القاعدة الرابعة * الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بعدموم مستقبل فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يحمل على دخول مستقبل وطلاق لم يقع قبل التعليق اجاعا والمشيئة قد جعلت شرطا ولا بد لها من مفعول والتقدير ان شاء الله طلاقك فانت طالق فمفعولها اما ان يكون الطلاق الذي صدر منه في الحال أو طلاقا في المستقبل فان كان الاول فنحن نقطع ان الله تعالى اراده في الازل فقد تحقق الشرط في الازل وهذه الشروط أسباب يلزم من وجودها الوجود فيلزم ان تطلق في أول أزمنة الامكان وقبول المحل عند أول النكاح ولم يقل به أحد

في الشرع و بين غيره حل على المعهود في الشرع لانه الظاهر فنحمله في نحو ان صليت فانت طالق مثلا على الصلاة الشرعية دون الدعاء * القاعدة الثالثة * ان من تصرف فيما يملك وفيما يملك لم ينفذ تصرفه الا فيما يملك فن قال لامرأته وامرأة جاره ان تباطا لقتان تطلق امرأته وحدها ولعبده وعبيد زيد أتما حران يعق عبده وحده وبيان المخالفة لاحدي هذه القواعد على الالتفات للدور الحكمي هنا ان قوله ان طلقك امان

ما قاله في ذلك صحيح ظاهر والله أعلم قال (القاعدة الثالثة مشيئة الله تعالى واجبة النفوذ الى آخر القاعدة) قلت ما قاله في هذه القاعدة من كون مشيئة الله معلومة قطعا بمعنى انه من وجود ممكن ولا عدمه الامتداد الى مشيئته فمشيئته على هذا الوجه معلومة عندنا صحيح وليس ذلك مراد مالك وغيره ممن روى عنه اذا قال أنت طالق ان شاء الله يلزمه الطلاق لانه علقه على مشيئته من لا يعلم مشيئته بل مراد من قال ذلك انه لا يعلم هل اراد الطلاق على التعيين أم لا وليس لنا طريق الى التوصل الى ذلك وأما التوصل الى علم مشيئة البشر فبوجوه منها اخباره بذلك مع قرآن توجب حصول العلم وقوله غاية خبره أن يفيد الظن انما ذلك عند عدم القرآن مع انه يحتمل أن يقال بالاكتفاء هنا بالظن لانه الغالب والله أعلم فقوله ان الامر بعكس ما قاله مالك وغيره ليس بصحيح وقوله فظهر بطلان ما يروى عن مالك قول باطل لا خفاء ببطلانه ولولم يظهر وجه بطلان قوله لكانت مخالفتها لملك كافية في سوء الظن بقوله لتفاوت ما بينهما في العلم قال (القاعدة الرابعة الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بعدموم مستقبل) * قلت ليس ذلك بمطر دلازم ولكنه الغالب والاكثر قال (فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يحمل على دخول مستقبل وطلاق لم يقع قبل التعليق اجاعا) * قلت ذلك هو الغالب قال (والمشيئة قد جعلت شرطا ولا بد لها من مفعول والتقدير ان شاء الله طلاقك فانت طالق فمفعولها اما ان يكون الطلاق الذي صدر منه في الحال أو طلاقا في المستقبل فان كان الاول فنحن نقطع ان الله تعالى اراده في الازل فقد تحقق الشرط في الازل وهذه الشروط أسباب يلزم من وجودها الوجود فيلزم ان تطلق في أول أزمنة الامكان وقبول المحل عند أول النكاح ولم يقل به أحد) * قلت تجوز به احتمال أن يكون الطلاق الذي يكون مفعول المشيئة هو الذي صدر منه مناقض لما قال قبل من أن الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بمستقبل مع ان هذا

يحمل على اللفظ أو على المعنى الذي هو التحريم فحمل على اللفظ خاف القاعدة الثابتة لانه على خلاف الظاهر المعهود في الشرع وان حمل على التحريم وأبقينا التعليق على صورته خاف القاعدة الاولى لتعذر اجتماع الشرط مع مشروطه حينئذ وان حمل على التحريم ولم يبق التعليق على صورته بل اسقط من الشرط الذي هو الثلاث المتقدمه ما به وقع التباين بين الثلاث المتقدمة والشرط الذي أوقعه لانه لا يملكه شرعا للقاعدة الاولى فلا ينفذ تصرفه فيه كعبد يذم وامرأة الجار للقاعدة الثالثة بان نسقط واحدة حيث أوقع واحدة لان اثنتي

تجتمعان مع واحدة واثنين حيث أوقع اثنين لان واحدة تجتمع مع اثنين وافق القواعد الثلاث ووجب بعد اسقاط الثاني ان يلزمه الباقي فتكمل الثلاث و يلزم المخالفة لاحدى هذه القواعد الثلاث لرأى ابن الحداد ومن وافقه من الشافعية مع كون القائلين بهذا الرأي من الشافعية لا يتجاوزون الثلاثة عشر منهم فلا ينعقد الاجماع بهم بالنسبة الى عدد من قال بخلاف هذا الرأي لانهم مشون بل آلاف كان الشيخ عز الدين ابن عبد (٧٨) السلام رحمه الله تعالى يقول هذه المسئلة لا يصح التقليد فيها لابن الحداد ومن وافقه

وان كان المفعول طلاقا مستقبلا فيكون التقدير ان شاء الله طلاقك في المستقبل فانت طالق فالشرط لهذا الشرط يلزم أن يكون مستقبلا لان المرتب على المستقبل مستقبل فلا تطلق في الحال وان كان المعنى ان شاء الله طلاقك في المستقبل بعد هذا الطلاق المفظوب به الآن فلا ينفذ طلاق حتى يتلفظ بالطلاق مرة أخرى فينفذ هذا وعلى التقديرين لا تطلق الآن فان قلت هذا لازم في مشيئة زيد اذا لم يحصل بلفظ في المستقبل لا ينفذ هنا * قلت الفرق ان مشيئة الله تعالى مؤثرة في حدوث مفعولها فاذا لم يحدث لفظ الطلاق نقطع بعدم مشيئة الله تعالى ومشيئة زيد غير مؤثرة بل هي كدخول الدار فكما اذا تجدد دخول الدار نفذ الطلاق كذلك اذا تجددت مشيئة زيد * فان قلت لم لا يجوز ان يكون مفعول المشيئة نفوذ هذا الطلاق لالفاظا آخر يحدث في المستقبل * قلت يجوز ذلك من حيث اللغة وهو مفعول صحيح غير انه يلزم من ذلك لزوم الطلاق ونفوذه اول ازمته الامكان من اول النكاح ولم يقله احد فان الله تعالى شرع الاسباب لترتب عليها مسبباتها فن باع

وتقليدهم فيها فسوق لان القاعدة ان قضاء القاضي ينقض اذا خالف أحد أربعة أشياء الاجماع أو القواعد أو النصوص أو القياس الجلي و لا انقره شرعا اذا نأكد بقضاء القاضي أولى بأن لا انقره شرعا اذا لم يتأ كدواذالم نقره شرعا حرم التقليد فيه لان التقليد في غير شرع ضلال فافهم هذا يظهر لك الحكم في بقية مسائل الدور التي هي من هذا الجنس (فائدة) تقييد الدور باحكمى لتعلقه بالاحكام اخرج الدور الكوني والدور الحسابي فالدور الكوني المتعلق بالكون والوجود توذف كون كل من الشئين على كون الآخر وهو الواقع في فن التوحيد والمستحيل منه السبق وهو ما يقتضى كون الشيء سابقا مسبوقا كما لو فرضنا ان زيدا أوجد عمرا وان عمرا أوجد زيدا فانه يقتضى ان كلامهما سابق من حيث كونه مؤثرا

الاحتمال بعيد لا يكاد يخطر ببال ولو قصد قاصد بمعنى انه ان شاء الله أن أنكلم بهذا الكلام المتضمن تعليق الطلاق على مشيئة الله هذا الكلام للزوم الطلاق عند قوله ذلك الكلام لاني اول زمن النكاح كما قاله لان لزوم الطلاق عند أول ازمته الامكان لا موجب له فان مراده بالمشيئة انما هو وقوع المراد بالمشيئة لا تحقق المشيئة في الازل لان مشيئة وجود هذا الكلام من قائله معلومة متحققة الوقوع ولا يرى أن يخالف في ذلك مخالف وأما كونه لم يقل به احد فلما تقرر من ان المراد بقوله ان شاء الله ان وقع مفعول المشيئة وهو قوله ذلك الكلام والله أعلم قال (وان كان المفعول طلاقا مستقبلا فيكون التقدير ان شاء الله طلاقك في المستقبل فانت طالق فالشرط لهذا الشرط يلزم أن يكون مستقبلا لان المرتب على المستقبل مستقبل فلا تطلق في الحال وان كان المعنى ان شاء الله طلاقك في المستقبل بعد هذا الطلاق المفظوب به الآن فلا ينفذ طلاق حتى يتلفظ بالطلاق مرة أخرى فينفذ هذا وعلى التقديرين لا تطلق الآن) * قلت قد سبق انها تطلق الآن على التقدير الاول قال (فان قلت هذا لازم في مشيئة زيد اذا لم تحصل بلفظ في المستقبل لا ينفذ هنا قال قلت الفرق ان مشيئة الله تعالى مؤثرة في حدوث مفعولها فاذا لم يحدث لفظ الطلاق نقطع بعدم مشيئة الله تعالى غلط في اللفظ فان مشيئة الله تعالى لا تنعدم وصواب الكلام أن يقال نقطع بمشيئة الله تعالى عدم ذلك اللفظ وقوله فكما اذا تجدد دخول الدار نفذ الطلاق كذلك اذا تجددت مشيئة زيد مناقض لما قاله قبل من أن الامر بعكس ما قاله مالك من لزوم الطلاق في مشيئة الله تعالى لاني مشيئة زيد قال (فان قلت لم لا يجوز ان يكون مفعول المشيئة نفوذ الطلاق لالفاظا آخر يحدث في المستقبل قال قلت يجوز ذلك من حيث اللغة وهو مفعول صحيح غير انه يلزم من ذلك لزوم الطلاق ونفوذه اول ازمته الامكان في أول النكاح ولم يقله احد فان الله تعالى شرع الاسباب لترتب عليها مسبباتها فن باع

مسبوق من حيث كونه أثر بخلاف المعنى كالبوة مع البنوة والدور الحسابي المتعلق بالحساب توقف العلم باحد المقدارين على العلم بالآخر ولذلك يقال له الدور العلمى أيضا وهذا دور في الظاهر فقط لجواز ان يحصل العلم بشيء آخر غيرهما في الحقيقة لا دور الا اذا أردت علم أحدهما من الآخر ومثال ذلك ما اذا ذهب أحد مريضين للأخر عبد افوهبه الثاني للاول ولأمل لها غيره كما فلا يعلم اصح فيه هبة كل منهما وقمر ما يرجع اليه الا بعد العلم بالآخر لان هبة الاول صححت في ثلث العبد فصار مال الثاني ولما وردت

وقال

عليه هبة الثاني صحت في ثلث الثلث فصارت ثلث الثلث المذكور من مال الاول ففسرى اليه الهبة فليرد ثلثه للثاني بالهبة ثم يرد هبة الثاني
ثلث ما رد لسريان هبته فيه وهكذا فلا يقف على حدى الترداد بينهما ويحصل بطريق الخبر والمقابلة ويأباه أن تقول صحت هبة الاول في شيء
من العبد فبقي عنده عبد الاشياء وصحت هبة الثاني في ثلث ذلك الشيء فصار مع الاول عبد الاثني شيء لان ثلث الشيء رجع له هبة الثاني
فبقي عنده ثلثا الشيء ويضم ثلث الشيء لماعند الاول فيكون معه عبد (٧٩) الاثني شيء ومعلوم انه لا بد من ان يكون

الباقى مع الواهب يعدل
ضعف ما صحت فيه هبته
وقد قلنا صحت هبة الاول
في شيء مجهول من العبد
بقطع النظر عن هبة الثاني
وحينئذ فنقول ما بقى مع
الاول وهو عبد الاثني شيء
يعدل شيئين هما ضعف
ما صحت فيه هبته أى
يساويهما وبعد ذلك
فاجبر كلا من الطرفين
بازالة النقص بأن ترد
المستثنى على الجانبين
فتجعل الطرف الاول وهو
ما بقى مع الاول عبدا كاملا
وتجعل الطرف الثاني شيئين
وثلثي شيء فتقول عبد
كامل يقابل شيئين وثلثي
شيء ثم تبسط الشيتين اثلاثا
من جنس للكسر أعنى ثلثي
شيء فصار هذا الطرف
ثمانية كل واحد منهما
ثلث شيء وبعد ذلك فاقسم
الطرف الاول وهو العبد
الكامل على الثمانية التي
كل واحد منها ثلث شيء
يخرج لسكل ثلث شيء
فمن العبد فيعلم ان ثلث الشيء
فمن العبد وان الشيء ثلاثة

وقال ان شاء الله نفوذ هذا البيع نفذ قلنا له قد شاء الله ذلك في الازل وينفذ البيع اجبا عا فكذلك
ههنا وقال القاضي عبد الوهاب هذه المسألة مخرجة على استثناء الكل من الكل بجامع انه مبطل على
رأى الشافعى فيلغو الجميع والفرق ان الشرط لم يتعين العتث فيه والغولان التعليق على الممتنع من
غرض العقلاء وان بطلت جملة اشروط قول الله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط * قلت
اما استثناء الكل من الكل فعبث فظهر بهذه القواعد وبهذا التقدير ان الحق في هذه المسألة عدم
لزوم الطلاق في الحال لاسبب ما قاله الشافعى ان الاستثناء رافع لليمين بل لما ذكرناه من مقتضى هذا
التعليق ونفاضه (المسألة السابعة) قال مالك في التهذيب اذا قال ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله
لا ينفعه الاستثناء قال ابن يونس قال عبد الملك ان أعاده على الفعل دون الطلاق نفعه وانت طالق الآن
يبدولى لا ينفعه الاستثناء وانت طالق ان فعلت كذا الآن يبدولى فذلك له ان اراد الفعل خاصة وفي
الجلاب ان كملت زيد افعلى المثنى الى بيت الله ان شاء الله لا ينفعه الاستثناء ان أعاده على الحج وان
أعاده على كلام زيد نفعه * قلت اعلم ان هذه المواضع لا يدرك حقيقتها الا بالفحول من العلماء أو من
يفتح الله عليهم من نفس فضله وسعته ما شاء وما افرق بين اعادته الارادة القديمة والحادثة على الفعل
أو غيره وهما تأنأ كشف لك عن السر في هذه المسائل ببيان قاعدة وهي ان الله تعالى شرع بعض أسباب
الاحكام في أصل الشريعة ولم يكلفها الى مكلف كالزوال وروية الهلال والانلاف للضمان ومنها ما وكه لخيرة
خلفه فان شأوا جعلوه سببا والا فلا يكون سببا وهي التعليقات كلها فدخول الدار ليس سببا لطلاق
امرأة احدى لاعتق عبده في أصل الشرع الآن يريد المكلف ذلك فيجعله سببا بالتعليق عليه وكل
ما وكل للمكلف سببته لا يكون سببا لاجبعله وجزمه بذلك الجعل اذا تقرر هذه القاعدة فنقول قول

وقال ان شاء الله نفوذ هذا البيع نفذ قلنا له قد شاء الله ذلك في الازل وينفذ البيع اجبا عا فكذلك ههنا * قلت
قوله انه يلزم من ذلك لزوم الطلاق من أول أزمته الامكان بناء منه ذلك على تعلق المشبته في الازل ليس
بلازم ونحن نقول انه لم يقل به احد كما قال وانما اللازم لزوم الطلاق الآن عند هذا الكلام وذلك هو مراد
مالك ومن وافقه والله أعلم قال (قال القاضي عبد الوهاب الى آخر كلامه في المسألة) * قلت ما قاله في هذه
المسألة من ان الحق فيها عدم لزوم الطلاق في الحال ليس بدحيح بل الصحيح لزومه في الحال كما سبق
والله أعلم قال (المسألة السابعة) قال مالك في التهذيب ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله لا ينفعه
الاستثناء قال ابن يونس قال عبد الملك ان أعاده على الفعل دون الطلاق نفعه الى آخر نقل الاقوال)
قلت ذلك نقل لا كلام فيه قال (اعلم ان هذه المواضع لا يدرك حقيقتها الا بالفحول من العلماء أو من
يفتح الله عليهم من نفس فضله وسعته رجمته) * قلت ما قاله في ذلك صحيح والله أعلم قال (اذا تقرر
هذه القاعدة فنقول قول

أثمان العبد فيكون معنى قولنا صحت هبة الاول في الشيء انها صحت في ثلاثة أثمان العبد اربعين قولنا بقي عنده عبد الاثني وأنه في
عنده خمسة أثمان العبد ومعنى قولنا صحت هبة الثاني في ثلث ذلك الشيء انها صحت في ثلث الثلاثة الأثمان وهو ثمن ومعنى قولنا فصار
مع الاول عبد الاثني شيء انه صار مع الاول ستة أثمان وهو ضعف ما صحت فيه هبته لانه صحت في ثلاثة أثمان ووضعه هاسته أثمان
ومعنى قولنا بقي عنده أى الثاني ثلثا الشيء وأنه بقي عنده ثمان وهو ضعف ما صحت فيه الهبة لانه صحت في ثمن وضعفه ثمان فبقي

لورثة كل من المريطين ضعف ما صحت فيه هبته فأفاده الباجوري عن الامير في حواشي الشنشوري * المسئلة الرابعة * اذا قل ان حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق طلقت في الحال لان تعليقك على الدخول حلف اتفاقا بخلاف اذا طلعت الشمس فانت طالق ففي كونه حلفا في حث به أيضا كما هو مقتضى حديث الطلاق والعناق من ايمان الفساق مع نص العلماء على ان تعليق الطلاق منهى عنه ولم يفصلوا أولا (٨٠) فلا يخث به لان الحلف ما يتصور فيه منع واستحاث قول الاصل والغزالي

في وسيله والصحيح
الاول ان صح الحديث
المذكور والا فالثاني
* المسئلة الخامسة * اذا
قال ان بدئك بالكلام فانت
طالق وقالت هي ان بدئك
بالكلام فعبدى حرفك لها
وكامته لم تطلق ولم يعتق
للعبد عندنا وند الشافعية
لان يمينه انحلت بيمينها
و يمينها انحلت بكلامه فلم
تبدأ هي ولا هو بكلام كما
قاله الشافعي في المهذب
وغيره * المسئلة السادسة *
في لزوم الطلاق الآن في أنت
طالق انشاء الله كان شاء
الجن أو الملك وهو الصحيح
المفتي به في المذهب فلذا
اقتصر عليه خليل في
مختصره والامير في مجموع
وعدم لزومه وهو قول أبي
حنيفة والشافعي قولان
لمالك وابن القاسم ولعبد
الملك مبنيان على انه اذا
وقع الشك في العصمة هل
يعتبر ويقع الطلاق له وهو
أصل ابن القاسم أو يابى
وتستحب العصمة وهو
أصل عبد الملك أما الشك

عبد الملك ان اعاده على الفعل نفعه معناه ان اراد ان ذلك الفعل المعلق عليه لم اجزم بجعله سببا للطلاق بل فوضت وجعلت سببته الى مشيئة الله تعالى ان شاء جعله سببا والا فلا وعلى هذا التقدير لا يكون الفعل سببا فلا يلزم به شئ * اجاعا ولا يكون هذا خلافا للمالك وابن القاسم مع ان صاحب المقدمات ابوالوليد ابن رشد حكاه خلافا وقال الحق عدم اللزوم قياسا على اليمين بالله تعالى اذا اعاد الاستثناء عنى الفعل وهذا يشعر بان ابن القاسم يوافق في اليمين بالله تعالى ويخالف في الطلاق فيكون هذا اشكالا آخراما اذا جل قول عبد الملك على ما ذكرته فلا اشكال ويصير المدرك مجمعا عليه والا فلا تعقل المسئلة البتة ولا يصير لها حقيقة

عبد الملك ان أعاده على الفعل نفعه معناه ان اراد ان ذلك الفعل المعلق عليه لم اجزم بجعله سببا الى قوله فلا يلزم به شئ * اجاعا * قلت قول القائل ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله لا يدخل من أن يريد إعادة الاستثناء الى الطلاق المعلق على ذلك أو الى الفعل فان أعاده على الطلاق فقد سبق في مسألة أنت طالق ان شاء الله ان الصحيح لزوم الطلاق وان الاستثناء لا ينفعه وهذا المعلق كذلك وان أعاده الى الفعل المعلق عليه الطلاق فان أراد معناه الظاهر وهو ان شاء الله تعالى ان الفعل ذلك الفعل فاذا فعله فقد شاء الله تعالى فعله فيلزم الطلاق كما قال مالك ومن وافقه وان أراد ما قاله شهاب الدين وتأوله على عبد الملك وزعم انه لا يلزمه شئ * اجاعا فليس بالظاهر بل هو معنى متكلف ومع ذلك فلما قل ان يقول انه استثناء لا يفيد عدم لزوم الطلاق بل يفيد لزومه من جهة ان معنى الكلام ان ذلك تقوى بسببه هذا الكلام الى مشيئة الله تعالى وقد جعله الله تعالى سببا بتسويفه لتسكلم ان يجعله سببا وقد جعله كذلك بالتعليق عليه كما سوغه وما رأى عبد الملك راعى هذا المعنى المتكسف بل رأى ان استثناء مشيئة الله تعالى يكون رافعا لحكم التعليق كرفعه لحكم اليمين والله أعلم قال (ولا يكون هذا خلافا للمالك وابن القاسم مع ان صاحب المقدمات حكاه خلافا) * قلت صاحب المقدمات أس بتحقيق هذا العلم ومعرفة الخلاف فيمن الوفاق قال (وقال الحق عدم اللزوم قياسا على اليمين بالله تعالى اذا أعاد الاستثناء على الفعل) * قلت بل الحق اللزوم كما سبق والقياس الذي ذكره ليس بصحيح للفرق بينهما وهو ان القائل اذا قال والله لا فعلن ان شاء الله ورد الاستثناء الى الفعل فاذا فعل ذلك الفعل فقد شاء الله تعالى ورفى يمينه وان لم يفعله فهو بارأى لانه علق المحلوف عليه على المشيئة للفعل ولم يقع الفعل فلم تتعلق به المشيئة والقائل اذا قال ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله ورد الاستثناء الى الفعل فاذا فعل ذلك الفعل فقد شاء الله فانه لا يقع شئ الا بمشيئته ويلزم مقتضى التعليق لوقوع المعلق عليه والله أعلم قال (وهذا يشعر بان ابن القاسم يوافق في اليمين بالله تعالى ويخالف في للطلاق فيكون هذا اشكالا آخر) * قلت لا يكون ذلك اشكالا على ما تقرر بوجه قال (اما اذا جل قول عبد الملك على ما ذكرته فلا اشكال ويصير المدرك مجمعا عليه والا فلا تعقل المسئلة البتة ولا يصير لها حقيقة) * قلت

في ان شاء الجن أو الملك فظاهر وأما ان شاء الله فلا متعلق المشيئة الذي هو الطلاق وحل العصمة وقوله
أمر اعتبارى لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله عز وجل بأنه أراد الطلاق على التعيين أم لا وليس لنا طريق التوصل الى ذلك وأما التوصل الى علم مشيئة البشر فيبوجوه منها اخبار بذلك مع ثرائن توجب حصول العام وكون غاية خبر البشر ان يفيد الظن انما هو عند عدم الثرائن على انه يحتمل ان يقال بالاكتفاء هنا بالظن لانه الغالب هذا هو المراد من قول مالك وغيره ممن روى عنه انه

يلزمه الطلاق الان في انت طالق ان شاء الله لانه علقه على مشيئة من لا يعلم مشيئته فقول من قال ان القول بان مشيئة الله تعالى لا يمكن اطلاقها ايضاهي قول القدرة بحدوث الارادة وان بعض الامور على خلاف مشيئة الله تعالى ويخالف قاعدة اهل السنة ان مشيئة الله واجبة النفوذ فكل عدم يمكن يعلم وقوعه نعم ان الله تعالى اراده وكل وجود يمكن يعلم وقوعه نعم ان الله تعالى اراده ليس بصحيح كما نقله الشيخ محمد كنون في حاشيته على حواشي عبق عن العلامة ابن المبارك (٨١) معز زيادة في قلت ويظهر لنا على ذلك

ثلاثة امور في الامر الاول انه لا يحتاج حينئذ الى قول العلامة الامير في ضوء الشموع الصواب اما ان يقال ان قوله انت طالق ان شاء الله تعالى تعليق بمحقق ان قصدان كان شاء الله ذلك يعني في الماضي فان بنطقه بالطلاق علم انه شاء وقاء سدة ان الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بمعلوم مستقبل وطلاق لم يقع قبل التعليق اغلبيه لا كايه والا يقصد ذلك بل قصدان شاء ذلك في المستقبل ولو قلنا ان الحكم يتعدد عند الله تعالى لاننا انما نقى بما غلب على ظننا وحصول المحكوم به هنا ليس من مجرد الحكم حتى يردانه تعالى قديما صرا ولا يرد دفلا يلزم من الحكم حصول المحكوم به بل حصوله هنا من حيث تحقق السبب وهو نطقه بالصيغة فتدبر واما ان يقال ان جعل مالك ذلك مثلا لما لا يمكن الاطلاع عليه منظوره في لاشيئة في حد ذاتها فلا ينافي انها تعلم بتحقيق المشيئة اه

وقوله انت طالق الا ان يبدو لي لا ينفعه لان الطلاق جعله الله تعالى سببا لقطع العصمة في أصل الشرع فقد زالت العصمة بتحقيقه كره المكاف أو أحب فمشيئته لغو واذا علق الطلاق على فعل وأعاد قوله الا أن يبدو لي عليه خاصة ومعناه اني لم أصمم على جعل الفعل سببا بل الامر موقوف على ارادة تحدث في المستقبل فذلك ينفعه لما تقدم ان كل سبب موكول الى ارادته لا يكون الا بتصميمه على مشيئته و ارادته لذلك وكذلك قول صاحب الجلاب ان أعاد الاستثناء على كلام زيد نفعه وعلى الحج لم ينفعه معناه اني لم أجزم بجعل كلام زيد سببا للزوم الحج بل ذلك موكول لمشيئة الله تعالى فلا يكون سببا فلا يلزم الحج بكلامه فاذا أعاده على الحج فقد جزم بسببية كلام زيد فترتب عليه مسببه والاستثناء لا يكون رافعا كما تقدم فهذا السؤال وهو من نقاش العلم فافهمه في المسألة الثامنة في الجواهر أنت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدار وهو تعليق التعليق فان كلمت زيدا أو لاتعلق طلاقها بالدخول لانه شرط في اعتبار الشرط الاول قال الشيخ أبو اسحق في المهذب هذا يسميه أهل النحو اعتراض الشرط على الشرط فان دخلت الدار ثم كلمت زيدا بطلاق وان كلمت زيدا أولا ثم دخلت الدار لم تطلق لانه جعل دخول الدار شرطا في كلام زيد فوجب تقديمه عليه وان قال ان اعطيتك ان وعدتك ان سألتني فان تطلق لم تطلق حتى يوجد للسؤال ثم الوعد ثم العطاء لانه شرط في الوعد العطيية وشرط في العطيية السؤال وكان معناه ان سألتني فوعدتك فاعطيتك فان تطلق وواقفه الغزالي على ذلك في الوسيط ولم يحكي اخلافا و ذكر امام الحرميين المسألة في النهاية واختار مذهبا وان التعليق مع عدم الواو يكون كالعطف بالواو وضا بطمذهب الشافعي ان الشروط ان وقعت كانطق بهالم تطلق وان عكسها المتقدم متأخر والمتأخر مقدم طلقت ولم أر هذا الا صاحبنا بل ما تقدم وفي المسألة غور بعيد مبنى على قاعدتين يظهر منهما مذهب الشافعي فنذكرهما ونذكر ما وقع في القرآن الكريم من ذلك وفي كلام العرب ليتضح الحق في هذه المسألة فهمي من أطار ايضا المسائل في القاعدة الاولى من الشروط اللغوية

قد سبق ان ما ذكره مقصودت كاف لم يقصده عبد الملك ولا يفيد على تقدير قصده ما ذكر بل تقيضه فلا يصير المدرك مجعما عليه ونعقل المسألة وتبصرها حقيقة والله أعلم قال (وقوله انت طالق الا ان يبدو لي لا ينفعه الى آخر المسألة) في قول ما قاله في ذلك صحيح غير قوله بل ذلك موكول لمشيئة الله تعالى فلا يكون سببا فلا يلزمه الحج بكلامه فانه يلزمه اذا كان الاستثناء بمشيئة الله تعالى بخلاف اذا كان بمشيئته فانه كان الاستثناء بمشيئة القائل في قوله ان كنت كلمت زيدا فعلى المشيئة الى الحج فان قال ان شاء الله فانه يلزمه كما سبق وان قال الا ان يبدو لي فانه لا يلزمه لانه يتعين هنا على كلامه على رد الاستثناء الى جعل ذلك الفعل سببا قال شهاب الدين (المسألة الثامنة في الجواهر أنت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدار وهو تعليق التعليق فان كلمت زيدا أو لاتعلق طلاقها بالدخول لانه شرط في اعتبار الشرط الاول الى قوله من أطار ايضا المسائل) قلت ما قاله نقل أو وعد فلا كلام فيه قال (القاعدة الاولى ان الشروط اللغوية

(١١ - الفروق - ل) بحذف وز زيادة وتصرف في الامر الثاني ان هذا الذي نقله كنون عن ابن المبارك هو الذي يشير اليه قول ابن الساط مراد من قال يلزمه الطلاق الآن في أنت طالق ان شاء الله لانه علقه على مشيئة من لا يعلم مشيئته هو انه لا يعلم هل أراد الطلاق على التعيين أولا وليس لنا طريق الى التوصل الى ذلك اه قلت وتوضيح ذلك ان مطلق لفظ الطلاق وان وضعه الشارع لحل العصمة الا ان لفظه المعين الواقع في قوله أنت طالق ان شاء الله معلقا على مشيئة الله تعالى لما كان معناه ان شاء الله جعل هذا اللفظ

بخصوصه سباني حل العصمة وجعله محجوراً وسباني حلها أمر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله عز وجل صحح جعل ذلك القول مثالا لا يمكن الاطلاع عليه وليس معناه ان مطلق لفظ الطلاق الذي منه هذا اللفظ المعين مفيد بالشرط الذي هو مشيئة الله تعالى حتى يقال ان قصدان كان شاء الله ذلك يعني في الماضي فهو تعليق بمحقق اذ بنطقه بالطلاق علم انه شاء لوضعه شرعاً ضمن المطلق لحل العصمة وان قصدان شاءه (٨٢) في المستقبل فهو لاغ الخ * الامر الثالث وسنقله بعد عن كنون عن ابن المبارك أيضاً

انه لا فرق هنا بين ان شاء والا ان يشاء فكما ان معنى ان شاء الله ما ذكر كذلك الا ان يشاء الله معناه الا ان يشاء الله عدم جعل هذا اللفظ بخصوصه سباني حل العصمة وعدم الجعل المذكور أمراً اعتباري لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله تعالى وكما جرى في الأول خلاف ابن القاسم وعبد الملك كذلك يجري في الثاني فينجز عليه الطلاق عند ابن القاسم للشك ولا شيء عليه عند عبد الملك لانعائه الشك بدليل ان صاحب المشيئة لو كان ممن تعلم مشيئته كما في ان شاء والا ان يشاء زيد لسئل هل شاء ان يجعل هذا اللفظ بخصوصه سباني حل العصمة فيقع الطلاق أولاً فلا يقع فشكل من ان شاء والا ان يشاء هنا للتقييد والاحتراز عن صورة مفهوم الصيغة لا لكونه رافعا لحكم الصيغة كما في العين بالله وكما في انت طالق ان شاء الله على من ذهب

أسباب يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من دخولها الدار الطلاق ومن عدم دخولها عدم الطلاق وهذا هو حقيقة السبب كما تقدم بيانه بخلاف الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كنصب السلم مع صعود السطح لا يلزم من وجودها شيء ولا يلزم من عدمها العدم فالحق في العلم وقد لا يعلم والمتطهر قد أصبح صلاته وقد لا تمسح واذ نصب السلم فقد يصعد للسطح وقد لا يصعد نعم يلزم من عدم هذه الشروط عدم هذه الشروط واذ انقررت الشروط اللغوية اسباب فتقول * القاعدة الثانية ان تقدم المسبب على سببه لا يعتبر كاصلاة قبل الزوال واذ انقررت القاعدتان فتقول اذ قال ان كلمت زيدا ان دخلت الدار معناه (١) عند الشافعية اني جهات كلام زيد بسبب طلاقك وشرطه اللغوي غير اني قد جعلت سبب اعتباره والشرط فيه دخول الدار فان وقع الكلام أولاً فلا تطلق به لانه وقع قبل سبب اعتباره فيلحق كاصلاة قبل الزوال فلا بد من ايقاعه بعد دخول الدار حتى يقع بعد سببه فيعتبر كالصلاة بعد الزوال هذا مدركهم وهو مدرك حسن وأصحابنا وامام الحرمين يلاحظ (٢) انا أجمعنا على أن المعطوف بالواو يستوي الحال فيه تقدم أو تأخر وكذلك عند عدمه لان الانسان قد يعطف الكلام بعينه على بعض من غير حرف عطف ويكون في معنى حرف العطف كقوانا جاز يدجاء عمر و وسياقي في الاستشهاد ما يصعد ذلك فهذا سر فقه اقر يقين وامامنا يشهد لهم من القرآن الكريم فقوله تعالى في سورة هود ولا ينفعكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم هور بكم والله ترجعون فارادة الله تعالى متقدمة على ارادة البشر من الانبياء وغيرهم فالتقدم لفظاً متأخراً وقوعاً ولا يمكن خلاف ذلك فهذه الآية تشهد بذهب الشافعي رضي الله عنه وقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد ان ينسكحها فالظاهر ان ارادة رسول الله صلى الله عليه وسلم متأخرة عن هبتها فانها تجري مجرى القبول في العقود وهبتها لنفسها ايجاب كما تقول من وهبك شيئاً للكفاة لزمك ان تكافته عليه ان أردت فيقول تلك الهبة ويحتمل ان تكون ارادة رسول الله صلى الله عليه وسلم متقدمة واذ افهمت المرأة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقصد ذلك منها وهبت نفسها له فهذه الآية محتملة للذهبيين وهي ظاهرة في مذهب مالك وامام الحرمين وأما الشعر فتقول ابن دريد فان عثرت بعدها ان والت * نفسى من هاتا فقولاً لالعا

أسباب الى آخر قوله وعلى رأى المالكية لا بد من وقوع الجميع كيفما وقعت يقع قلت مذهب المالكية هو الصحيح وما احتج به للشافعية لاحجة فيه فان كان ما ذكره من دلالة الآية واليتين وهو قوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان أردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم وقول الشاعر فان عثرت بعدها ان والت * نفسى من هاتا فقولاً لالعا

١ الوجه فعناه ٢ الاوفق يلاحظون

الشافعي وأبي حنيفة لقاعدتين * القاعدة الاولى * كل من عرف بحمل كلامه على عرفه كقوله ومعلوم عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة غير ظهور بحمل على الصلاة في عرفه عليه الصلاة والسلام دون الدعاء وقوله عليه الصلاة والسلام من حلف واستثنى عادك لم يحلف بحمل على الحلف الشرعي وهم الحلف بالله تعالى لان الحلف بالطلاق والعناق جهام عليه الصلاة والسلام من أيمان الفساق فلا يحتمل الحديث المتقدم عليهما * القاعدة الثانية * كما شرع الله تعالى الاحكام شرع بمبطلاتها وواقفها فشرع

الاسلام. وعقد الذمة سبب لعصمة الدماء والردة والحرابة وزنى المحصن وحرابة الذمي ورافع والسبي سبب الملك والعقود رافع له ولا يلزم من شرعه رافع الحكم سبب ان يرفع حكم غيره فالاستثناء بالمشيئة شرعه رافع الحكم العيني لقوله عليه الصلاة والسلام عاد كمن لم يحلف فلا يلزم أن يكون رافع الحكم العتق والطلاق والتعليق كما ان التطبيق رافع لحكم النكاح ولا يرفع حكم العيني وكذلك سائر الروافع وليس اطلاق العيني على البابين بالتواطؤ حتى يعم الحكم بل بالاشترار (٨٣) والمجازي التعليق بالطلاق وغيره والذي

يسمى بينا حقيقة انما هو القسم ولو اقسام بالطلاق ونحوه لم يلزمه شيء واذا كان البابين مختلفين فلا يعم الحكم هذا تحقق المقام وفي لزوم الطلاق منجزا في أنت طالق ان شاء هذا الحجر ونحوه لانه يعد نادما وهارلا اذ مشيئة الحجر أمر متمتع كلس السماء فيستوى مع ان لم يكن هذا الحجر حجر اني كونه هزلا الالفريته صلابه ونحوها وعدم اللزوم نظر الكون مشيئة الحجر وان كانت أمرامتنعا ايضا لانه غير عريق في اللغو لكون امتناعه عاديا فقط بخلاف ان لم يكن هذا الحجر حجرا فانه عريق في اللغو لانه قلب حقائق فهو متمتع عقلا وعادة ر وايتان ذكرها عبد الوهاب الثانية لابن القاسم في المدونة وبها قال أبو حنيفة والشافعي والاولى لابن القاسم في النوادر وبها قال سحنون وهي الاصح لان المدار على تحقق اللغو

ومعلوم ان العتور صرنا ثانيا انما يكون بعد الخلو من الاولى فالتقدم لفظا متأخر وقوعا كما قاله الشافعية وكذلك انشد ابن مالك النحوي في هذا الباب

ان تستغيشوا باننا نذعر وانجدوا * منا معاقل عز زانها كرم

والاستغناء انما يكون بعد الذعر فالتقدم لفظا متأخر معنى فالبيتان يشهدان للشافعية ولو قال القائل ان تتجران ترجح في تجارتك فتصدق بدينار لكان كلاما عربيا مع ان المتقدم في اللفظ متقدم في الوقوع وكذلك ان طلقت المرأة ان انقضت عدتها حصل طائز واج فالتقدم لفظا متقدم في الوقوع ولما كانت المواد تختلف في ذلك والجميع كلام عرب في جعله مالك سواء لان الاصل عدم سميبة الثاني في الاول بل الثاني لا بد منه في وقوع ذلك المشروط تقدمه أو تاخره * فائدة * قال ابن مالك في شرح مقدمته لما ذكر هذه المادة وهي اعتراض الشرط على الشرط قال الشرط الثاني لا جواب له وانما الجواب للاول خاصة والثاني جرى مع الاول مجرى الفضلة والتمتع كالحال وغيرها من الفضلات وصدق رحمه الله فان هذا الشرط الثاني انما اعتبره في الاول لاني الطلاق الذي جعل مشروطا فذكر الشرط الاول سد مسد جوابه * فائدة * فان نسق هذا النسق عشرة شروط فاكتر فعلى رأى الشافعية لا بد أن ينعكس هذا العدد على ترتيبه كما تقدم في السؤال ولو عدوا العطية لان العاشر سبب في التاسع فيقع قبله والتاسع سبب في الثامن فيقع قبله والثامن سبب في السابع فيقع قبله وكذلك البقية فلا بد أن يكون وقوعها هكذا العاشر ثم التاسع ثم الثامن ثم السابع ثم السادس ثم الخامس الى الاول فيقع آخر امتي اختل ذلك في الوقوع اختل المشروط وعلى رأى المالكية لا بد من وقوع الجميع كيفية وقعت يقع (تفريع) اذ ذكر فيه المعطوفات من الشروط فان قال ان أكلت وان لبست فأنت طالق فلا ترتيب بين هذين الشرطين باتفاق الفرق بل أيهما وقع قبل صاحبه اعتبر ولا بد من وقوع الآخر بعده فانهما معا جعلوا شرطين في الطلاق ولم يجعل أحدهما شرطا في الآخر والجواب لهما معا بخلاف القسم الاول الجواب للاول فقط

وقول الآخر ان تستغيشوا باننا نذعر وانجدوا * منا معاقل عز زانها كرم

قلت ليس كون المتأخر فيها متقدما من مقتضى اللفظ بل من ضرورة الوجود فغاية معنى ذلك جواز ان يتقدم في اللفظ ما هو متأخر في الوجود وكون الذعر سببا في الاستغناء ليس من مقتضى اللفظ وقد ثبت في قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي ان يستنكحها ان مثل هذا يجبي في المحتمل للتقدم والتأخر ولا مانع من تسوية قول القائل ان طلقت المرأة ان انقضت عدتها حل نكاحها فظهر ان مثل هذا سائغ على كل وجه فالقول قول امام الحرمين والمالكية والله اعلم قال (تفريع) اذ ذكر فيه المعطوفات من الشروط الى قوله بخلاف القسم الاول الجواب للاول فقط) قلت قوله فلا ترتيب بين هذين الشرطين باتفاق الفرق بل أيهما وقع قبل صاحبه اعتبر صحيح وكان حقه ان يقول أرمع صاحبه وقوله

كما يشهد له قولهم بالنسجيزي لبست السماء على ان الفرق بالعرفاة وعدمها كما قال الامير مني على ما اشهر عند المناطق من تبين حقائق أنواع الجوهر وأكثر المتكلمين على تماثل الحقيقة الجوهرية في الشكل وان الاختلاف بالعوارض كما في حواشي الكبرى ثم المستحيل قلب الحقيقة بان تصير حقيقة الحجر نفسها هي حقيقة الذهبية للتناقض اما ان زالت الذهبية وخلفها الحجرية فقلب أعيان جائر نقله حجازي عنه في حاشيته على عقب انظره (المسئلة السابعة) اختلف اذا علق المشيئة على معلق عليه ووجد نحو ان دخلت الدار ان شاء الله فانت طالق أو

أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله وحصل الدخول فقال مالك وابن القاسم لا ينفعه وهو المشهور وقال عبد الملك وغير واحد ينفعه وروى أيضا عن مالك وفي اتفاق القائلين في المثاليين مع دعواه في الثاني رد الاستثناء للفعل لا الطلاق بأن يوفق بينهما بما حاصله أنه لو جزم بجعل الفعل المعلق عليه سببا للطلاق لم ينفعه الاستثناء كما قال ابن القاسم ولو لم يجزم بجعله سببا نفعه كما قال غيره إذ الفعل من أسباب الأحكام التي لم يكملها لخبرتهم كإزالة رؤية الهلال والطلاق (٨٤) أو اختلافا في المثاليين أو اختلافا فهما إن احتمل كالمثال الثاني وقامت عليه

بنية أقوال الأول للقرافي وتبعه المقرئ في قواعدهم قائلا وهو تفسير عند المحققين وحكاة ابن عبد السلام عن بعض شيوخ المشافقة وقال لا يلتفت إليه اه وقال ابن عرفة أنه ساقط لخالفته فهم الأشياخ في حاهم المشيئة على الخلاف والثاني للاكثر مع المقدمات لابن رشد والثالث للبيان لابن رشد وعلى الثاني ففي كون المراد رجوعها للمعلق عليه من حيث ذاته أو من حيث التعلق والربط طريقتان الطريقة الأولى لابن رشد في المقدمات والناسروا ابن الشاطو عليها ففي كون إن شاء الله شرطا على بابه لتقييد المعلق عليه نفسه أو بمعنى الاستثناء رافع للمعلق عليه نفسه كما في اليمين بالله قولان الثاني لابن رشد في المقدمات فقد قال فيها الحق عدم اللزوم قياسا على اليمين بالله تعالى إذا عاود الاستثناء على الفعل فيكون قول ابن القاسم

فإن قال إن أكلت فلبست فانت طالق تعين أن يكون المتأخر متأخرا والمتقدم متقدما عكس المنسوق بغير حرف العطف وهو كقوله تعالى فإذا أحسن فإن أتيت بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فالزني منهن متأخر كما هو في اللفظ وكذلك إن أكلت ثم لبست وإن أكلت حتى إن لبست يقتضى اللفظ تأخيرا للبس مع تكرر الالكل فله لان القاعدة ان المضي لا بد ان يثبت قبل الغاية ويتكرر اليها وإن أكلت بل إن لبست فأنت طالق لا يلزمه الطلاق إلا بالبس وقد أتى الأكل بالاضراب عنه بيل والشروط الثاني وحده وإن لم تأكل لكن إن لبست فأنت طالق فالشروط الثاني وحده وقد أتى الأول بل يمكن لأنها للاستدراك وإن أكلت لأن لبست فانت طالق فالشروط الأول وحده ولا تطلق الابيه لان لا يبطل الثاني وإن أكلت أو لبست فانت طالق فالشروط أحدهما لا يعينه فإيهما وقع يلزم به الطلاق وكذلك أنت طالق أمان أكلت وأمان شربت أي تعليق طلاقه متنوع بهذين النوعين فيلزم الطلاق بأحدهما ولم يبق من حرف العطف الأم وهي متعذرة في هذا الباب لأنها للاستفهام والمستفهم غير جازم بشيء والمعلق لا بد أن يكون جازما فالجع بينهما محال وقد ذكر الشيخ أبو اسحق في المذهب هذه القواعد بالواو والفاء ثم وصرح في الواو بأنها تطلق بكل واحد منهما طلاقا لان حرف الشرط قد تكرر فوجب لكل واحد منهما جزءا فتطلق بكل واحد منهما طلاقا وما قاله غير لازم بل يكون حرف العطف يقتضى مشاركة الثاني للاول في أنه شرط في هذا الجزء والشرط يك بالعاطف إنما يقتضى اصل المعنى دون متعلقاته وظروفه وأحواله فإذا قلت مررت بزيدا قائما وعمر ولم يلزم أنك مررت بعمر وقائما أيضا كذلك نص عليه النجاة وكذلك مررت بزيدا يوم الجمعة أو امامك وعمر و

ولا بد من وقوع الآخر بعده ليس يلزم فانه اذا انفرد كل واحد منهما استقلال بالشرطية وإنما يلزم ما قاله لو قال إن أكلت ولبست فإن مقتضى ذلك جعل الشرط مجموع الفعلين وإذا كان ذلك فلا بد من وقوع الآخر بعده اما اذا تكرر حرف الشرط فانه يدل على استقلال كل واحد بالشرطية فلا يلزم وقوع الآخر بعده وقوله بخلاف القسم الاول يعني إن أكلت إن لبست دون حرف عطف والله أعلم قال (فإن قلت إن أكلت فلبست فانت طالق الى قوله والمستفهم غير جازم بشيء والمعلق لا بد ان يكون جازما فالجع بينهما محال) قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله عكس المنسوق بغير حرف عطف يلزم أن يكون المتأخر في اللفظ متقدما في الوجود فانه مبني على قاعدة ان الشروط اللغوية أسباب والاسباب يلزم تقدمها على مسبباتها وذلك كله أمر في اصطلاح الرابطة بين الشروط اللغوية ومشروطاتها وهي كما سبق التنبيه عليه فصفة الربط من تقدم أو تأخر أو معية كذلك وضي الامور الوضعية يجوز تبدلها وتبدل أوصافها بحسب قصد الواضع لها فان أراد أن المنسوق بغير حرف عطف يلزم ذلك فيه عرفا فهو صحيح وإن أراد غير ذلك فليس بصحيح والله أعلم قال (وقد ذكر الشيخ أبو اسحق في المذهب هذه القواعد بالواو والفاء ثم وصرح في الواو بأنها تطلق بكل واحد من الشرطين طلاقا الى آخر قوله

لا

مبني على مذهب القدرية والمقاييس على مذهب أهل السنة لان قول القائل أنت طالق إن لم ادخل الدار إن شاء الله

اذ اصرف المشيئة الى المعلق عليه هو ان امتنع من الدخول بمشيئة الله تعالى فلا شيء على وكذلك قوله أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله هو ان شاء الله دخولي فلا شيء على وقد علم في السنة أن كل واقع في الوجود بمشيئة الله تعالى فامتناعه اذا من الدخول في الوجه الاول ودخوله في الثاني بمشيئة الله تعالى فلا يلزمه طلاق لان ذلك هو الذي التزمه وأما القول بلزوم الطلاق فمقتضاه ان الدخول وعدمه وقع

على خلاف المشيئة وهو محال عند أهل السنة اه واختار هذا القول الرهوني كما استغف على كلامه والقول الأول أعنى كون ان شاء الله شرطا على بابه لتقييد المعلق عليه نفسه للناصر وابن الشاط قال الناصر انما يتضح اعتراض ابن رشد على ابن القاسم في الا ان يشاء الله اذ معناه أنت طالق ان دخلت الدار الا ان يشاء الله ان أدخلها فلا طلاق فاذا طلق عليه بالدخول كان مقتضيا لوقوعه بدون المشيئة وكذا أنت طالق لا تدخلن الدار الا ان يشاء الله معناه الا ان يشاء الله عدم الدخول فاذا طلق (٨٥) عليه بعدم الدخول كان مقتضيا انه

بدون المشيئة واما في ان فالظاهر قول ابن القاسم لان أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله تعالى معناه ان دخلت الدار دخولا مقرونا بالمشيئة فاذا طلقت عليه بالدخول كان

ذلك لأن الدخول المقرون بالمشيئة قد وقع وان لم تطلق كان لا تنفاه ذلك ومعلوم ان الدخول وقع فالمنفى انما هو المشيئة وهذا بعينه مذهب القدرية أى القائلين بأن العبد خالق لافعاله اه

وقال ابن الشاط الحق لزوم في قوله ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله لانه ان عاد الاستثناء الى الطلاق المعلق على ذلك فقد سبق في مسألة أنت طالق

ان شاء الله ان الصحيح لزوم الطلاق وان الاستثناء لا ينفعه وهذا المعلق كذلك وان أعاده الى الفعل المعلق عليه الطلاق فدناه الظاهر ان شاء الله تعالى ان افعل ذلك الفعل فاذا فعله فقد شاء الله تعالى فعله فيلزم الطلاق كما قال مالك

لا يلزم التشرىك الا في أصل المرور فقط وكذلك اشترت هذا الثوب بدرهم والفرس لا يلزم الاشتراك في الدرهم لانه متعلق بل في أصل الفعل خاصة ومقتضى هذه القاعدة ان التشرىك انما يلزم في هذه المسألة في أصل الشرطية دون ما بعده من الجزاء فالتزام التشرىك في الجميع التزام مالم يلزم وبقى في الفاء وشم مراعاة التعقيب في الفاء والتراخي في ثم لم أرهم تعرضوا له وقالوا ان لم يقع الثاني عقيب الاول في صورة الفاء لم يقع طلاق ولان لم يتراخ الثاني عن الاول في صورة ثم لم يقع طلاق وذلك هو مقتضى اللغاة غير انهم قد يكونون لم يعتبروا ذلك لان العادة ألغته وأمر الایمان مبني على العوائد

الفرق الرابع بين قاعدتي ان ولو الشرطيتين

ان ان لا تتعلق الایعدم مستقبل ولو تتعلق بالماضى تقول ان دخلت الدار فانت طالق فلا تريد دخولا تقسم بل مستقبلا ولاطلافا تقدم بل مستقبلا وان وقع خلاف ذلك أول وتقول في لولو جئتني أمس أكرمك اليوم ولو جئتني أمس أكرمك أمس فالمعلق والمعلق عليه ماضيان وذلك متعذر في ان بل اذا وقع في شرطها أو جوابها فعل ماض كان مجازا مؤولا بالمستقبل نحو ان جاء زيدا كرمته فهذان الفعلان الماضيان مؤولان بمستقبل تقديره ان يجي زيدا كرمته ثم أطر زالفرق باربع عشرة مسألة غريبة جليلة

وأمر الایمان مبني على العوائد قلت ما قاله صحيح وهو الظاهر من قول القائل ان أكلت أو لبست فانت طالق بخلاف اذا قال ان أكلت فانت طالق أو لبست فانت طالق الظاهر هنا تعدد الطلاق وفي كلا المثالين ان انفراد الاكل أو اللبس لزم الطلاق واذا قال ان أكلت ولبست فانت طالق فلا يلزم الطلاق الا بمجموع الامرين ويمكن ان يقال اذا قال ان أكلت وان لبست فانت طالق يحتمل قصد تعدد الجواب واختصره لفظا فيكون بمنزلة من طلق وشك في العاد فيحمل على الثلاث احتياطا والله أعلم

الفرق الرابع بين قاعدتي ان ولو الشرطيتين

ان ان لا تتعلق الایعدم مستقبل ولو تتعلق بالماضى الى قوله ثم أطر زالفرق باربع عشرة مسألة غريبة جليلة قلت قوله ان ان لا تتعلق الایعدم مستقبل ليس كذلك بل تتعلق بالماضى وان كان الاكثر فيها تعلقها بالمستقبل وما اختاره يلزم منه دعوى المجازي في استعمالها في الماضى والمجاز على خلاف الاصل فان قيل اذا كان تعلقها بالمستقبل هو الاكثر في الاستعمال فاستعمالها في التعلق بالماضى وان كان حقيقة لغوية فهو مجاز عرفي فالجواب ان الامر فيها لم يبلغ الى هذا الحد من ان استعمالها في التعلق بالمستقبل هو السابق الى فهم السامع فيكون استعمالها في المستقبل حقيقة عرفية وفي الماضى مجازا عرفيا فان استعمال اللفظ وان كثر في بعض مدلولاته وقل في بعضها لا يلزم ان يكون حقيقة عرفية فيما كثر فيه ومجازا عرفيا فيما قل فيه حتى ينتهي الى أن يكون هو السابق الى الفهم ولفظه ان لم يبلغ الامر فيها الى هذا الحد والله أعلم وقوله ان لو تتعلق بالماضى صحيح

ومن وافقه والقياس الذي ذكره ابن رشد ليس بصحيح للفرق بينهما وهو ان القائل اذا قال والله لا فعلن ان شاء الله ورد الاستثناء الى الفعل فاذا فعل ذلك الفعل فقد شاء الله تعالى وبر في يمينه وان لم يفعله فهو بار ايضا لانه علق المحلوف عليه على المشيئة للفعل ولم يقع الفعل فلم يتعلق به المشيئة والقائل اذا قال ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله تعالى ورد الاستثناء الى الفعل فاذا فعل ذلك الفعل فقد شاء الله فانه لا يقع شيء الا بمشيئته ويلزم مقتضى التعليق لوقوع المعلق عليه اه وخلاصة الفرق أن ان شاء الله في اليمين استثناء رافع لوقوع المحلوف عليه

أم لا وفي الطلاق شرط مقيد للحالوف عليه فاذا وقع المحالوف عليه فقد شاء الله وبوقوعه لزوم الطلاق المعلق * الطريقة الثانية أعنى رجوع المشيئة للمعلق عليه من حيث الربط والتعليق لا من حيث ذاته لخاتمة المحققين العلامة ابن المبارك رحمه الله تعالى فقد قال ما توضيحه أنه قد علم في علم الميزان أن الإيجاب والسلب والصدق والكذب والتقييد والاطلاق إذا وقعت في القضية الشرطية انصرفت إلى الربط والالزام الذي فيها ولا تنصرف إلى أطرافها وقولنا (٨٦) أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله قضية شرطية وقولنا في تلك القضية إن شاء الله

فيد من القيود التي يجب ردها إلى الربط ولا يصح رده إلى الدخول المعلق عليه لانه طرف قضية شرطية والطرف لا يرجع إليه تقييد ولا غير من الامور السابقة فهو لهم انه راجع إلى المعلق عايه أي من حيث التعليق فهو راجع إلى التعليق في الحقيقة والتعليق الذي بين الشرط والجزء أمر اعتباري لا يقبل الوجود في الخارج ولا العدم فيه ولا يقبلهما كالسبب والاعتبارات ومن الربط الذي بين الشرط والجواب فشيئته الله تعالى فيه لا تعلم ولا يمكن اطلاعنا عليها إذ الاطلاع عليها إنما هو بوجود متعلقها في الخارج ومتعلقها هنا لا يقبل الوجود في الخارج ولا العدم فيه أصلا فيعدم قبوله للوجود لم يعلم أنه تعالى أراد وجوده وعدم قبوله للعدم لم يعلم أنه تعالى أراد عدمه وأذا وقع الفعل المعلق عليه كالدخول وقد قيد جعله سببا في الطلاق

المسألة الأولى قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان كنت قلت له فقد علمته فجعل الشرط وجزاءه ماضين والجواب عنهما من وجهين أحدهما انه قد قال بعض المفسرين ان ذلك وقع منه في الدنيا وان سؤال الله تعالى له قبل أن يدعى ذلك عليه فيكون التقدير ان أكن أقوله فانت تعلمه فهما مستقبليان لا ماضيان وقيل سؤال الله تعالى له يكون يوم القيامة وهذا القول هو المشهور فيكونان مستقبليين لا ماضيين قال ابن السراج يجب تأويلهما بفعلين مستقبليين تقديرهما ان يثبت في المستقبل اني قلته في الماضي يثبت انك تعلم ذلك وكل شيء تقرر في الماضي كان ثبوته في المستقبل معلوما فيحسن التعليق عليه ويؤكد القول الأول ان السؤال كان في الدنيا من الآية نفسها قوله تعالى ان قال الله يا عيسى ابن مريم فصيغة اذ الماضي وقال لا ماضى فاذا خبر الله محمدا ^{صلى الله عليه وسلم} بهذين اللفظين الماضيين دل ذلك على تقدم هذا القول في زمن عيسى عليه السلام في الدنيا والقول الثاني يتناول هذين اللفظين بالمستقبل ويقول لما كان خبر الله تعالى واقعا في المستقبل قطعاً صار من جهة تحققه يشبه الماضي فعبر عنه بلفظ الماضي كما قال تعالى اني أمر الله بريد يوم القيامة وتقديره يأتي أمر الله تعالى فائدة جميلة جليلة اذا تقرر ان الشرط وجزاءه لا يتعلقان الا بمستقبل معدوم فاعلم ان ذلك في لسان العرب عشر دقائق الشرط وجزاؤه والامر والنهي والادعاء والوعود والوعيد والترحى والتعنى والاباحة فتأمل هذه العشرة لا تجد منها واحدا يتصور في ماض ولا حاضر سؤال كان يورده الشيخ عز الدين بن عبيد السلام قدس الله روحه في قوله صلى الله عليه وسلم لما قيل له كيف نصلى عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم في العالمين انك حميد مجيد فكان يقول قاعدة العرب تقتضى ان المشبه بالشيء يكون أخفض رتبة منه وأعظم أحواله أن يكون مثله وهما شبيهان عظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبدة ابراهيم عليه السلام فان عمادة الله سبحانه

قال (المسألة الأولى قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان كنت قلت له فقد علمته الى قوله وتقديره يأتي أمر الله) قلت اذا تقرر انها تعلق بالماضى فلا يحتاج فيها إلى تأويل والله اعلم قال (فائدة جميلة الى آخرها) قلت ما قاله من ان الامر والنهي والادعاء والوعود والوعيد والترحى والتعنى والاباحة لا تتعلق الا بمستقبل الاما قاله في ان صحيح والله اعلم قال (سؤال كان يورده عز الدين بن عبد السلام قدس الله روحه في قوله عليه السلام لما قيل له كيف نصلى عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم في العالمين انك حميد مجيد الى آخر السؤال) قلت هذا السؤال مبني على مشابهة الفعل المطلوب للفعل المشبه به في القدر والصفة وليس ذلك بلازم فان القائل اذا قال اعطز يدا كما أعطيت عمرا يحتمل أن يريد بالتشبيه أصل العطاء من غير تعرض لشيء من صفاته من القدر وغيره وعلى هذا لا يرد السؤال لكن ربما يسأل عن اختصاص ابراهيم فالجواب ان موجب اختصاصه بذلك اختصاصه بالنسبة إليه بالبنوة والموافقة في معالم الملة

بمشيئة من لا تعلم مشيئته وهو الله تعالى كما اذا قيد ذلك بمشيئة الجن أو الملك لافرق بين كون المشيئة بلفظ ان شاء الله أو الا ان يشاء وقع الخلل في العصمة محمول الشك فيها وأصل ابن القاسم انه اذا وقع الشك في العصمة اعتبر وقوع الطلاق له واصل عبد الملك ان الشك المذكور يلغى ويستصحب العصمة فان القاسم يلزم الطلاق اذا وقع الدخول وعبد الملك لا يلزمه بناء من كل واحد على أصله فهذا توجيه المذهبين في مشيئة الله تعالى وفي مشيئة الجن والملك واما اذا وقع للفعل المعلق عليه كالدخول وقد قيد

معناها

بشيئته من تعلم مشيئته كزبد فانه يسئل صاحب المشيئة هل شاء أن يجعله سببا في الطلاق فيقع أم لا فلا يقع قال الامير ولائشي ان لم تعلم ومنه الميت اه قال حجازي كان بمد اليمين أو قبله ولو عالما بموته على أقوى القولين لان شأنه الاطلاع عليه بخلاف مشيئة الله والملائكة اه هذا هو الحق الذي لاشك فيه فظهر ان على ابن رشد في كلامه السابق دركا من وجهين أحدهما ظنه ان الشرط راجع للدخول وليس كذلك بل هو راجع للربط الثاني ظنه أن ان شاء ليس شرطاً على بابه بل بمعنى

(٨٧)

الرفع لحكم التليق كرفعه لحكم اليمين وليس كذلك لانه مع ما فيه من تكلف اخراج ان عن بابه بلا داع هو مخالف للقاعدتين السابقتين في المسألة السادسة فقول الزهوني والحق ما قاله ابن رشد وما ردوا به عليه من الامثلة كله ساقط اذ الشرط فيها كلها على بابه قطعاً أي جى به للتقييد والاحتراز عن صورة المفهوم وأما الشرط في مسئلتنا فلا يمكن أن يكون على بابه على مذهب أهل السنة وأما هو في المعنى كالاستثناء كما في اليمين بالله الذي هو الاصل وقد قال اللخمي عن ابن المواز الاستثناء كل ما كان فيه ان مثل ان شاء الله وكل ما كان فيه الا اه وهو نص في أن ان شاء الله كالاستثناء الحقيقي اه هو غير صحيح اذ كيف يكون هو الحق مع خروج اللفظ عليه عن مدلوله ومع ما يلزم عليه من جرى ابن القاسم على خلاف مذهب أهل السنة وحاشي من هو أدنى منه

معناها الاحسان فان الدعاء الذي هو حقيقة اللفظ محال فتعين حله على مجازد وهو الاحسان لان الدعاء احسان فيكون من مجاز التشبيه أولان الاحسان متعلق الدعاء ومطلوبه فيكون من باب التعبير بالمتعلق عن المتعلق فاذا تقرر هذا فنحن نعلم أن احسان الله تعالى لنبية محمد صلى الله عليه وسلم أعظم من احسانه لابراهيم عليه السلام وتشبيهه به يقتضى خلاف ذلك فواجبه التشبيه وكان يجب رحمة الله تعالى عن هذا السؤال فيقول التشبيه وقع بين المجموعتين مجموع المعطى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولآله ومجموع المعطى لابراهيم عليه السلام وآله وآل ابراهيم عليه السلام أنبياء وآل رسول الله صلى الله عليه وسلم ليهـ واوليائه فعطية ابراهيم عليه السلام ذلك أعنى المجموع يقسم عليه وعلى آله ويقسم المجموع المعطى لرسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وعلى آله فتكون الاجزاء الحاصلة لآل ابراهيم عليه السلام أعظم من الاجزاء الحاصلة لآل رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون الفاضل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم من الفاضل لابراهيم عليه السلام فيكون رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من ابراهيم وهو المطلوب ويندفع السؤال وكنا نستعظم هذا الجواب ونستحسنه ثم بعد وفاته رحمة الله عليه لما ظهرت لي هذه القاعدة وهي ان هذه (١ العشرة حقائق) في لسان العرب لاتعلق الابالعدوم المستقبل ظهر ان الجواب يحسن من هذه القاعدة وان جواب الشيخ رحمة الله مستدرك وتقريره ان الدعاء لا يتعلق بالعدوم مستقبل كسائر انواع الطلب وقوانا اللهم صل دعاء فلا يتعلق الابطية لم تعط لرسول الله ﷺ معدومة فان طلب تحصيل الحاصل محال فالخاصل له عليه الصلاة والسلام لم يتعلق به طلب البتة لكونه موجوداً حاصلاً وبهذا الموجود الحاصل له عليه السلام حصل التفضيل له عليه السلام على ابراهيم عليه السلام فيكون الواقع قبل دعائنا مواهب ربانية لرسول الله صلى الله عليه وسلم من خير الدنيا والآخرة لم يدركها أحد من الانبياء ولم يصل اليها ونحن نطلب له عليه السلام زيادة على ذلك تكون تلك الزيادة مثل المواهب الحاصلة لابراهيم عليه السلام فنحن لو تخيلناها اقل المواهب الحاصلة لابراهيم عليه السلام لم يلزم من ذلك التفضيل له على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثال ذلك من العادات ان يعطى الملك لرجل الفدينار ويعطى لآخر مائة ثم نطلب نحن من الملك ان يزيد صاحب الالف على الالف مثل ما أعطى صاحب المائة فاذا فعل ذلك كان الحاصل مع صاحب الالف الفاً ومائة ومع صاحب المائة مائة ومعالم ان ذلك لا يحل بعطية صاحب الالف في ألفه بل المائة زيادة على ما وقع به التفضيل اولا كذلك هي هنا فهذا جواب حسن سديد بناء على القاعدة في ان الدعاء لا يتعلق بالامستقبل معدوم ولا يحتاج الى ذلك التعجب والتفصيل الذي ذكره الشيخ مع انه لا يصح فانه جعل متعلق الطلب جميع ما حصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزم تعلق الطلب بالواقع وهو

قال (وكان يجب رحمة الله عن هذا السؤال فيقول التشبيه وقع بين المجموعتين الى قوله

(١ الصواب عشر الحقائق أو العشر الحقائق)

بمراتب من ذلك وفي قوله وما ردوا به عليه الخ نظر من وجهين الاول ان كونه على بابه ممكن على مذهب أهل السنة فانه جى به للتقييد والاحتراز عن صورة المفهوم بدليل ان صاحب المشيئة لو كان ممن تعلم مشيئته لسئل هل شاء ان يجعل الدخول مثلاً سبباً للطلاق فيقع أم لا فلا يقع كما مر الثاني ان جعل ان شاء في اليمين بالله بمعنى الاستثناء حل له على غير مدلوله لعارض شرعي فلا يقاس عليه غيره كما أشار له غ في تكميله في رده اعراض ابن رشد المذكور وكلام ابن المواز يحتمل تخصيصه باليمين بالله بل هو الظاهر للقاعدتين السابقتين فلا دليل

فيه وعلى الناصر في كلامه السابق درك من وجهين أيضا وكذا ابن الشاط الاوّل ظنه ان الشرط على بابه راجع للدخول للربط والامر بالعكس الثاني ظنه ان الان يشاء الله في مسئلتنا ليس للتقييد والاحتراز عن صورة المفهوم بل لرفع الحكم التعليق كما في اليمين وليس كذلك للقاعدتين السابقتين وبالجملة فذهب ابن قاسم وعبد الملك في كون ان شاء الله في المثاليين لانتفعه أو تنفعه اما ان يحملا على الوفاق مطلقا ولو احتمل المثال رجوعه

(٨٨)

احتمل ذلك وادعاه وقامت عليه بنيتها وهو ما في البيان لابن رشد وعلى الاختلاف مطلقا وهو قول الاكثر مع المقدمات لابن رشد وهو المعتبر وعليه فهل ان شاء الله بمعنى الاستثناء راجع للعلق عليه نفسه وهو ما لابن رشد واختاره الرهوني أو هو شرط على بابه راجع للعلق عليه أيضا وهو ما للناصر وابن الشاط ولا خلاف في كون الان يشاء الله استثناء رافع لحكم التعليق كما في اليمين أو هو شرط على بابه قيد للتعليق كما لان يشاء الله وهو ما لابن المبارك وهو الحق هذا خلاصة ما في حاشية كنون على حواشي عبق بتوضيح وزيادة وهو غاية تحقيق المقام فاحفظه قلت ولا فرق على قول ابن المبارك بين صرف المشيئة بان شاء الله أو الا ان يشاء الله للدخول أو للطلاق أو لم تكن له نية بصرفها بشئ أو وجه الدخول في كل ضرورة انها قيد يجب رده للربط لا الى طرف من طرفي القضية الشرطية فينجر عليه عند ابن قاسم للشك ولا شئ عليه عند عبد الملك لانفاء الشك واذا قلت أنت طالق الآن بيدولى أو الآن أشاء أو الآن أرى خير امرته أو الآن يغير الله ما في خاطري ونحو ذلك لا ينفعه واذا قلت أنت طالق ان دخلت الدار الآن بيدولى ونحوه أو ان دخلت الدار الآن بيدولى فانت طالق تنفعه لان معناه اني لم أصمم على جعل دخول الدار سببا لطلاقك بل الامر موقوف على ارادتي في المستقبل فان شئت جعلت دخول الدار سببا لوقوعه وان شئت لم أجعله سببا فلذا تنفعه

محال اذ يلزم عليه تحصيل الحاصل وهو غير جائز والجواب الحق هو هذا الثاني والعجب ان اطول أعمارنا نقول ما أمرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه براهيم ولا بغيره ومعلوم من قواء العرب ان الفعل في سياق الاثبات لا يتناول الاصل المعنى وأنه مطلق لاعام ومن المعلوم ان أصل الاحسان ليس في الرتبة مثل الاحسان المشبه باحسانه تعالى لابراهيم عليه السلام فاذا كنا نقتصر على مطلق الاحسان من غير اشكال ويكون ذلك حسنا من غير خلل فاولى ان يحسن منا طلب الاحسان المشبه باحسان حصل لعظيم من العظمة فانه أضعاف أصل الاحسان وما المحسن لطلبنا مطلق الاحسان من غير تشبيه الا اننا نطلب الزيادة التي لم تكن أعطيت قبل دعائنا وطلب الزيادة على الاعطاء العظيم لا يحل بصاحب العظمة العظيمة الذي نحن نسأل له الزيادة والعجب من تنبيه الشيخ لا يراد السؤال في الحديث المروي ولم يدرك انه يرد في الصلاة المطلقة وهي أولى بايراد السؤال فيها ان كان صحيحا فتأمله وتأمل ما ذكرته انا فهو حسن ان شاء الله تعالى

والجواب الحق هو هذا الثاني) قلت على تسليم ان التشبيه يستلزم المشابهة في أوصافها فهو على تقدير ارادة المشبه ذلك يكون جواب عز الدين مستدركا كما قال شهاب الدين وجوابه هو أصح والله أعلم قال (والعجب ان اطول أعمارنا نقول ما أمرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه براهيم عليه السلام ولا بغيره الى قوله وانه مطلق لاعام) قلت ولقائل أن يقول ما أمرنا الا بالصلاة المشبهة فانها التي وردت في الحديث لا غيرها وما قال من أنه مطلق لاعام صحيح قال (ومن المعلوم ان أصل الاحسان ليس في الرتبة مثل الاحسان المشبه باحسانه تعالى لابراهيم عليه السلام الى قوله فانه أضعاف أصل الاحسان) قلت ما قاله هنا ليس بصحيح فان مطلق الاحسان لا يصح أن يكون احسانا مقيدا اضعافا وانما يكون اضعافا لاحسان مقيد وليس هذا كلام من فهم المطلق والتقييد والفرق بينهما على وجهه والذي جهل على هذا الخطأ استرواحه الى قاعدة غير صحيحة قررناها بعدوهي ان الاعم يستلزم الاخص عينا اذا كان الفرق بينهما بالاقل والاكثر والمستلزم هو الاقل قال (وما المحسن لطلبنا مطلق الاحسان من غير تشبيه الا اننا نطلب الزيادة التي لم تكن أعطيت قبل دعائنا الى قوله الذي نحن نسأل له الزيادة) قلت ما قاله هنا صحيح قال (والعجب من تنبيه الشيخ لا يراد السؤال في الحديث المروي ولم يدرك انه يرد في الصلاة المطلقة وهي أولى بايراد السؤال فيها ان كان صحيحا) قلت التنبيه لا يراد السؤال على الحديث مبني على استلزام التشبيه للمشابهة في صفات الفعل وهو مما يسبق اليه الوهم في مثل هذا الحديث واما في مطلق الصلاة واشباهها فلا يسبق ذلك فيها الى وهم من عرف حقيقة المطلق والمقيد والفرق بينهما بوجه وانما يسبق ذلك الى وهم من لا يعرف حقيقةهما ولا الفرق بينهما قال (وتأمل ما ذكرته فهو حسن والله أعلم) قلت قد تبين انه ليس بحسن والحمد لله

طرفي القضية الشرطية فينجر عليه عند ابن قاسم للشك ولا شئ عليه عند عبد الملك المستلثة لانفاء الشك واذا قلت أنت طالق الآن بيدولى أو الآن أشاء أو الآن أرى خير امرته أو الآن يغير الله ما في خاطري ونحو ذلك لا ينفعه واذا قلت أنت طالق ان دخلت الدار الآن بيدولى ونحوه أو ان دخلت الدار الآن بيدولى فانت طالق تنفعه لان معناه اني لم أصمم على جعل دخول الدار سببا لطلاقك بل الامر موقوف على ارادتي في المستقبل فان شئت جعلت دخول الدار سببا لوقوعه وان شئت لم أجعله سببا فلذا تنفعه

في الدخول دون الطلاق لما في قاعدة الشرط اللغوي أنه سبب وكل الى ارادته وكل سبب كذلك لا يكون سببا الا بتصميمه على جعله سببا بخلاف السبب الشرعي الذي لا اختيار له فيه كالطلاق فافهم وقد شبه العلامة الامير في مجموع العتق والنذر بالطلاق في جميع ما يتعلق به فقال ونجز أي الطلاق ان أتى بمشيئة الله ولو لمعلق عليه كمشيئته الا أن يعلق عليها أو يستثنى بهما من المعلق عليه فقط كالأن يدولى ومشيئة الغير مطلقا أي علق عليها واستثنى بها أو رجعها للمعلق أو المعلق عليه كالعتق (٨٩) والنذرا ه قال حجازي أي ينجز ان أتى

بمشيئة الله ولو لمعلق عليه كمشيئته الخ فهو تشبيه في جميع ما مر اه قول صاحب الجلاب في قوله ان كلمت زيد افعلى المشى الى بيت الله ان شاء الله ان أعاد الاستثناء على كلام زيد نفعه وعلى الحج لم ينفعه اه وان قال القرافي معناه انى لم أجزم بجعل كلام زيد سببا للزوم الحج بل ذلك مو كول لمشيئة الله تعالى فلا يكون سببا فلا يلزم الحج بكلامه فاذا أعاده على الحج فقد جزم بسببية كلام زيد فترتب عليه مسيبه والاستثناء لا يكون رافعا كما تقدم اه الا أن ابن الشاط قال ان قوله بل ذلك مو كول لمشيئة الله تعال فلا يكون سببا فلا يلزم الحج بكلامه غير صحيح بل الصحيح ان قوله ان كنت كلمت زيدا فعلى المشى الى الحج ان قال عقبه ان شاء الله فانه يلزمه كما سبق وان قال عقبه الا أن يدولى فانه لا يلزمه لانه يتعين هنا جل كلامه على رد الاستثناء الى جعل ذلك الفعل

(المسألة الثانية) قوله تعالى ولو ان مافي الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمت الله ان الله عز يز حكيم وقاعدة لو اذا دخلت على ثبوتين عادا نفيين أو على نفيين عادا ثبوتين أو على نفي وثبوت فالنفي ثبوت والثبوت نفي كقولنا لو جاءنى زيد لا كرمته فهما ثبوتان فما جاءك ولاأ كرمته ولو لم يستدن لم يطالب فهما نفيان والتقدير انه استدان وطولب ولو لم يؤمن أن يرق دمه والتقدير انه آمن ولم يرق دمه وبالعكس لو آمن لم يقتل تقديره لم يؤمن فقتل فاذا تقرر ت هذه القاعدة فيلزم ان تكون كلمت الله تعالى نفدت وليس كذلك لان لو دخلت هنا على ثبوت أو لا ونفى أخيرا فيكون الثبوت الاول نفيًا وهو كذلك فان الشجر ليست أقلاما ويلزم ان النفي الاخير ثبوت فتكون نفدت وليس كذلك ونظير هذه الآية قوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو ام يخف الله لم يعصه يقتضى انه خاف وعصى مع الخوف وهو أقيح فيكون ذلك ذمالكن الحديث سيق للادح وعادة الفضلاء يتولعون بالحديث كثيرا اما الآية فقليل من يتفطن لها وذكرا الفضلاء في الحديث أجوبة اما الآية الكريمة فلم أر لاحد فيها شيئا و يمكن تخريجها على ما قالوه في الحديث غير انى ظهر لى جواب عن الجميع هو حسن سأذ كره ان شاء الله تعالى بعد ذ كرى لاجو به الناس لان من سبق أولى بالتقديم اما لاجو به الناس في الحديث فقال الاستاذ ابن عصفور لو في الحديث بمعنى ان لطلق الر بط

قال شهاب الدين (المسألة الثانية) قوله تعالى ولو ان مافي الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمت الله ان الله عز يز حكيم وقاعدة لو انها اذا دخلت على ثبوتين عادا نفيين أو على نفيين عادا ثبوتين أو على نفي وثبوت فالنفي ثبوت والثبوت نفي كقولنا لو جاءنى زيد لا كرمته فهما ثبوتان فما جاءك زيد ولاأ كرمته ولو لم يستدن لم يطالب فهما نفيان والتقدير انه استدان وطولب ولو لم يؤمن أن يرق دمه والتقدير انه آمن ولم يرق دمه وبالعكس لو آمن لم يقتل تقديره لم يؤمن فقتل فاذا تقرر ت هذه القاعدة فيلزم ان تكون كلمت الله تعالى نفدت وليس كذلك لان لو دخلت هنا على ثبوت أو لا ونفى أخيرا فيكون الثبوت الاول نفيًا وهو كذلك فان الشجر ليست أقلاما ويلزم ان النفي الاخير ثبوت فتكون نفدت وليس كذلك ونظير هذه الآية قوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يقتضى انه خاف وعصى مع الخوف وهو أقيح فيكون ذلك ذمالكن الحديث سيق للادح وعادة الفضلاء يتولعون بالحديث كثيرا اما الآية فقليل من يتفطن لها) قلت ما قاله في ذلك ليس بصحيح لان لو انما هي في اللغة لجر دالر بط خاصة وما توهم هو وغيره فيها انما هو من قبيل مفهوم الشرط فان قيل به صح ذلك والافلا قال (وذكر الفضلاء في الحديث اجوبة اما الآية الكريمة فلم أر لاحد فيها شيئا ويمكن تخريجها على ما قالوه في الحديث غير انى ظهر لى جواب عن الجميع هو حسن سأذ كره ان شاء تعالى بعد ذ كرى لاجو به الناس لان من سبق أولى بالتقديم اما لاجو به الناس في الحديث فقال الاستاذ ابن عصفور لو في الحديث بمعنى ان لطلق الر بط

(١٢ - الفروق - ل) سببا اه يعنى ان كلام صاحب الجلاب الذى وجهه القرافي بما ذكر كما هو مذهب عبد الملك خلاف الصحيح لان مقتضى عدم لزوم الحج عند عود المشيئة لكلام زيد ودوقوع ان وقوعه على خلاف المشيئة وهو بعينه مذهب القدرية والصحيح اللزوم مطلقا ولو عادت المشيئة لكلام زيد كما هو مذهب ابن القاسم اذ بوقوع كلام زيد صار مقر ونا بالمشيئة اذ قد علم في السنة ان كل واقع في الوجود بمشيئة الله تعالى و بتحقيق وقوع الكلام المقر و بالمشيئة تحقق وقوع المعلق عليه لزوم الحج فيلزم فكلام ابن الشاط هذا

وكذا كلام الامير مبنى على أن ان شاء الله شرط على بابه لتقييد المعلق عليه نفسه كما هو مذهبه ومذهب الناصر قلت والظاهر ان مذهب ابن المبارك كما في الطلاق كذلك يأتي في النذر والعق لان جعل ان شاء الله شرطا على بابه لتقييد التعليق يقتضى وقوع الشك في العتق والنذر كما علمت وفي اعتبار الشك فيهما كالطلاق عن ابن القاسم وهو الصحيح فلا يلحق بل يقتضى لزومهما اما العتق فلتشوف الشارع للحرية ولم ينظر والاحتياط في التزوج كما في (٩٠) شرح الامير على مجوعه وعقبه وأما النذر فكذلك على الظاهر لكونه قرينة

أوجبهما على نفسه أو الغائه فيها كالطلاق فلا يحكم بواحد فيها بمجرد احتمال خلاف نعم جريان قول عبد الملك بالغائه الشك وان ظهر في غير الطلاق لا يظهر في الطلاق لان الشك فيه على خمسة أوجه كما في البيان لابن رشد نظمها بعضهم بقوله ذو الشك في الحث بلا مستند *

لأمر لاجرا اتفاقا قيد لاجبر بل يؤمر من سيستند *

بالاتفاق قال من يعتمد من شك في الحث وفي أن حلقا *

لاجبر بل في امر هذا اختلفا ثم التي في جبره يختلف * ذوالمشى والعدد والحيض اعرفوا

ذوالشك في الزوجة فعل أمس *

بالاتفاق اجبره دون لبس وصورة الوجه الاول أن يحلف الرجل على الرجل أن لا يفعل فعلا ثم يقول له قد فعله من غير سبب

وان لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيها فيندفع الاشكال وقال شمس الدين الخسر وشاهي ان لو في أصل اللغة لمطلق الربط وانما اشهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيها وبالعكس والحديث انما ورد بمعنى اللفظ في اللغة وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفى عند اتفائه وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لان السبب الثاني يخلفه السبب الاول كقولنا في زوج هو ابن عم لولم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فانهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك ههنا الناس في الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف فاذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فاخبر عليه السلام ان صهيبارضى الله عنه اجتمع في حقه سببان يمنعانه من المعصية الخوف والاجلال فلواتفى الخوف في حقه لاتفى العصيان للسبب الآخر وهو الاجلال وهذا مدح عظيم جليل اصهيب وكلام حسن وأجاب غيرهم بأن الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الأجوبة تأتي في الآية غير الثالث فان عدم نفاذ كلمات الله تعالى وانها غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالاسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذي اصله بي والذي ظهر لي أن لو اصلها ان تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم ثم انها أيضا تستعمل لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيهم بقطعها أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو قال القائل لو لم يكن زيد زوجا ليرث فتقول له أنت لو لم يكن زوجا لم يحرم ترديدان ما ذكره من الربط

وان لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيها فيندفع الاشكال وقال الشيخ شمس الدين الخسر وشاهي ان لو في أصل اللغة لمطلق الربط وانما اشهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيها وبالعكس والحديث انما ورد بمعنى اللفظ في اللغة وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفى عند اتفائه وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لان السبب الثاني يخلف السبب الاول كقولنا في زوج هو ابن عم لولم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فانهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك ههنا الناس في الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف فاذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فاخبر عليه السلام ان صهيباراجتمع عنده سببان يمنعانه من المعصية الخوف والاجلال فلواتفى الخوف في حقه لاتفى العصيان للسبب الآخر وهو الاجلال وهذا مدح كبير وكلام حسن وأجاب غيرهم بأن الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الأجوبة تأتي في الآية غير الثالث فان عدم نفاذ كلمات الله تعالى وانها غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالاسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذي اصله بي والذي ظهر لي ان لو اصلها ان تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم ثم انها أيضا تستعمل لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيهم بقطعها أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو قال القائل لو لم يكن زيد زوجا ليرث فتقول أنت لو لم يكن زوجا لم يحرم ترديدان ما ذكره من الربط

يوجب عليه الشك في ذلك وصورة الوجه الثاني ان يحلف ان لا يفعل

بين ثم يشك هل حثت أم لا لسبب أدخل عليه الشك وصورة الوجه الثالث أن يشك هل طلق أم لا وهل حلف وحثت أم لم يحلف لسبب أدخل عليه الشك فقال ابن القاسم يؤمر بالطلاق وقال أصبغ لا يؤمر به وصورة الوجه الرابع أن يطلق فلا يدري ان كان طلق واحدة أو اثنتين أو ثلاثا أو يحلف ويحث ولا يدري ان كان حلف بطلاق أو بمشي أو يقول امرأتى طالق ان كانت فلانة حائضا فتقول لست بحائض أو ان كان

فلان يبغضني فيقول أنا أحبك و يزعم أنه قد صدقه ولا يدري حقيقة ذلك واخلاف في المسئلة الاولى من قول ابن القاسم ومن قول ابن
 الماجشون وفي الثانية بين ابن القاسم وأصبغ وصوره الوجه الخامس أن يقول امرأتى طالق ان كان أمس كذا وكذا لشيء يمكن أن
 يكون وأن لا يكون ولا طريق الى استعلامه وأن يشك في أى امرأته من امرأته طالق فانه يجبر على فراقها جميعا ولا يجوز له أن يقيم على
 واحدة منها والشك في مسألتنا من قبيل هذا الوجه الخامس كما لا يخفى (٩١) فانظر كيف يتأتى فيه جريان أصل

عبد الملك من الغاء الشك
 واستصحاب العصمة مع
 حكاية ابن رشد في البيان
 الاتفاق فيه على الجبر على
 الطلاق فتأمل ذلك بانصاف
 وحرر والله سبحانه وتعالى
 أعلم (المسئلة الثامنة) لتعدد
 الشرط اللغوى مع اتحاد
 الجواب ثلاثة أقسام * القسم
 الاول تعدده كذلك بدون
 عطف مع تكرر حرف
 الشرط ويسميه الفقهاء
 تعليق التعليق والنحاة
 اعتراض الشرط على الشرط
 وقد أفرد بالتأليف نحو أنت
 طالق ان كلمت زيدا ان
 دخلت الدار وهو يحتمل
 كما قال ابن الحاجب أربعة
 أوجه * الوجه الاول أن يجعل
 الجواب لها معا ولا سبيل
 اليه لما يلزم من اجتماع
 عاملين على معمول واحد
 * الوجه الثاني أن لا يجعل
 جوابا لواحد منهما ولا سبيل
 اليه لما يلزم من الاتيان بما
 لا دخل له في الكلام وترك
 ما له دخل وهو عبت * الوجه
 الثالث أن يجعل جوابا

بين عدم الزوجية وعدم الارث ليس بحق فقصودك قطع ر بط كلامه لا ارتباط كلامك وتقول لولم يكن
 زيد عالما لا كرم أى لشجاعته جوابا لسؤال سائل تتوهمه أو سمعته وهو يقول انه اذا لم يكن عالما لم
 يكرم فير بط بين عدم العلم وعدم الاكرام فنقطع أنت ذلك الربط وليس مقصودك ان تربط بين عدم
 العلم والاكرام لان ذلك ليس بمناسب ولا من أغراض العقلاء ولا يتجه كلامك الاعلى عدم الربط
 كذلك الحديث لما كان الغالب على الناس ان يرتبط عصيانهم بعدم خوفهم وان ذلك في الاوهام قطع
 رسول الله صلى الله عليه وسلم هنا الربط وقال لو لم يخف الله لم يعصه وكذلك لما كان الغالب على الاوهام
 ان الشجر كلها اذا صارت أقلاما والبحر المالح مع غيره مدادا يكتب به يقول الوهم ما يكتب بهنأشى
 الا نفذ وما عساه ان يكون قطع الله تعالى هذا الربط وقال ما نفدت وهذا الجواب أصلح من الاجوبة
 المتقدمة من وجهين أحدهما شموله لذين الموضوعين وبعضها لم يشمل كما تقدم بيانه وثانيهما ان لو
 بمعنى ان خلاف الظاهر ومخالف العرف وادعاء النقل خلاف الاصل والظاهر وحذف الجواب خلاف
 الظاهر وما ذكرته من الجواب ليس فيه مخالفة للعرف فان أهل العرف يستعملون ما ذكرته ولا

بين عدم الزوجية وعدم الارث ليس بحق فقصودك قطع ر بط كلامه كذلك الحديث
 لما كان الغالب على الناس ان يرتبط عصيانهم بعدم خوفهم وان ذلك في الاوهام قطع
 رسول الله صلى الله عليه وسلم هنا الربط وقال لو لم يخف الله لم يعصه وكذلك لما كان الغالب على
 الاوهام ان الشجر كلها اذا صارت أقلاما والبحر المالح مع غيره مدادا يكتب به يقول الوهم ما يكتب
 بهنأشى الا نفذ وما عساه ان يكون قطع الله تعالى هذا الربط وقال ما نفدت * قلت جواب أبى
 الحسن ابن عصفور يقتضى انها مجاز في الحديث والمجاز على خلاف الاصل فلا يدعى الاعتدال ضرورة
 وأما جواب شمس الدين فهو الصحيح غير قوله انما اشتهرت في العرف فان ذلك العرف الذى ادعاه
 لم يثبت عن اللغة ولا عن الشرع فهو عرف لغير أهل اللغة ولغير أهل الشرع ولا حجة في عرف غيرهما
 ولا اعتبار به في مثل هذا وأما جواب عز الدين فغايتة ان أبدي وجه المطلق الربط وارتفاع توهم ذلك
 المفهوم وأما جواب من قال بحذف الجواب حذف المحذوف لا يثبت الا ضرورة ولا ضرورة هنا وأما
 جوابه هو فحجوج الى تكلف سبق كلام يكون هذا جوابا له وتقدير ذلك وكل ذلك لا يصح في الآية اما
 سبق كلام يكون هذا جوابا له فلم يكن في الازل من يكون كلام الله تعالى جوابا له ولا يصح ان يكون
 كلام الله تعالى جوابا له ولا يصح ان يكون كلام الله تعالى على تقدير سبق كلام فان هذا التقدير انما
 معناه احتمال سبق كلام الله والله تعالى منزه عن مثل هذا الاحتمال اذ تقرر انه العالم بما كان وما
 يكون وبما لم يكن ولا يكون * فان قيل جاز ذلك في الآية على ما سبق في علمه من توهم من يسمع والآية
 كذلك * فالجواب ان ذلك تكلف يفنى عنه انها المطلق الربط قال (وهذا الجواب أصلح من
 الاجوبة المتقدمة الى آخر المسئلة) قلت قد تبين انه ليس بأصلح وفيه دعوى سبق كلام يكون

لثاني دون الاول ولا سبيل اليه لانه يلزم أن يكون الثاني وجوابه جوابا للاول وحينئذ يلزم الاتيان بالفاء الرابطة ولا فاء * الوجه الرابع
 وهو المتعين أن يكون جوابا للاول وهو وجوابه دليل جواب الثاني وهو رأى الفراء واقتصر في المعنى وابن مالك في التسهيل عليه وذكر ابن
 هشام النحوى في حواشى الالفيه عن الفراء أنه سأل الفقهاء عن هذه المسئلة فاختلفوا عليه فقال بعضهم لا تطلق الا بوقوع الشرطين مرتين
 كترتيبها في الذكر وقيل بشرط انعكاس الترتيب وقيل تطلق بهما مطلقا وقيل بوقوع أى شرط كان واختار الفراء الثاني ووجهه بالوجه

الرابع الذي رآه والحق ان الوجه الرابع يصلح توجيه الكل من القول الثاني وهو مذهب الشافعي والقول الثالث وهو مذهب الامام مالك واختاره امام الحرمين من الشافعية وذلك لان مذهب الشافعي مبنى على أن استقبال الفعل الاول باعتبار زمن الثاني لتوقفه عليه ومذهبهامبنى على أن استقبال كل من الفعلين باعتبار زمن التكلم وهو الظاهر لان المتوقف على الثاني انما هو لزوم حكم التعليق لا المعلق عليه كافي البنائي على عقب وضابط مذهب الشافعي (٩٢) أن الشروط ان وقعت كما نطق بهالم تطلق وان عكسها المتقدم متأخر

والتأخر متقدم طلقت قال الشيخ أبو اسحاق في المهذب في المثال المار ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا طلقت وان كلمت زيدا أولاً ثم دخلت الدار لم تطلق لانه جعل دخول الدار شرطاً في كلام زيد فوجب تقديمه عليه وان قال ان أعطيتك ان وعدت ان أعطيتك فانت طاق لم تطلق حتى يوجد السؤال ثم الوعد ثم العطية لانه شرط في الوعد العطية وشرط في العطية السؤال وكان معناه ان سألتني فوعدت فاعطيتك فانت طاق وافقه الغزالي على ذلك في الوسيط ولم يحكي خلافاً وعليه اذا نسق هذا النسق عشرة شروط فاكثراً فلا بد في لزوم الطلاق من أن يقع العاشر أولاً ثم التاسع إلى الاول فيقع آخره لان العاشر سبب في التاسع فيقع قبله وهكذا ومتى اختلف ذلك في الوقوع اختلف المشروط فلا يقع ومدرتهم قاعدتان الاولى أن الشروط

يفهمون غيره في تلك الموارد ويعم هذا الجواب الواجب لذاته كصفات الله وكلماته والممكن القابل للتعليق كطاعة صهيب رضي الله عنه ﴿ المسألة الثالثة ﴾ ان النجاة والاصوليين قد نصوا على ان لا يعلق عليها المشكوك فيه فلا تقول ان غربت الشمس فأنتي بل اذا غربت الشمس واذا يعلق عليها المشكوك والمعلوم فتقول اذا دخلت الدار فانت ح وان دخلت الدار فانت ح ومقتضى هذه القاعدة ان يتعذر ورودها في كتاب الله تعالى إضافة الى الله تعالى فان الله تعالى بكل شيء عليم مع انها وردت كقوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وغير ذلك من التعليقات وهو كثير جداً مع ان قوله تعالى ان كنتم في ريب فربيب خطب مع أهل الكفر والله تعالى يعلم انهم في ريب وهم يعلمون ويجزمون انهم في ريب ومع ذلك فالتعليق حسن * والجواب عن هذا السؤال ان الخصائص الالهية لا تدخل في الاوضاع العربية بل الاوضاع العربية مبنية على خصائص الخلق والله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب وعلى منوالهم فكل ما كان في عادة العرب حسننا أنزل في القرآن على ذلك الوجه وأقربها في لسان العرب لم ينزل في القرآن توفية بكون القرآن عربياً وتحيقاً لذلك فيكون الضابط ان كل ما شأنه ان يكون في العادة مشكوكاً فيه بين الناس حسن تعليقه بان من قبل الله تعالى ومن قبل غيره سواء كان معلوماً للتكلم أو لا يسمع أولاً ولذلك يحسن من الواحد من ان يقول ان كان زيد في الدار كما علم انه في الدار لان حصول زيد في الدار شأنه ان يكون في العادة مشكوكاً فيه فهذا هو الضابط لما يعلق على ان فلا فرق حينئذ بين ما يرد من قبل الله عز وجل في كتابه وبين ما يرد من كلام الناس من هذا الوجه فاندفع الاشكال * فان قلت فيلزم على هذا ان لا يصح قولنا ان يكن الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وان يكن نصف الخمسة فالخمس زوج لان هذه الامور لا يشك فيها عادة بل تقطع بان الواحد نصف الاثنين ولا يكون نصف الخمسة مع ان هذا الكلام عربياً وملازمته صحيحة ومعنى معتبر * قلت كون الواحد نصف العشرة أمر ليس في الواقع بل أمر يفرضه العقل ويقدره الوهم ومعناه متى فرض الواحد نصف العشرة أو نصف الخمسة كان اللازم على هذا الفرض المحال هذا اللازم المحال فان فرض المحال واقع جائز فيجوز ان يلزمه المحال واذا كان التعليق انما هو على أمر مفروض والفرض والتقدير ليس أمر اللازم في الواقع بل يجوز ان يقع فصار من قبيل المشكوك فيه فلاجل ذلك حسن تعليقه بان فتأمل هذه المواضع فانها في بادئ الرأي مشكلة

هذا جوابه أو تقدیر سبق كلامه والاصل عدم ذلك * قال شهاب الدين ﴿ المسألة الثالثة ان النجاة والاصوليين قد نصوا على ان لا يعلق عليها المشكوك فيه الى آخر المسألة ﴾ قلت ليس الامر كما نصوا عليه بل هي لطلق الربط سواء كان ماداً خات عليه مشكوكاً فيه أو غير مشكوك غير انها ليست بظرف واذا ظرف وقد آل كلامه في جوابه عن الاشكال وجوابه بعد ذلك عن السؤال الى أنها

اللغوية أسباب يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم والقاعدة الثانية أن تقدم المسبب على سببه ينحل لا يعتبر كالصلاة قبل الزوال فاذا قال ان كلمت زيدا ان دخلت الدار فعناهم اني جعلت كلامي بدسبب طلاقك وشرطه اللغوي غير أني قد جعلت سبب اعتباره والشرط فيه دخول الدار فان وقع الكلام أولاً فلا تطلق به لانه وقع قبل سبب اعتباره فينبغي كالصلاة قبل الزوال فلا بد من ايقاعه بعد دخول الدار حتى يقع بعد سببه فيعتبر كالصلاة بعد الزوال ويشهد لمذهبه من القرآن قوله تعالى في سورة هود ولا يتفعمكم

نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يعوكم بكم واليه ترجعون فان ارادة الله تعالى متقدمة على ارادة البشر من الانبياء وغيرهم فالمتقدم لفظا متأخرو قوعا ولا يمكن خلاف ذلك ومن الشعر قول ابن دريد
 فان عثرت بعدها ان والت * نفسى من هاتا فقول لالا لعا وقول الشاعر
 مناعا قل عز زانها كرم اذ معلوم أن العنور مرة ثانية انما يكون بعد (٩٣)

الخلوص من الاول فالمتقدم لفظا متأخرو قوعا وان الاستغناء انما تكون بعد الذعر فالمتقدم لفظا متأخرو معنى وضابط مذهبا وامام الحرمين ان الشروط اذا وقعت معا على ترتيبها في التعليق أو على عكسه طلقت قال خليل في مختصره وان تطلق الابهما قال عبق أى معا على ترتيبها في التعليق أو على عكسه اه فاذا قال ان أعطيتك ان وعدتك ان سالتنى فانت طالق طلقت بوجود الثلاثة على الترتيب أو على عكسه واذا نسق هذا النسق عشرة شروط فاكثر طلقت بوقوع الجميع على الترتيب أو على عكسه ومدرك أصحابنا وامام الحرمين أنا أجمعنا على ان المعطوف بالواو يستوى الحال فيه تقدم أو تأخر فكذلك عند عدمه لان الانسان قد يعطف الكلام بعضه على بعض من غير

ينحل اشكالها بما اقررناه * المسئلة الرابعة * مقتضى ما تقدم من أن الشرط لا يدون الأباصر معدوم مستقبل وان جزاءه أيضا كذلك وانها أمور عشرة في اسان العرب كذلك كما تقدم تقريره ان لا يصح تعليق صفات الله تعالى نحو علمه و ارادته فان الله تعالى في الازل بكل شىء عليم وقدر كل شىء في الازل من جميع الموجودات الممكنات والمعدومات ويستحيل ان يتأخر شىء من ذلك عن الازل فيستحيل تعليقه حينئذ وجعله شرطا لكنه ورد في كتاب الله تعالى معلقا على الشرط كقوله عز وجل ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الارض مخلقون ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها انما أمرنا لثىء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها (٨) وان يشأ يذهبكم ويأت بآخرين وان يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما أخذ منكم وفي السنة من برد الله به خيرا يفقهه في الدين ومن ههنا شرطية فان قلت كيف توردها السؤال بلومع انك قد قدمت ان من خصائصها انها تدخل على الماضي فلا يكون الاستقبال فيها لازما حتى يرد بها السؤال قلت من خصائصها انها قد تدخل على الماضي ولكن لا يمنع دخوله على المستقبل ونحن نعم ههنا انها اذا دخلت على المستقبل من جهة الواقع فانه تعالى لو شاء جعلنا ملائكة لكننا ملائكة لكننا ملائكة فعملنا ان هذا ليس ماضيا وكذلك بقية الآيات فالسؤال بها لازم والجواب عنه ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بالاشياء قسما ان قسم واقع وقسم مقدر مفروض ليس واقعا فالواقع هو أزل لا يمكن جعل شىء منه شرطا البتة والمقدر هو الذى جعل

تستعمل في المشكوك وغير المشكوك ودعوى المجاز على خلاف الاصل قال * المسئلة الرابعة مقتضى ما تقدم من ان الشرط لا يكون الأباصر معدوم مستقبل وان جزاءه أيضا كذلك الى آخر الامور المشترطة التي أوردتها * قلت قد تقدم ان حرف الشرط تدخل على غير المستقبل بخلاف سائر ما ذكره الشرط * قال (فان قلت كيف توردها السؤال بلومع انك قد قدمت ان من خصائصها انها تدخل على الماضي فلا يكون الاستقبال فيها لازما حتى يرد بها السؤال قال قلت من خصائصها انها قد تدخل على الماضي ولكن لا يمنع دخوله على المستقبل ونحن نعم ههنا انها اذا دخلت على المستقبل من جهة الواقع فانه تعالى لو شاء جعلنا ملائكة لكننا ملائكة لكننا ملائكة فعملنا ان هذا ليس ماضيا) قلت جوابه هذا ليس بصحيح فان مشيئة الله تعالى لا يصح أن تكون حادثة وانما دخلت لو على ما لا يصح أن يكون مستقبلا وحل المشيئة على وقوع متعلقها وهو المراد الحادث خلاف الظاهر فالسؤال وارد قال (والجواب عنه أن تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بالاشياء قسما ان قسم واقع وقسم مقدر مفروض ليس واقعا فالواقع هو أزل لا يمكن جعل شىء منه شرطا البتة) قلت ما قاله ليس بصحيح بل يمكن جعل الازل شرطا وانما حله على ما قاله دعواه أن ان لا تدخل الاعلى المستقبل وقد تقدم انه يجوز دخوله على غير المستقبل فانها لطلق الر بط وقد سبق من كلامه ما يشعر بتسليمه انها المطلق الر بط قال (والمقدر هو الذى جعل (٨) التلاوة ان يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين)

حرف عطف ويكون في معنى حرف العطف كقولنا جاز يدا عمروان الر بط بين الشرط واللغوية ومشروطاتها وضى كما سبق التنبيه عليه فصفا الر بط من تقدم أو تأخر او معية كذلك وضى والامور الوضعية يجوز تبدلها وتبدل اوصافها بحسب قصد الواضع لها فافهم قالوا وما احتج به الشافعية لاحجة فيه اذ ليس كون المتأخر في الآية والبيتين متقدما من مقتضى اللفظ بل هو من ضرورة الوجود ألا ترى ان كون الذعر سببا في الاستغناء ليس من مقتضى اللفظ فغاية ما في ذلك جواز أن يتقدم في اللفظ ما هو متأخر في الوجود وقد ثبت في قوله تعالى

وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها ان مثل هذا يجي في المحتمل للتقدم والتأخر وأيضا لان مانع من تسوية قول القائل ان طلقت المرأة ان اقتضت عدتها حل نكاحها وقوله ان تتجران ترجح في تجارئك تصدق بدينار وأنه كلام عربي مع أن المتقدم في اللفظ متقدم في الوقوع فظهر أن مثل هذا سائغ على كل وجه فالقول قول امام الحرمين والمالكية قال الامير في شرح مجموععه وضوء شموعه فان الانصاف احتمال العكس (٩٤) أي ان كلمت فان دخلت الدار فانت طالق والخائف لا يلزم أن يراعى العربي يتو باقى بالفاء على

ان الفاء قد تحذف فاحتيط
 أي باعمال كل من الاحتمالين
 اه والله أعلم * القسم الثاني
 تعدد الشرط اللغوي
 كذلك بالعطف بالواو مع
 تكرر وحرف الشرط أو مع
 عدم تكرره ففي نحو ان
 أكلت وان لبست فأنت
 طالق يلزمه طلقة واحدة اذا
 وقع كل من الاكل أو اللبس
 قبل صاحبه أو معه بل ولو
 انفرد واحد منهما لان
 تكرر وحرف الشرط يدل
 على استقلال كل واحد
 بالشرطية وحرف الشرط
 وان تكرر مع الفعلين الا
 انه لا يلزم أن يكون لكل
 واحد منهما جزء فتطلق
 بكل واحد منهما طلقة كما
 قاله أبو اسحاق في المهذب
 اذا القاعدة أن التشريك
 بالعاطف أصل المعنى دون
 متعلقاته وظروفه أو حواله
 فاذا قلت مررت بزيد
 قائما أو يوم الجمعة أو أمامك
 وعمر ولم يلزم تشريك
 عمرو الا في أصل المرور
 واذا قلت اشترت هذا

شرطا وتقدير الكلام في هذه المواضع متى فرض ارادتنا ان نردكم ملائكة كنتم ملائكة ومتى فرض ارادتنا الهداية نفس اهتدت ومتى فرض ارادتنا الكون شيء كان ومتى فرض ارادتنا لاهلاك قرية وكان السبب في اهلاكلها أمر متر فيها فيفسقون ومتى فرض علم الله تعالى بان فيكم خيرا آتاكم خيرا ما أخذ منكم وكذلك بقية هذه النظائر فجميع المعلق عليه من تعلق صفات الله تعالى انما هو مفروض مقدر لأنه واقع والفرض والتقدير أمر متوقع في المستقبل ليس أزليا فذلك حسن التعليل فيه على الشرط فان قلت بل هذا التقدير أزلي والله تعالى يعلم في الازل انه لو شاء جعلنا ملائكة ولو شاء هداية نفس لاهتدت والعلم تابع للمعلوم فيكون العلم بهذا التقدير فرع تحقق التقدير لكن العلم بذلك أزلي فيكون التقدير أزليا فيمتنع تعليقه قلت الواقع في الازل هو العلم بارتباط الهداية والعلم بارتباط الشيء بالشيء لا يقتضى وقوع ذينك الشئين ولا أحدهما لان الله تعالى يعلم في الازل ارتباط الرى بالشرب والشبع بالا كل فعله تعالى بهذه الاشياء أزلي وهذه الاشياء حادثة كذلك ههنا يعلم الله سبحانه في الازل ارتباط الهداية بفرض ارادة الله تعالى لها فيكون العلم بذلك قديما والمعلوم وهو هذان الامران حادثان ومعنى قولنا العلم تابع للمعلوم أي تابع لتقديره في زمانه ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا فنعلم أن القيامة تقوم فعلمنا حاضر ومعلومنا مستقبل لكن المتقدم على علمنا بالارتباط العقلية هو تقدير المعلوم في زمانه لاذات المعلوم فتأمل ذلك واثبتته أيضا في قولهم الخبر تابع للخبر بهذا التفسير فان قلت الارتباط بين ارادة الله تعالى الهداية والهداية أزلي فان هذا الارتباط واجب عقلا والواجبات العقلية لا تقبل العدم وما لا يقبل العدم أزلي فالارتباط أزلي وقد جعل شرط ما انه أزلي قلت لم يجعل الارتباط شرط بل المرتبط به خاصة وهو

شرطا وتقدير الكلام في هذه المواضع متى فرض ارادتنا أن نردكم ملائكة كنتم ملائكة ومتى فرض ارادتنا الهداية نفس اهتدت ومتى فرض ارادتنا الكون شيء كان ومتى فرض ارادتنا لاهلاك قرية كان السبب في اهلاكلها أمر متر فيها فيفسقون ومتى فرض علم الله تعالى بان فيكم خيرا آتاكم خيرا ما أخذ منكم وكذلك بقية هذه النظائر فجميع المعلق عليه من تعلق صفات الله تعالى انما هو مفروض مقدر لأنه واقع والفرض والتقدير أمر متوقع في المستقبل ليس أزليا فذلك حسن التعليل فيه على الشرط) قلت هذا الفرض والتقدير الذي زعم لا يخلو ان يريد ان الله تعالى هو فإرض ذلك الفرض أو يريد ان غيره هو فإرض ذلك الفرض فان أراد الاول فذلك لا يجوز في حق الله تعالى لانه يستلزم الجهل بالواقع وان أراد الثاني فلا يصح تأويله بمشيئة الله تعالى بمشيئة غيره وبالجملة فكلامه هنا خطأ صراح قال (فان قلت بل هذا التقدير أزلي الى آخر جوابه) قلت وهذا السؤال مبنى على جواز مثل هذا التقدير على الله وقد سبق انه لا يجوز فاسأل ساقط وجوابه كذلك قال (فان قلت الارتباط بين ارادة الله تعالى الهداية والهداية أزلي الى آخر السؤال) قلت السؤال وارد قال (قلت لم يجعل الارتباط شرطا بل المرتبط به خاصة وهو المشيئة المفروضة اما الارتباط بها فلم يجعل شرطا أصلا) قلت

المشيئة

الثوب بدرهم والفرس لم يلزم الاشتراك في الدرهم لانه متعلق بل في اصل الفعل

ومقتضى هذه القاعدة أن التشريك هنا في أصل الشرطية دون ما بعده من المتعلقات فالإشراك في الجميع التزام لا يلزم نعم يمكن أن يقال يحتتمل قصد تعدد الجواب واختصره لفظا فيكون بمنزلة من طلق وشك في العدد فيحمل على الثلاث احتياطا وفي نحو ان أكلت ولبست فأنت طالق لا يلزم الطلاق الا بمجموع الفعلين بلان ترتيب بينهما باقفاق الفرق بل أيهما وقع قبل صاحبه اعتبر ولا بد من وقوع الآخر

بعده فانهما معا جعلنا شرطين في الطلاق ولم يجعل أحدهما شرطاً في الآخر القسم الثالث تعدد الشرط اللغوي كذلك بالعطف بغير الواو ومع عدم تكرر حرف الشرط في الفاء ثم واو ومع تكرره في حتى و بل ولا ولكن واما في نحو ان أكلت فلبست أو ثم لبست فانت طالق يلزمه الطلاق بفعله ما على ترتيبهما في اللفظ وكذلك في ان أكلت حتى لبست فانت طالق يقتضى اللفظ تأخير اللبس مع تكرر الالكل قبله لان القاعدة ان المغيالابدان يثبت قبل الغاية ويتكرر اليها في نحو ان (٩٥) أكلت بل ان لبست فانت طالق لا يلزمه

الطلاق الا باللبس لانه هو الشرط وحده واما الالكل فقد ألغيت شرطيته بالاضراب عنه ببل وكذلك في نحو ان لم تأكل لى لكن ان لبست فانت طالق الشرط هو الثاني وحده وقد أتى الاول بلى لكن لانها للاستدراك وفي نحو ان أكلت لان لبست فانت طالق لا تطلق الا بالاول لانه هو الشرط وحده لان لا لابطال الثاني وفي نحو ان أكلت أو لبست فانت طالق ونحو أنت طالق اما ان أكلت واما ان لبست يلزم الطلاق بوقوع أيهما لان الشرط أحدهما لا بعينه ولم يبق من حروف العطف الام وهي متعذرة في هذا الباب لانها للاستفهام والمستفهم غير جازم بشئ والمعلق لا بد ان يكون جازما فالجمع بينهما محال ولم يتعرضوا للمراعاة التعقيب في الفاء والتراخي في ثم بان يقولوا ان لم يقع الثاني عقيب الاول في صورة الفاء لم يقع طلاق ولا ان لم

المشبهة المفروضة أما الارتباط بها فلم يجعل شرطاً أصلاً ولا تنافياً بين قدم الارتباط وحدوث المرتبط والمرتب به ألا ترى أن الارتباط واقع بين الاجسام والا كوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وان هذا الارتباط واجب عقلاً لا يقبل العدم ومع ذلك فالاجسام والاعراض حادثة وسره ان الارتباط حكم ونسبة وضاقة لا تقبل الوجود الخارجي بل الذهني فقط كالامكان والاستحالة حكمان أزليان والممكنات حادثة (المسألة الخامسة) نص القاضي عبد الوهاب وغيره من العلماء على ان حيث وأين من صيغ العموم فيلزم على هذا اذا قال لها حيث وجدتك أو أين وجدتك فانت طالق فوجدتها طقت ثم وجدها في عدتها مرارا ان تطلق عليه ثلاثا لاجل العموم وكذلك القول في متى ولا يلزم بها الاطلاق واحدة وهو مشكل لان مقتضى نصهم على العموم التكرر بتحقيق العموم والفرق بين المطلق والعام فان المطلق هو الذي يقتصر منه على فرد الا ترى ان كلما كانت للعموم تكرر الطلاق بتكرر المعلق عليه في قوله كلما دخلت الدار فانت طالق فتكرر دخولها في عدتها طقت ثلاثا فكيف الجمع بين العموم وانه لا يلزم الاطلاق واحدة وما للفرق بين متى ما وكلما وما معنى ما فيها والجواب مبني على قاعدة وهي ان التعليق ينقسم الى أربعة أقسام تعليق عام على عام ومطلق على مطلق ومطلق على عام وعام على مطلق القسم الاول وهو تعليق عام على عام فهو نحو كلما دخلت

المشبهة المفروضة لا تصح على الله تعالى فجوابه باطل قال (ولا تنافي بين قدم الارتباط وحدوث المرتبط والمرتبطة) فانت بل ذلك متناف فان الحادث لا يتصف بالقديم كما ان القديم لا يتصف بالحادث قال (الا ترى ان الارتباط واقع بين الاجسام والا كوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) قلت ما قاله في هذا الفصل مبني على الوجود الذهني وانه غير العلم وهو من الامور المشكوك فيها وقوله كالامكان والاستحالة حكمان أزليان لا يصح فانه لا يخلو ان يكونا ذهنيين أو خارجيين فان كانا ذهنيين فكيف يصح ان يكونا أزليين ولا ذهن في الازل وان أراد خارجيين فكيف يصح والمستحيل لا بد ان يكون معدوماً فوصفه كذلك والامكان ليس بازلي فوصفه كذلك الا ان يريد انهما معلومان لله فيعود الامر الى انهما متعلقان لعلمه تعالى وليس ذلك مما نحن فيه والله أعلم قال شهاب الدين (المسألة الخامسة نص القاضي عبد الوهاب وغيره من العلماء على ان حيث وأين من صيغ العموم فيلزم على هذا اذا قال لها حيث وجدتك أو أين وجدتك فانت طالق فوجدتها طقت ثم وجدها في عدتها مرارا ان تطلق عليه ثلاثا لاجل العموم وكذلك القول في متى ما للعموم ولا يلزم بها الاطلاق واحدة وهو مشكل الى آخر تقريره السؤال) قلت وقع في النسخة الواقعة على من هذا الكتاب متى ما وكان ينبغي ان تكون متى دون ما كحيث وأين وقد قال في آخر ايراد السؤال وما للفرق بين كلما ومتى ما وما معنى ما فيها فظن بذلك ان مثله بمتى ما هو بانبات ما قال (الجواب مبني على قاعدة وهي ان التعليق ينقسم الى أربعة أقسام تعليق عام على عام ومطلق على مطلق وعام على مطلق فاما القسم الاول فهو نحو كلما دخلت

يتراخ الثاني عن الاول في صورة ثم لم يقع طلاق وان كان ذلك هو مقتضى اللغة لان العادة لما ألغته وأمر الايمان مبني على العوائد لم يعتبروا ذلك والله سبحانه وتعالى أعلم (الفرق الرابع) بين قاعدتي ان لو الشرطيتين الاكثر في ان ان لاتعلق الا بعد عدم مستقبل وقد تعلق بالماضي لفظا ومعنى قياسا مطردا (١) (١) قوله قياسا مطردا مع كان) كذا قال الرضى وتعقبه الدماميني بانها قد لا تكون معها محض الماضي بل له والاستقبال نحو وان كنتم

مع كان نحو وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (٢) فأتوا بسورة من مثله اذ المعنى والله أعلم وان كنتم في ريب فيما مضى واستمر ذلك

مرضى أو على سفر الآية اه قال الشيخ عبدالمطالدي نجافى القصر ومراده بالمستقبل ما يشمل الحال بالاولى كما هو مقتضى التعبير بعلى في الآية قال ابن الحاجب في شرح منظومته وقد راد به يعنى الفعل الواقع شرط لان الماضى والمستقبل جميعا الماضى وحده كفى قوله تعالى وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم فيدخل في ذلك الماضى والمستقبل وكذا ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات وأشباهه والمراد من آمن ومن يؤمن اه وقال (٩٦) الجلال ومشى على الملقى التفتازانى في مواضع من الكشاف وهو مذهب المبرد

والصحيح انها يعنى كان بعد ال الشرطية كسائر الافعال الماضية وهو مذهب الجمهور قال الجزولى الماضى بالوضع له قرآنين تصرف معناه الى الاستقبال دون لفظه وهى أدوات الشرط كلها الالو ولما اه ويكون المعنى فى نحو وان كان قيضه على الثبوت أى ان ثبت كون قيضه الخ اه مؤلف عنى عنه (٢) قوله فأتوا بسورة من مثله) سياق التحدى يعين أن المراد بالامر التعجيز لاقامة الحججة عليهم فى ترك الايمان ومن مثله قال صاحب الكشاف متعلق بسورة صفة لها أى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا أولعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد اه أى لالما نزلنا قال العضد ليت شعرى ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة وهل

الدارفانت طالق علق جميع الطلقات على جميع الدخلات على وجه التفريق لافراد الطلاق على افراد الدخول لاعلى وجه اجتماع افراد الطلاق لكل فرد من افراد الدخول فلا جرم لزم بكل دخلة طلقة والقسم الثانى تعليق مطلق على مطلق نحو ان دخلت الدارفانت طالق واذا دخلت الدارفانت طالق علق مطلق الطلاق على مطلق الدخول فاذا وجد مطلق الدخول لزم مطلق الطلاق وانحلت يمينه وان واذا فى ذلك سواء غيران للفرق بينهما من وجوه آخر وهو ان اذا تدل على الزمان مطابقة والشرط يعرض لها فيلزم فى بعض الصور وقد نعى عن الشرط وتستعمل ظرفا مجردا كقوله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلجى فهى فى موضع نصب على الحال ومعناه اقسام بالليل حالة غشيانه وبالنهار حالة تجليه لانها اكل الحالات والاقسام تعظيم للقسم به وتعظيم الشئ على اعظم حاله من مناسب وامان فتدل على الشرط مطابقة وعلى الزمان التزاما عكس اذا فان الدخول لا بد له من زمان بطريق اللزوم فهما متعا كسان من هذا الوجه وان استويا فى الاطلاق و بقيت أمور آخر تختص بها اذ انحو الاسمية وغيرها لا يناسب ذكرها هنا (القسم الثالث) تعليق مطلق على عام نحو متى وأين وحيث فهذه من صيغ العموم فى الزمان والمكان نحو أنت طالق ابدافانه يلزم طلقة واحدة فكانه قال أنت طالق فى جميع الازمنة وفى جميع البقاع طلقة واحدة كالمصرح بقوله أنت طالق فى جميع الايام أو فى كل الايام طلقة واحدة وهذه الصيغ هى ابلغ صيغ العموم ومع ذلك لو صرح بهام تلزمه الاطلقة واحدة

الدارفانت طالق الى آخر ما قال فى هذا القسم) قلت انما ينبغي له ان يأتى فى المعلق بلفظ عام مثل فانت طالق جميع افراد الطلاق أو كل فرد من افراد الطلاق وما أشبه ذلك واما قوله فانت طالق فليس بعام وكيف وهو أتى به بعد فى مثال تعليق مطلق على مطلق قال (والقسم الثانى تعليق مطلق على مطلق نحو ان دخلت الدارفانت طالق الى آخر ما قال فى هذا القسم) قلت قد نقض قوله ان اذا الاطلاق بعده هذا وقال انها للعموم وقوله فى ان انها تدل على الزمان التزاما فيه نظر والاصح انها دلالة لها على الزمان وانما الدال الفعل الذى تدخل عليه قال (القسم الثالث) تعليق مطلق على عام نحو متى وأين الى آخر قوله ومع ذلك لو صرح بهام تلزمه الاطلقة واحدة) قلت زعمه ان قول القائل أنت طالق فى جميع الايام أو فى كل الايام طلقة واحدة من ألفاظ العموم وانه من ابلغ صيغه ليس بصحيح فان كل اذا أضيفت الى المعرف لا تكون للعموم وانما تكون فى معنى جميع وجميع لا تضاف الا الى المعرف فلا يقال جميع رجل فى معنى كل رجل لجميع الايام وكل الايام ليس من ألفاظ العموم وانما اللفظ العموم ان يقول أنت طالق كل يوم أو كل يوم أنت فيه طالق ثم انه أراد تمثيل تعليق مطلق على عام فلم يأت بعام ولا مطلق فان قوله فى كل الايام ليس من ألفاظ العموم كما تبين وقوله طلقة واحدة ليس من اللفاظ الاطلاق لانه قيد لفظ الطلاق بقوله

وكما

ثم حكمة خفية أو نكتة معنوية وهو تحكم بحت وهذا مستبعد من مثله اه فاخذ فى جوابه جماعة من أفاضل

المحققين كالحار بردى والتفتازانى وغيرهما بما لا يخلو عن بحت وأجاب العاملى فى كشكوله بما حاصله ان التحدى فى مثل هذه العبارة يقع على أربعة أساليب اما بتعيين المأنى به فقط بأن يقال فأتوا بسورة أو المأنى منه فقط بأن يقال فأتوا من مثله أو يقال فأتوا من مثله بسورة أو بسورة من مثله بتعيينها معا والثلاثة الاول مقبولة عند الباعث كما هو ظاهر فى الاوليين وسياق التحدى وان دل فى الثالث على ان السورة المأنى بها هى السورة المماثلة الا انه اذا قيل من مثله مقدا ما كان مفيدا للمماثلة اجاب بطريق التصريح الذى تضمنه به دلالة السياق وكان

الرب لوقت الخطاب فأتوا بسورة أي فأنتم مطالبون بمازله وهو المعارضة المقيدة للجزم وبعد الواو في مقام التأكيد في نحو زيد وإن
كثرت ما به بخل حيث اعتبر كون الواو للعطف على محذوف أي إن لم يكثر ما به وإن كثر ما به وإن شرطية ولو لم يقدر لها جواب إذ
قولهم إن الشرطية لها شرط وجزاء غالب لا كلي وقليل في غير ذلك كقول أبي العلاء المعري

فيا وطني إن فاتني بك سابق من الدهر فليتهم لساكنك الببال أي إن كان زمن سابق فوت على الإقامة والسكنى في وطني
ولم يتيسر لي الإقامة فيه وتولاه غيري فلا لوم على لاني تركته من غير عيب فيه وحينئذ (٩٧) فلتطب نفس ذلك الساكن ولينعم
بأه والغرض من ذلك

أظهار التحسر والتحزن
على مفارقة الوطن والشاهد
في قوله إن فاتني فإنه
مستعمل في الماضي لفظا
ومعنى وأما لفتعلق بالماضي
قال السعد ومذهب المبرد
إنها تستعمل في المستقبل
استعمال إن وهو مع قلته
ثابت اه قال السعدي
نحو قوله

ولو لنتقي أصدؤنا بعد موتنا
ومن دون رمسينا من
الأرض سبب
لظل صدى صوتي وإن
كنت مرة

لصوت صدى ليلى يهش
ويطرب
ولها شرطية مع الماضي
ثلاث استعمالات أحدها
إن تكون للترتيب

الآتيان بعده بسورة مفيدا
لتعيين المقدار المجمل على
طريقة التفصيل بعد
الاجال الذي به عناية
البلغاء والاسلوب الرابع
لا يقبله البغاء إذا جعل من

وكما تقول الحج واجب في كل العمر مرة واحدة فتصرح بالعموم في العمر وترتيبه ومع ذلك
فحظره وحجته واحدة وهو مطلق الحج فكما أنه إذا حج حجة واحدة في عمره يبقى بقية عمره لا يلزمه فيها
حج كذلك إذا لزمه بزمان واحد في متى وأين أو في بقعة واحدة في حيث طلقة واحدة فتبقى بقية
الزمنة والبقاع لا يلزمه فيها طلاق فتأمل ذلك فإمكن الجمع بين قول العلماء إن هذه الصيغة
للعوم وأنه لا يلزم فيها الاطلقة واحدة فإن قلت فإذا لم يلزمه باذا الاطلقة واحدة ولا في متى
الاطلقة واحدة فكيف يظهر أثر العموم وإذا لم يظهر أثر العموم كيف يقتضى به ونحن إنما
قضينا بالعموم في قول القائل مثلاً من دخل دارى فله درهم الا (١) بظهور أثر ذلك فإن كل من
دخل يستحق ومن أحرم ٢ استحق ما نعه الدم فإذا ذهبت هذه الآثار واتحدت الأحكام بين
الطلقات والعمومات وكان الطلاق في زمن غير معين على سبيل البديل في القسمين وإن ذلك الزمان
غير معين فيهما (٣) كان القول بالعموم في أحدهما والاطلاق في الآخر تحكما محضاً والتحكم
المحض لا عبرة به والعلماء برآء من ذلك ومن أين فهم العلماء العموم على هذا التقدير فعاد الاشكال
قلت سؤال حسن قوى والجواب عنه من وجهين (أحدهما) ظواهر النصوص الدالة على ذلك منها قوله
تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لا يفهم منه الا الأمر بقتلهم في جميع البقاع وإنما قوله تعالى في
الآية الاخرى حيث تقتفتموهم لا يفهم منه الا ذلك وتالها قوله تعالى إنما تكفوننا بذكركم الموت معناه
في أي بقعة كنتم ورابعها قوله تعالى وهو معكم أيما كنتم معناه علمه سبحانه وتعالى محيط بالخلائق

طلقة ثم أكد به قوله واحدة قال (وكما تقول الحج واجب في كل العمر مرة الى قوله يبقى بقية عمره
لا يلزمه فيها حج) قلت جميع ما قاله غير صحيح فان لفظ كل العمر ليس من ألفاظ العموم ولفظ
مرة واحدة ليس من ألفاظ الاطلاق قال (كذلك إذا لزمه بزمان واحد في متى وأين أو في بقعة
واحدة في حيث طلقة واحدة الى آخر قوله فإمكن الجمع بين قول العلماء إن هذه الصيغة
للعوم وأنه لا يلزم فيها الاطلقة واحدة) قلت مساق أين مع متى يقتضى أنها عنده للزمان
وهذا غاية الخطأ وقوله فإمكن الجمع بين قول العلماء ليس على الوجه الذي ذكر يمكن الجمع بين
قول العلماء وما أراه فهم كلامهم ولا عرف مرادهم البتة قال (فإن قلت الى آخر ما جعله جواباً لهذا
السؤال) قلت السؤال وارد لازم وما جعله جواباً ليس بجواب واسكنه احتجاج على أن تلك الالفاظ

(١) الصواب اسقاط الأنامل) ٢ الافصح حرم (٣) هذه الجملة غير ضرورية

(١٣ - الفرق - ل) مثله متعلقاً بفأنوا وضميره لما نزلنا لبقاء دلالة السياق بحالها لتقديمها على التصريح
بالماتلة فيكون التقدير فأتوا بسورة من مثله من مثله مرتين الأولى صفة والثاني متعلق بفأنوا وهو حشو بلاشبهة وإنما يقبلونه إذا جعل من
مثله صفة لسورة وضميره لما نزلنا للتصريح بما كان مفهوماً بالسياق وهو وصف الماتلة الذي به تحقيق مناط عالية كون القرآن معجزاً
على حد قولهم أمس الدابر أو جعل ضمير من مثله لعبدنا مطلقاً أي كان متعلقاً بفأنوا أو صفة لسورة لأن السياق حينئذ لا يدل على
معناه لأنه إنما يدل على جعل الماتى منه مفهوم المثل لاعلى جعله شخصاً مثلاً فيكون مفيداً أقدم أو آخر اه بتوضيح منه عني عنه

الخارجي بمعنى انها تستعمل للدلالة على ان علة انتفاء الجزاء في الخارج وهي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ماهي فعني لوشاء الله لهذا كما ان انتفاء الهداية اعمها وسبب انتفاء المشيئة لان انتفاء المشيئة علة في انتفاء الهداية في الخارج وهذا هو الاستعمال الغالب فلذا قال سيبويه لو حرف لما كان سيقع لوقوع غيره أي يدل على ان الجواب كان يقع فيما مضى لو وقع الشرط وقال غيره ومشي عليه المر بون حرف امتناع لامتناع أي امتناع الجواب لامتناع الشرط فافهم * والثاني كونها للاستدلال على انتفاء الملزوم الذي هو الشرط (٩٨) بانتفاء اللازم الذي هو الجزاء من غير التفات الى ان علة الجزاء في الخارج ماهي كما

في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان المقصد به تعليم الخلق الاستدلال على الوحدة بان يستدلوا بالتصديق بانتفاء الفساد على العلم بانتفاء التعدد وليس المقصد به بيان ان علة انتفاء الفساد في الخارج انتفاء التعدد لانه وان كان ظاهرا نظرا للاصل الا انه نظرا المقام الاستدلال الاظهر المقصد الاول أي الاستعمال على وجه الاستدلال على انتفاء التعدد بانتفاء الفساد * والثالث كونها للدلالة على استمرار شيء بربطه اما بعد التقيض كقوله عليه الصلاة والسلام أو قول عمر على ما قيل نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فاحوف وعدمه يقضيان وعدمه ابعدا لعدم العصيان منه فعلق عدم العصيان على الابعد اشارة الى ان عدم العصيان من صهيب مستمر وان

في أي بقعة كانوا نظائر ككثيرة في الكتاب العزيز والسنة وكلام العرب واذا كان لا يفهم من هذه الصيغ الا العموم دل ذلك على وضعها (الوجه الثاني) الدال على كونها للعموم ان القاعدة في جميع صيغ العموم ان اسم الجنس اذا أضيف عم نحو قوله عليه السلام هو الطهور وماؤه الحل ميتته لا يفهم منه الا الحكم بالطهورية على جميع أفراد الماء وجميع أفراد الميتة وأين وحيث كل واحد منهما اسم جنس المكان وهما مضافان لما بعدهما بل الاضافة لازمة لهما فيكونان للعموم فان قلت ذلك يبطل باذا واذا وعند ووراء وقدام وبقية الجهات الست وغير وسوى وشبهه ومثل ونحوها مما لا يكاد يستعمل الا مضافاتها ليست للعموم مع وجود الاضافة التي هي في حيث وأين قلت التزم ان الجميع للعموم وتقريره ان كل الذي هو أقوى صيغ العموم انما يعم فيما أضيف اليه خاصة فاذا قلت كل رجل له درهم انما يعم الرجال ولو قلت كل حيوان انما يعم الحيوانات كلها ولو قلنا كل نبي اختص بالانبياء عليهم الصلاة والسلام فلا يتعدى العموم ما أضيف اليه اذا تقرر وهذا فنقول اذا قال القائل اذا زالت الشمس فانت حر يقتضى العموم في زمن الزوال خاصة ولا مانع من القول بانه للعموم وكذلك اذا قلت آتيتك اذا جاء زيد عام في جميع زمان محي زيد وكذلك عندك مال يتناول جميع حوزتك وكذلك قوله تعالى ما عندكم ينفذ وما عند الله باق عام في جميع بقاعنا المشتملة على أموالنا ومما لو كنا كذلك وراءك وأمامك يتناول جميع البقاع التي هي وراءك وأمامك من غير حدود ولا نهاية وكذلك كل حد أشير اليه من ذلك كان اللفظية حقيقة وكان اللفظ متناول له وكذلك بقية الجهات الست عامة في مسمياتها

من ألفاظ العموم فمما جعله جوابا هو في الحقيقة عاين السؤال قال (فان قلت ذلك يبطل باذا واذا وعند ووراء وقدام وبقية الجهات الست وغير وسوى وشبهه ومثل ونحوها مما لا يكاد يستعمل الا مضافا فانها ليست للعموم الى قوله فلا يتعدى العموم ما أضيف اليه) قلت التزامه ان الجميع للعموم فيه نظر والاظهر ان الامر ليس كما التزم ومما جعله تقرير المآل التزم من أن صيغ العموم انما تعم فيما أضيفت اليه وان كان صحيحا لا حاجة له فيه على مرابه بوجهه قال (اذا تقرر هذا فنقول اذا قال القائل اذا زالت الشمس فانت حر يقتضى العموم في زمن الزوال خاصة ولا مانع من القول بانه للعموم) قلت بل لا موجب للقول بالعموم قال (وكذلك اذا قلت آتيتك اذا جاء زيد عام في جميع زمان محي زيد وكذلك عندك مال يتناول جميع حوزتك) قلت قوله ان ذلك للعموم دعوى بغير حجة قال (وكذلك قوله تعالى ما عندكم ينفذ وما عند الله باق عام في جميع بقاعنا المشتملة على أموالنا) قلت العموم في الآية انما هو من جهة ما قال (وكذلك وراءك وأمامك الى قوله وكذلك بقية الجهات الست عامة في جميع مسمياتها) قلت كل ما قلته دعوى لم يأت عليها بحجة وجميع ما ادعاه عموما انما هو عموم الحقيقة لا عموم الاستفراق

العصيان لا يقع منه أصلا واما المساوي كقوله ^{وكان} في قدرة بضم المهملة بت أم سلمة أي هند لما بلغه تحدث النساء انه يريد أن ينكحها انها لو تسكن ربيتي في حجري ما حلت لي انها لابنة أخي من الرضاع رواه الشيخان حيث رتب عدم حلها على عدم كونها ربة المين بكونها ابنة أخي الرضاع المناسب هوله شرعا فيرتب أيضا في قصد المرتب على كونها ربة المفاد بل المناسب هوله شرعا كذا نسبهه للاول سواء مساواة حومة الماهرة لحرمة الرضاع والمعنى انها لا تحل لي أصلا لان بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له كونها ربة وكونها ابنة أخي من الرضاع واما بالاقرب كقولك فيمن عرض عليك نكاحها لو اتتت اخوة

واما

الرضاع لما حلت للنسب حيث رتب عدم حلها على عدم اخوتها من الرضاع المبين باخوتها من النسب المناسب هو لها شرعا فيترتب أيضا في صدك على اخوتها من الرضاع المقاد بلو المناسب هو لها شرعا لكن دون مناسبتها لاول لان حرمة الرضاع أدون من حرمة النسب والمعنى لا يحل لي أصلا لان بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمة أخوتها من النسب وأخوتها من الرضاع وقد أشار العلامة للسكري لهذه الاستعمالات الثلاثة بقوله مدلول لوربط وجود ثاني * بأول في سابق الأزمان مع اتقاء ذلك المقدم * حقا بلار يرب ولأنوهم أما الجواب ان يكن مناسبا * وليس غير شرطه مصاحبا

(٩٩)

فاحكم له بالنفي أيضا واعلم * بان كلا داخل في العموم أولم يكن مناسبا فواجب * من لب أولى ذاك حكم لازب وفي مناسبه اذ يفقد * مناسب سواء قد لا يوجد هذا جواب لو بتقسيم حصل *

ومتنع و واجب ومحمتم ومعظم المقصود فيما يجب * اثباته في كل حال يطلب مثاله نعم الذي لولم يخف * للماعصى الهه ولا اقترب ومعظم المقصود في المنتمع * بيان نفي شرطه الذي ادعى كاو يكون فيه ما شريك * لامتنعا فالواحد المليك أو ان ذاك النفي حقا أمرا * في عدم الذي يلي بلامرا كلوأتيته لكنت تكرم * كرامتي لمن قلاني تعمد وقد تخرج عن الشرطية فتكون وصلة للربط مع واو الحال في الجملة الخالية في نحو زيد ولو كثيرا به بخيل وتكون للتمنى والمصدرية في نحو ر بما بود الذين

وأما غير وشبه وسوى ومثل فانها لا تتعرف بالاضافة على ما نص عليه النجاة وما لا يتعرف بالاضافة كان وجود الاضافة فيه كعدمها فلذلك لم يعم بخلاف اين وحيث فان قلت لم نجد أحدا عد هذه الصيغ كلها من صيغ العموم في كتب الاصول وكتب النحو (قلت) كفاهم في التنبيه عليها قولهم اسم الجنس اذا أضيف عم اذا تقرر ان حيث وأين من صيغ العموم فيصير معنى أنت طالق حيث جلست مثل قوله أنت طالق في جميع البقاع أو في كل البقاع ومعلوم انه لو صرح بذلك للزمه طلاقة واحدة ويكون العموم ثابتا للظرف وكذلك ههنا فصح قول الدماء ان حيث وأين للعموم وان اللازم طلاقة واحدة ولا يتناقض ذلك ولا يتناقض

والحكم لا يلزم شموله للأفراد الا في الالفاظ الموضوعه للعموم الاستغراقى كما اذا قلت كل رجل فله درهم فان ذلك يقتضى ان كل واحد من الرجال يستحق درهمه وأما اذا قلت الرجل له درهم وارتد بالالف واللام العهد في الجنس ولم يرد به العهد في الشخص والاعموم الاستغراقى على من قال بذلك فلا يستحق كل واحد من الرجال درهمه ولكن يستحق الجنس كدروهما خاصة قال (وأما غير وسوى وشبه ومثل الى قوله بخلاف اين وحيث) قلت قوله فلذلك لم يعم اما ان يريد فلكون هذه الاضافة وجودها كعدمها أولكون هذه الالفاظ لا تتعرف بالاضافة أو لمجموع الامرين فان أراد الاول فليس بصحيح لان قول القائل اكرم حسان الوجوه يعم مع ان اضافته وجودها كعدمها وان اراد الثاني فليس بصحيح أيضا لان قول القائل كل رجل له درهم يعم مع ان لفظ كل لا يتعرف بهذه الاضافة وان أراد الثالث فليس بصحيح أيضا لانه لا معنى للمجموع الا كون هذه الاضافة وجودها كعدمها والمراد بان وجودها كعدمها كون المضاف لا يتعرف بها فالامر الى الثاني وقد تبين بطلانه قال (فان قلت لم نجد أحدا عد هذه الصيغ كلها من صيغ العموم في كتب الاصول وكتب النحو قلت كفاهم في التنبيه عليها قولهم اسم الجنس اذا أضيف عم) قلت لعل مرادهم اذا أضيف لغير الجمل وكان مما ينطلق على القليل والكثير مسماه كالمال ونحوه لا كالعبد ونحوه ومع ذلك في قولهم ذلك نظرو الاصح انه لا يعم مثل قول القائل عبيدى حر لا يصح فيه دعوى العموم وانما يصح ذلك في اضافة الجمع كقول القائل عبيدى احرار فلم يكن العموم فيه من جهة كونه اسم جنس اضيف وانما كان العموم لانه جمع أضيف والله أعلم قال (اذا تقرر ان حيث وأين من صيغ العموم الى قوله ولا يتناقض ذلك ولا يتناقض) قلت لم يتقرر ذلك ولو تقرر لكان معنى قول القائل حيث جلست فانت طالق أنت طالق في كل مكان جلست فيه فاذا جلست في اما كن عدة اقتضى اللفظ لزوم الطلاق في كل واحد واحد من تلك الاما كن أى عدد كانت غير ان الشرع قصر الطلاق على الثلاث وقطع العصمة بها فالزائد عليها لغو واذا لم يتقرر ذلك

كفر والواو اسما لغيره فاستعمالها استه اه بتوضيح من مختصر السعد على التلخيص وفي حاشية الشرع بينى على حواشى محلى جمع الجوامع قلا عن عبد الحكيم عن القاضي البيضاوى ان ما ذكر هو المشهور وهو يستلزم القول بالاشتراك بناء على انه لم يبلغ الامر في لفظي ان لولو الى حد ان يكون ما كثر فيه هو السابق منهما الى الفهم حتى يلزم ان يكون كل منهما حقيقة عرفية فيما كثر فيه ومجازا عرفيا فيما قل فيه بل كل منهما حقيقة لغوية وعرفية فيما كثر أو قل فيه والقول بالحقيقة أو المجاز بناء على انه بلغ الامر في لفظي الى الحد المذكور ولما كان الاصل ينفي كلامنا من الاشتراك والحقيقة والمجاز عدل المصنف يعنى القاضي البيضاوى عن المشهور وقال لومن

حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لاتفاء الثاني أى ان سائر حروف الشرط كما انها موضوعة لمجرد تعليق من غير دلالة على انتفاء وثبوت فكذلك كلمة لوم موضوعة لمجرد تعليق حصول أمر في الماضي بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الاول أو الثاني أو على استمرار الجزاء بل جميع هذه الامور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة وأشار بقوله وظاهرها الخ الى ترجيح قول الشيخ ابن الحاجب ان لو حرف يدل على امتناع تال يلزم لثبوت ثبوت تاليه أى في الماضي وتزييف (١٠٠)

المشهور من انها حرف امتناع لا امتناع يعنى انه لما كان لوم من حروف الشرط

ومعناها مجرد التعليق فاللازم لفهمها هو الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثاني وكون هذا القول لازماً لمفهومها لا يستلزم الارادة في جميع مواردنا فان الدلالة غير الارادة ووجه تزييف المشهور هو انه مع توفيقه على كون انتفاء الاول مأخوذاً في مدلول والمستلزم خلاف الاصل كما عرفت يرد عليه ان المستفاد من التعليق على أمر مفروض الحصول ابداء المانع من حصول المعلق في الماضي وانه لم يخرج من العدم الاصل الى حد الوجود وبقى على حاله لارتباط وجوده بأمر معدوم وأما ان انتفاءه بسبب لا تفتائه في الخارج فلا كيف والشرط النحوي فيكون مسبباً نحو لو كان العالم مضياً لكانت الشمس طالعة وقد يكون مضافاً نحو لو كان زيدا بالعمرو لكان عمرو ابناً له وقد

(القسم الرابع) الذي بقي من التقسيم في القاعدة وهو تعليق عام على مطلق فيكون معناه التزام جميع الطلاق في زمن فرد فهذا القسم الحكم فيه ان يلزم من ذلك للعموم ثلاث ويسقط ما عداها كما لو قال لها انت طالق طلقات لا نهاية لها في العددين دخلت الدار فقد صرح بالعموم مع الاطلاق في الزمان فيلزمه ثلاث تطبيقات ويسقط الباقي فهذا القسم موجود في اللغة بهذا اللفظ ونحوه من الالفاظ المركبة ولم أجده بلفظ مفرد كما هو في كل ما وأما الفرق بين كما ومتى ما وأينما وحيثما أن (٢) ما في الجميع زمانية فعنى قوله كما دخلت الدار فانت طالق كل زمان تدخلين الدار فانت طالق في ذلك الزمان فجعل جميع الأزمنة كل فرد منها ظرفاً لحصول طليقة فيتكرر الطلاق في تلك الظروف توفيقاً باللفظ ومقتضاه حتى يحصل في كل زمان طليقة امامتى ما فى للزمان المبهم للامعين حتى نص النحاة على منع قولنا متى تطلع الشمس فان زمن طلوع الشمس متعين فيمتنع السؤال عنه بجى بخلاف قولك متى تقدم زيد فان زمن قدم زيد مبهم واذا كان معناها الزمان المبهم وما أيضاً معناها الزمان فيصير معنى الكلام زمان زمان تدخلين الدار فانت طالق ومعلوم انه لو صرح بهذا السكان في معنى اعادة اللفظ وان لافرق بينه وبين قوله زمان تدخلين الدار أنت فيه طالق بخلاف قولك كما فانها تقتضى الاحاطة والشمول لجميع أفراد ما دخلت عليه والتكرار فيه كقولك كما ما كرمت زيدا أى كرامه يتكرر بتكرار كرامى وأما حينما وأينما فهو مكان أضيف الى زمان وتقديره مكان زمان دخولك الدار أنت طالق فيه ومعلوم انه لو

فكون كلام العلماء لم يتناف ولم يتناقض ليس لما ذكر بل لكون تلك الصيغ ليست للعموم والله أعلم قال (القسم الرابع) الذي بقي من التقسيم في القاعدة تعليق عام على مطلق فيكون معناه التزام جميع الطلاق في زمن فرد) قلت قوله فيكون معناه التزام جميع الطلاق في زمن فرد ان أراد ان ذلك مقتضى اللفظ فليس بصحيح لان ما يقتضى زماناً فرداً ليس بمطلق وإنما يلزم فيه الفرد لانه أقل الممكن لان لفظ الاطلاق يقتضيه وان أراد انه يلزم لانه أقل مقتضى اللفظ في ضرورة الوجود فذلك صحيح قال) فهذا القسم الحكم فيه ان يلزم من ذلك العموم الثلاث ويسقط ما عداها كما لو قال لها انت طالق طلقات لانها في العددين دخلت الدار الى قوله كما هو في كلها) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (وأما الفرق بين كما ومتى ما وأينما وحيثما الى آخر المسألة) قلت ما قاله من الفرق بين كما ومتى ما يلزم منه نقيض قوله قبل ان متى للعموم ويلزم من قوله ان مال الزمان انها في هذا الموضع اسم وما أرى ذلك قولاً لاحد من النحاة ثم بنى على ذلك ان حينما معناها ما كان زماناً وليس ذلك بصحيح وقوله ان بحثه ذلك هو البحث الكاشف عن هذه الحقائق ليس كما قال بل هو المخلط لهذه الحقائق وقوله فبذلك

٢ فيه حذف الفاء من جواب اما

يكون الشرط والجزاء معلولين لعل واحد نحو لو كان النهار موجودا لكان العالم مضياً نعم انتفاء الشرط الاصطلاحى هو الذى يقتضى انتفاء الشروط في الخارج ومن هذا ظهر جواب ما قاله السعدى من انه يدلك على انها مستعملة لافادة السببية الخارجية قول أبي العلاء ولودامت الدولت كانوا كغيرهم * رعايا ولكن ما هن دوام وقول الجاسى ولو طاردو حافر قبلها * لطارت ولكنه لم يطر لان استثناء المقدم لا ينتج وذلك لان اللازم مما ذكره ان لا يكون مستعملاً للاستدلال بانتفاء الاول على انتفاء الثاني ولا يلزم منه ان لا تكون مستعملة لمجرد التعليق لافادة ابداء المانع مع قيام

صرح

المقتضى كيف ولو كان معناها افادة سببية الاتقاء لا تتفاءل كذا الاستثناء كما واعداد بخلاف ما اذا كان معناها مجرد التعليل فانه يكون
 افادة وتأسيسا اه قلت وعلى هذا فالفرق ان لو مجرد التعليل في الماضي غالبا واما ان لمجرد التعليل في المستقبل غالبا فافهم وهنا وصلان
 (الوصل الاول) قد علمت ان الكثير في شرط ان وجزائه ان لا يتعلقان الا بمستقبل معدوم والقليل تعلقهما بماض على ما فيه
 وشرط لو وجزاؤه بالعكس وكذا سائر ادوات الشرط فليس الشرط والجزء مما يتعلق في لسان العرب الا بمستقبل معدوم كالامر
 والنهي والدعاء والوعد والوعيد والترجي والتمنى والاباحة بل عدم التعليل بغير (١٠١) المستقبل خاص في لسان العرب

بهذه الثمانية فلا يتصور
 واحد منها في ماض ولا
 حاضر وما أمر نابه في الصلاة
 على النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم ليس الا الصلاة
 المشبهة فانها التي وردت
 في قوله صلى الله تعالى عليه
 وسلم لما قيل له كيف نصلى
 عليك فقال قولوا اللهم
 صل على محمد وعلى آل محمد
 كما صليت على ابراهيم وعلى
 آل ابراهيم في العالمين انك
 جيد مجيد وقولنا اللهم صل
 دعاء فلا يتعلق الا بعطية لم
 تعط لرسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم معدومة
 والموجود الحاصل له عليه
 الصلاة والسلام قبل دعائنا
 لم يتعلق به طلب البتة لان
 طلب تحصيل الحاصل محال
 وذلك الموجود الحاصل
 مواهب بانية لرسول الله
 من خيري الدنيا والآخرة
 لم يدركها أحد من الانبياء
 ولم يصل اليها وما نطلبه له
 عليه الصلاة والسلام زيادة
 على ذلك فلو تخيلناه أقل

صرح بهذا لم يفهم منه التكرار بل تطلق في جميع ذلك المكان المطلقة واحدة فهذا هو البحث الكاشف
 عن هذه الحقائق والفرق بينها وبذلك يتضح الفقه فيها ﴿ المسألة السادسة ﴾ نص الاصحاب
 على ان الطلاق يتكرر في قوله كل امرأة أتزوجها من هذا البلد فهي طالق قالوا ان الطلاق يتكرر
 بتكرار النساء من ذلك البلد وان القائل كل امرأة أتزوجها فهي على كظهر أمي ان الكفارة لا تتكرر
 عليه وانه بزواج امرأة واحدة تنحل عينه مع تصرجه بالعموم في الصورتين وفي التهذيب ان
 تزوجتكن فانكن على كظهر أمي لا يتكرر الظهار ومن دخلت مسكن الدار فهي على كظهر أمي
 تتكرر الكفارة وكلمات تزوجت فالمرأة التي أتزوجها هي على كظهر أمي وكذلك أبتكن كما هما
 فهذه الفرع مشتركة في صيغ العموم مع اختلاف الاحكام فيحتاج الى سر الفرق بينها باعتبار القواعد
 * والجواب ان الطلاق حكم يثبت لافراد العموم كشيء القتل لجميع أفراد المشركين والحل لجميع
 أفراد البيوع وأما الظهار فالكفارة فيه للنطق بالكلام الزور عقوبة لقتاله فاذا قال كل امرأة أتزوجها
 فهي على كظهر أمي فقد كذب كذبة واحدة فتجب عليه كفارة واحدة ولا نظر الى العموم الذي هو
 متعلق القول الكذب كما لو قال والله ان كل انسان جاد فانها كذبة واحدة متعلقة بعموم أو قال والله
 ليس في الدار أحد من اخوتك فوجد الجميع فيها فاما ان تزوجه كفارة واحدة نظر الاتحاد الميم والحث
 فكذلك ههنا وأما تكرار الكفارة في كلما وقوله منكن وأبتكن فعلى خلاف القياس والقاعدة
 تقتضي ان لا تتكرر عليه الكفارة غير انه لما اشتهر لفظ الظهار في موجب الكفارة لوحظت الكفارة
 في مقصد المظاهر كانه حقيقة عرفية فيكون قد التزم تكررها في كلمة كما ما أشار بمن الى التبعض
 فكانه قال على الكفارة في كل بعض منكن وأي الافراد فيكون قد التزم الكفارة في كل فرد واما
 كل فهي ظاهرة في الاحاطة والشمول والكل في بعض أحوالها ألا ترى ان النبي اذا تقدم عليها كان
 معناها الكل فلو قلت ما قبضت كل المال لكان معنى كلامك انك لم تقبض الجميع بل بهضه وكذلك
 ما كل عدد زوج وما كل حيوان انسان نص النحاة على انك ناخذ للمجموع من حيث هو مجموع
 لا لكل واحد واحد بخلاف أي فانها للحكم على كل واحد واحد وهذه كلها تكلفات والفقه يقتضى

يتضح الفقه فيها قد تبين ان بذلك يشكل الفقه فيها اما يتضح فلا قال ﴿ المسألة السادسة نص
 الاصحاب على ان الطلاق يتكرر في قوله كل امرأة أتزوجها فهي طالق الى آخر المسئلة ﴾ قلت بنى
 جوابه على ما تقدم قبل من ان الظهار خبر وقد سبق القول في ان ذلك موضع احتمال ونظر وما ذكره
 فارق بين كل امرأة أتزوجها فهي على كظهر أمي وكلمات تزوجت فالمرأة التي أتزوجها على كظهر أمي

من المواهب الحاصلة لابراهيم بمقتضى قاعدة ان المشبه به أعظم من المشبه في وجه الشبه لم يلزم منه تفصيل ابراهيم عليه السلام على رسول
 الله صلى الله تعالى عليه وسلم ألا ترى ان الملك لو أعطى لرجل ألف دينار وأعطى الأخر مائة ثم طلبنا نحن من الملك ان يزيد صاحب الالف
 على الالف مثل ما أعطى صاحب المائة وأجاب الملك طلبنا لكان الحاصل مع صاحب الالف ألفا ومائة ومع صاحب المائة مائة لم يلزم على ذلك
 وان تخيل ان مائة صاحب المائة أعظم من مائة صاحب الالف بمقتضى قاعدة التشبيه اخلال ما بعطية صاحب الالف في ألفه بل المائة زيادة
 على ما وقع به التفضيل أولا فسقط ما أورده العز ابن عبد السلام على الحديث المذكور من ان قاعدة العرب تقتضى ان المشبه بالنبي

يكون اخفض رتبة منه وأعظم أحواله أن يكون مثله وههنا شبهنا عطية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعطية ابراهيم عليه السلام فان صلاة الله سبحانه وتعالى معناها الاحسان مجازا ما بالاستعارة او مرسل من باب التعبير بالمتعلق عن المتعلق للدعاء الذي هو حقيقة اللفظ لاستحالة ونحن نعلم أن احسان الله تعالى لنبيه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم من احسانه لابراهيم عليه السلام ونشبهه به يقتضى خلاف ذلك فواجه التشبيه ولا حاجة لجوابه عنه بان التشبيه وقع بين المجموعتين مجموع المعطى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولآله ومجموع المعطى لابراهيم عليه السلام (١٠٢)

عليه وسلم ليسوا بانبياء فالجموع المعطى لابراهيم عليه السلام يقسم عليه وعلى آله والمجموع المعطى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقسم عليه وعلى اله فتكون الاجزاء الحاصلة لآل ابراهيم عليه السلام أعظم من الاجزاء الحاصلة لآل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيكون الفاضل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم من الفاضل لابراهيم عليه السلام فيكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من ابراهيم وهو المطلوب نعم الصحيح أن الالفاظ الثمانية من الدعاء وماعه وان كانت لاتعلق في لسان العرب الا بالمستقبل الا أن ذلك لا يمنع كياتى في الفرق الرابع والستين عن ابن الشاط من تشبيه ما يتعلق به واحد منها بغير المستقبل ولكن مع ذلك فسؤال ابن عبد السلام المذكور ليس بلازم الورود على الحديث المذكور وذلك

عدم التكرار بناء على ان الكذب هو الموجب كما تقدم تقريره في فرق الانشاء والخبار في المسئلة السابعة **﴿** اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا قال مالك رحمه الله تنحل يمينه وقال الشافى رضى الله عنه يبقى التعليق حتى يترز وجهها بعد ثلثان وعلى مذهب مالك رحمه الله اشكالان * أحدهما انه يلزم وجود المشروط بدون شرطه وهو خلاف الاجماع * وثانيهما انه خصص المعلق بالطلاق للملوك مع ان لفظ التعليق لم يتقاض ذلك ولا سيما على قاعدته في صحة التعليق قبل الملك في ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا * والجواب عن الاول بناء على قاعدة وهي ان صاحب الشرع لما جعل للكف التعليق على دخول الدار جعل له حل ذلك التعليق بالتنجيز خاصة فاذا نجح بطلت شرطية الدخول للطلاق في غير مشروط فما وجد المشروط دون شرطه قط وعن الثاني ان لفظ التعليق يتقاضى التصرف في المملوك فقط لان طلاق المرأة انما يكون مما هي موثوقة فيه وانما هي موثوقة في عصمتها الحاضرة دون غيرها فان كان الطلاق خاصا بهذه العصمة فلم يتناول التعليق غيرها الا بدليل الاصل عدمه ثم يتأ كذلك بما يرد على لشافى رضى الله عنه من جهة انه يلزم ان يكون الزوج مالكا لست طلاقات ثلاثا منجزات وثلاثا معلقات والذي أجمع الناس عليه انه انما يملك ثلاثا فقط والاصل عدم ملكه لانه اذا أجمع الناس على وقوع المنجز تعين ابطال التعليق في المعلق حتى يقع في المعلق بعد شرط **﴿** المسئلة الثامنة **﴿** الشرط ينقسم الى ما يقع الادفعة كالتنية والى ما يقع الا متدرجا كالحول وقراءة السورة والى ما يقبل الامرين كاعطاء عشرة دراهم قال الامام غفر الدين في كتابه المحصول فان كان الشرط بوجود هذه الحقائق اعتبر من الاول والثالث اجتماع أجزاءه ووجودها في زمن واحد لا مكان ذلك واعتبر من الثاني وجود آخر أجزاءه لانه الممكن فبما وجد الحقيقة بجملة أجزاءها فذلك مستحيل وان كان الشرط عدم هذه الحقائق اعتبر من الجميع اول أزمة العدم لصدق العدم حينئذ على الجميع ويرد عليه سؤالان * الاول ان القائل ان اعطيتني عشرة دراهم فانت حولا فرق في العرف بين ان يعطيه مجموعة او درهما بدرهم والایمان محمولة على العرف فاشترطه اجتماع الجميع

لا يقوى وفي تلك المسائل كلها وفي الفرق بينها نظر * قال **﴿** المسئلة السابعة اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا قال مالك تنحل يمينه وقال الشافى يبقى التعليق حتى يترز وجهها بعد ثلثان وعلى مذهب مالك رحمه الله اشكالان الى آخر المسئلة **﴿** قلت ما قاله وما اختاره من الجواب صحيح والله أعلم قال **﴿** المسئلة الثامنة الشرط ينقسم الى ما يقع الادفعة كالتنية والى ما يقع الامتدرجا كالحول وقراءة السورة والى ما يقبل الامرين كلفظ عشرة دراهم الى آخر المسئلة **﴿** قلت ذكر قول غفر الدين وورد عليه سؤالين وهما واردان كما قال والله أعلم

لان هذا السؤال مبنى على مشابهة الفعل المطلوب للفعل المشبه به في التقدر والصفة بان يكون مراد الداعي بقوله اعطز يدا كما أعطيت عمرا سو بينهما في مقدار العطية وصفتها مع محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا وليس ذلك بلازم بل يحتمل أن يكون الداعي أراد سو بينهما في مطلق العطية من غير تعرض لفقد التسوية في مقدار العطية ولا في صفتها أو أراد سو بينهما في مقدار العطية وصفتها من غير محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا وعلى هذين الاحتمالين لا يصح ورود السؤال من أصله نعم بما يسأل عن موجب اختصاص ابراهيم عليه السلام بذلك فيقال موجه نسبة نينا **﴿** اليه بالبنوة والموافقة في معالم الله كما قاله ابن الشاط على تقدير ارادة الداعي الاحتمال الاول المبني عليه وورد السؤال لجواب ابن عبد السلام عنه بما ذكره مستدرك بان مقتضاه تعلق الطلب

في

بالموجود الحاصل له صلى الله تعالى عليه وسلم والحال أن طلب تحصيل الحاصل محال فافهم (الوصل الثاني) في أربع عشرة مسألة توضح القاعدتين
 * المسألة الاولى جعل الشرط جزاءه ماضيين في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان كنت فلتاه فقد علمته جار على القليل من تعلق
 ان بالماضي فلا يحتاج الآية الى ان يدعى اولان هذا القول وقع في زمن عيسى عليه السلام في الدليل ان سؤال الله تعالى كان في الدنيا
 فانه قد اخبر الله به حمدا صلى الله تعالى عليه وسلم بل نفى اذ قال الماضيين بقوله تعالى اذ قال الله يا عيسى بن مريم واننا ان سؤاله تعالى
 قبل ان يدعى ذلك عليه فيكون التقدير ان كان اذ قوله فانت تعلمه فهما مستقبلان لاماضيان أو يقال المشهور ان السؤال يكون يوم
 القيامة لكن عبر عنه بالماضي على حد قوله تعالى اني امر الله لان خبره تعالى الواقع (١٠٣) في المستقبل كالماضي في تحقق

الوقوع فيجب كما قال ابن
 السراج تأويل الشرط
 والجزاء فعلين مستقبلين
 تقديرهما ان يثبت في
 المستقبل اني فلتاه في الماضي
 يثبت انك تعلم ذلك وكل
 شيء تقرر في الماضي كان
 ثبوته في المستقبل معلوما
 فيحسن التعليق عليه
 (المسألة الثانية) لو في اللغة
 انما هي مجرد الابطاح خاصة وما
 توهموه فيها من أنها اذا
 دخلت على ثبوتين نحو لو
 جاءني زيد لا كرمته عادا
 نفين فاجاء زيد ولا كرم
 او على نفين نحو لو لم يستدن
 لم يطالب عاد اثبتين فقد
 استدان وطول او على نفى
 وثبوت نحو لو لم يؤمن اريق
 دمه اولو آمن لم يقتل كان
 النبي ثبوتيا والثبوت نفيافي
 الاول آمن ولم يرق دمه وفي
 الثاني لم يؤمن فقتل انما هو
 من قبيل مفهوم الشرط فان
 قيل به صح ذلك والا فلا
 فهي في قوله تعالى ولو ان ما
 في الارض من شجرة أقلام

في زمن واحد غير لازم بل يعد أهل العرف والعادة ان من أعطى كل يوم درهما فأعطى عشرة في عشرة
 أيام انه معط لعشرة وصدق ذلك أيضا لغة فان مسمى اعطائه العشرة أهم من كونه بصفة الاجتماع
 والافتراق * الثاني ان جعل عدمها شرطانارة يكون بل وتارة يكون بلها الموضوعين لنفي الماضي أو بما
 وليس الموضوعين لنفي الحال أو بلاولن الموضوعين لنفي المستقبل فنسلمه الاقتصار على مسمى العدم
 في الاربعة الاول اما لا ولن فقد نض سبويه وغيره على انها موضوعان لعموم نفي المستقبل وان لن
 أبلغ في عموم النفي للمستقبل فاذا قلنا لا يموت فيها ولا يحيى وقول الله تبارك وتعالى لن تراني علم في
 سلب الموت والحياة والرؤية في (٥) جميع أزمنة الاستقبال فان جعل المعلق للشرط عدما بصيغة
 لن أو لا كان الشرط استغراق العدم لجميع أزمنة العمر والزمان الذي عينه المعلق لا مطلق العدم في
 مطلق الزمان خلافا له فتخرج لا ولن عن دعواه مع ان لم تستعمل في العرف لذلك فاذا قال ان لم
 تقرأ سورة البقرة في هذه السنة فانت مذموم لا يفهم منه استيعاب العدم لجميع أجزاء السنة حتى لو
 قرأها في آخر السنة صدق حصول قراءتها ولم يكن الشرط متحققا * المسألة التاسعة * اتفق
 الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وجه الدليل منه
 في غاية الاشكال فان الآية ليست للتعليق وان المفتوحة ليست للتعليق فابق في الآية شيء يدل على التعليق
 مطابقتة ولا التزاما فكيف يصح الاستدلال بشيء لا يدل مطابقتة ولا التزاما وطول الايام يحاولون الاستدلال
 بهذه الآية ولا يكاد يتفطن لوجه الدليل منها وليس فيها الاستثناء وأن هي الناصبة للشرطية ولا يتفطن
 أيضا لهذا الاستثناء من أي شيء هو وما هو المستثنى منه فتأمل فهو في غاية الاشكال وهو الاصل في
 اشتراط المشيئة عند النطق بالافعال والحوادث ان تقول هذا استثناء من الاحوال والمستثنى منه حالة من
 الاحوال وهي محذوفة قبل ان الناصبة وعاملة فيها أعني الحال عاملة في ان الناصبة وتقديره ولا تقولن
 لشيء اني فاعل ذلك غدا في حالة من الاحوال المعلقة بان يشاء الله ثم حذف معلقا والباء من ان وهي
 تحذف معها كثيرا فيكون النهي المتقدم مع الاشارة قد حصرت (٦) القول في هذه الحال دون
 سائر الاحوال فتختص هذه الحال بالاباحة وغيرها بالتحريم وترك المحرم واجب وليس هناك شيء

قال * المسألة التاسعة اتفق الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
 غدا الا ان يشاء الله ووجه الدليل منه في غاية الاشكال الى آخر المسئلة * قلت ما قال فيها من لزوم تقدير
 محذوف به يصح المعنى المراد صحيح ومقاله في الفرع كذلك

(٥) هي مقالة المعتزلة (٦) الاولى حصر

والبحر يمد منه بعده سبعة اجرام فندت كلمات الله ان الله عز يزكيم وردت بمعناها اللغوية لطلق الر بط فلا تقتضي ان كلمات الله تعالى
 نددت فلا داعي (١) الى ما قالوه في الآية من التكلمات فافهم (المسئلة الثالثة) لافرق بين ان واذا في كونهما المطلق الر بط سواء كان مادخلا

(١) قوله الى ما قالوه في الآية الخ) منه ما في المعنى لابن هشام من ان عدم نفاذ الكلمات ليس معلابان ما في الارض من شجرة أقلام
 وما بعده بل بان صفاته سبحانه لانهاية لها وان الآية على حصوله يخف الله لم يعص في الر بط باعد التقيضين وانه لما فقدت المناسبة تفت العلية
 وذلك لان العقل يجزم بان الكلمات اذا لم تنفذ مع كثرة هذه الامور فلا تنفذ مع قلتها وعدم بعضها واولى اه ملخصا وفي حاشية الامير
 عليه وكون صفاته سبحانه لانهاية لها محل على حقيقته وقولهم كل ما وجد في الخارج متما في الحوادث ومن العجائب استشكل القاري

عليه مشكوكا فيه أو غير مشكوك غير أن ان ليست بظرف واذ ظرف فلذا يقال اذا غربت الشمس ولا يقال ان غربت ومن استعمال ان في المشكوك ان يكن الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وان يكن نصف الخمسة فالخمس زوج اذا المعنى متى فرض الواحد نصف العشرة أو نصف الخمسة كان اللازم على هذا الفرض المحال هذا اللازم المحال فان فرض المحال واقعا جائز فيجوز أن يلزمه المحال والتعليق على الفروض من قبيل التعليق على المشكوك فيه نحو ان دخلت الدار فانت حرا الفرض والتقدير ليس أمرا لازما في الواقع بل يجوز أن يقع وان لا يقع ومن استعمالها في غير المشكوك فيه قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وغير ذلك من التعليقات الواردة في (١٠٤) كتاب الله تعالى فلا حاجة الى دعوى أن كونهم يعبدون الله وكونهم في

ريب مما نزل الله تعالى على عبده ونحوهما شأنه أن يكون في العادة مشكوكا فيه بين الناس وكل ما شأنه ذلك بحسن تعليقه بان من قبل الله تعالى ومن قبل غيره سواء كان معلوما بالتكلم أو للسامع ولا يظهر ان ليس الامر كإلصاق عليه النحلة والاصوليون من ان لا يعلق عليها الا المشكوك فيه واذ يعلق عليها المشكوك والمعلوم (المسئلة الرابعة) قد تقدم في الوصل الاول ان ادوات الشرط كما تدخل على المستقبل تدخل على غير المستقبل بخلاف أنواع الطلب الثمانية وعليه فيصح تعليق صفات الله تعالى نحو علمه واراادته وان كان الله تعالى في الازل بكل شيء عليم وقد وكل شيء في الازل من جميع الموجودات الممكنات والمعدومات ويستحيل أن يتأخر شيء من ذلك عن الازل ولا داعي لتكافؤ الجواب عن مثل قوله تعالى انما

يترك به الحرام الا هذه الحال فتكون واجبة فهذا يدرك الوجوب واما ما يترك التعليق فهو قولنا معلقا فانه يدل على انه تعلق في تلك الحال كما اذا قال له لا تخرج الا ضاحكا فانه يقيد الامر بالضحك حالة الخروج وتظلم معلقا مع ان الباء المحذوفة وانجها بالتحليل على المشيئة من هذا الضيغة عند الوعد بالافعال فافهم ذلك فانه من المواضع العسيرة الفهم والتقدير فرغ من هذا التقدير لو قال لامرأته علفت طلاقك على دخول الدار طلقت بدخول الدار كما لو قال لها أنت طالق ان دخلت الدار ولو قال لها جعلت دخول الدار سببا لطلاقك لم تطلق بدخول الدار الا ان يريد بالجعل التعليق فان صاحب الشرع جعل له ان يجعل دخول الدار سببا لطلاق امرأته بطريق واحد وهو التعليق خاصة فان اراد نفيه بغير التعليق كما جعل صاحب الشرع الزوال سببا لوجوب الظهر والهلل سببا لوجوب الصوم فليس ذلك له فافهم ذلك (المسئلة العاشرة) فبيد كذا الشرط للتعليل دون التعليق وضابطه أمران المناسب وعدم اتفائه المشروط عند اتفائه فيعلم انه ليس بشرط مثاله قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون والشكر واجب مع العبادة ومع عدمها ومعنى الكلام انكم موصوفون بصفة تحت على الشكر وتبعث عليه وهي العبادة والتدليل فافعلوا ذلك فانه متيسر لوجود سببه عندكم ومنه قوله عليه الصلاة والسلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه معناه أن تصديق الوعد والوعيد في ذلك حاث عليه والافعال الكفار مخاطبون بفروع الشريعة على الصحيح فيؤمرون بالكرم الضيف مع عدم هذا الشرط وهو كثير في الكتاب والسنة ومنه قولك اطعني ان كنت ابني لست تشك في بنوته بل تنبهه على الصفة الباعثة على الطاعة (المسئلة الحادية عشر) قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقين فلا تخضعن بالقول قال جماعة من أرباب علم البيان وأهل التفسير ان الوقف عند قوله لستن كأحد من النساء قال (المسئلة العاشرة) قد يذكر الشرط للتعليل دون التعليق قال وضابطه أمران المناسب وعدم اتفائه المشروط عند اتفائه ليعلم انه ليس بشرط مثاله قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون الى آخرها) قلت ما قاله أيضا في هذه المسئلة صحيح قال (المسئلة الحادية عشر) قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقين فلا تخضعن بالقول الى آخرها) قلت ما ذكره من الوقف عند قوله لستن كأحد من النساء محتمل وليس باللازم ويحتمل ان يكون المراد تقضيلهن بشرط التقوى ويكون ما بعد ذلك ارشادا الى ما كان اليهم من فضل التقوى وهو الاسبق الى الفهم وما ذكره من ان ما اختره أهل البيان والتفسير أبلغ في مدحهن صحيح لو ان الآية وردت للمدح لكنهما ترد (٧ القليس اثبت التاء فيه وفيما بعده)

مرنا الشيء اذا أرنا ان تقول له كن فيكون واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفينا ان يشاء يهكم ويبدأ أيها الناس ويأت باخرين وان يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما أخذ منكم وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين فتنبه (المسئلة الخامسة) ادوات الشرط عند المناطقة والفقهاء على قسمين ما يفهم العموم فيقتضى تكرار المعلق عليه وما يفهم الاطلاق فلا يقتضى ذلك بل يقتصر من المعلق على فرد ولو تكرر المعلق عليه الا ان المناطقة اقتصر وافيها يفهم الاطلاق على عدم تناهي متعلقات الارادة بمعنى عدم وقوعها عند حد بانه لم يصح خلق أشياء بعد القيامة ولم يتنبه لتجدد افراد نعيم الجنان وقوله تعالى كلما ضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اه لفظ مؤنث عن

لو وان واذا جعلوا ماعدا ذلك مما يفهم العموم والفقهاء اقتصر وا فيما يفهم العموم على كمالها ومهما جعلوا ماعدا ذلك مما يفهم الاطلاق في الثاني على عقب قال ابن رشد اذا قال ان تزوجت فلانة فهي طالق فلا ترجع عليه العيب ان تزوجها ثانية ومتى متى ما عند مالك مثل ان الان يريد بهما معنى كمالها ومهما فتقتضي التكرار بمنزلة كمالها نظر ق اه وفي مجموع الامير وفي واحدة في واحدة او بما لا يقتضي التكرار كمتى ما واذا مالا كلها وكرر واحدة وهل كذلك طالق ابد أو ثلاث خلاف اه وفي ضوء الشموع قوله كمتى ما تمثيل بالتوهم الاخفي فان المناطقة جعلوا هاسورا كليا في الشرطيات مثل كمالها ولكن روعي هنا العرف من ارادة (١٠٥) القور يه بمعنى متى ما دخلت فانت

طالق انها تطلق بمجرد دخولها فلا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول الا ان ينوي ذلك واما ان فعدم اقتضاها التكرار ظاهر اه هذا اذا كان المعلق عليه غير طلاق كالدخول في المثال اما اذا كان طلاقا كمتى ما واذا ماطلقتك فانت طالق اومتى ما واذا ما وقع عليك طلاق فانت طالق وطلقها واحدة في كون متى ما واذا ما من أدوات التكرار ككلها فيقع عليه الطلاق الثلاث في هذه

ويبدأ بالشرط ويكون جوابه مابعدده وهو قوله فلا تخضعن بالقول دون ما قبله بل حكم الله تعالى بتفضيلهن على النساء مطلقا من غير شرط وهو ابلغ في مدحهن ويكون جواب الشرط مابعدده ويستقيم اللفظ والمعنى ﴿ المسألة الثانية عشر ﴾ يجوز حذف جواب الشرط ان كان في الكلام ما يدل عليه فيجعل الدليل نفس الجواب وليس هو الجواب كقوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت رسول من قبلك فان تكذيب من قبله لا يتوقف على هذا الشرط بل سبق وتقدم وتقدير الجواب وان يكذبوك فتسل فقد كذبت رسول من قبلك فتكذيب من قبله دليل على تسايته وسبب تسليته قائم مقامه والا فالماضي لا يعلق على المستقبل وظائره كثيرة في كتاب الله تعالى ﴿ المسألة الثالثة عشر ﴾ جرت عادة الفقهاء والاصوليين بحمل العموم على عمومه دون سببه وهو المشهور في المسألة فيستدلون ابدأ بظاهر العموم وان كان في غير مورد السبب وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول يجب ان يستثنى من ذلك ما اذا كان السبب شرطا نحو قوله ان تكونوا صالحين فانه كان لا واين غفورا فالوايون علم في كل اواب ماضيا وحاضرا او مستقبلا قال رحمه الله فيجب في هذا العموم ان يتخصه من بنالان القاعدة الشرعية ان صلاحنا لا يكون سببا للغفرة في حق غيرنا من الامم ومن تأمل القواعد قطع بذلك فيتمين ان يكون التقدير ان تكونوا صالحين فانه كان لا واين منكم غفورا ﴿ المسألة الرابعة عشر ﴾ جرت عادة الفقهاء في الكفارات هل هي على التخخير او على الترتيب ان يقولوا اذا ورد النص

الصور كما وقع عليه في صورتي كلما طلقتك أو وقع عليك طلاق فانت طالق وطلقها واحدة لان الثانية لزمته بالتعليق على الاولى التي هي فعله حقيقة فصارت الثانية فعله التزاما لان فاعل السبب وهو الاولى فاعل المسبب وهو الثانية فكأنه طلقها اثنتين أي فتقع الثالثة بمقتضى ارادة التكرار اوليست من أدوات التكرار كان فيلزمه

لذلك والله أعلم قال (المسألة الثانية عشر) يجوز حذف جواب الشرط اذا كان في الكلام ما يدل عليه الى آخرها) قلت ما قاله من جواز حذف جواب الشرط اذا دل عليه الدليل صحيح اذا لم يصح ان يكون الجواب فيما بعده من الكلام المنطوق به فان الحذف في الكتاب العزيز لا يدعي الا ضرورة وما قاله من ان الماضي لا يعلق على المستقبل صحيح وهو الموجب لتقدير المحذوف والله أعلم قال (المسألة الثالثة عشر) جرت عادة الفقهاء والاصوليين بحمل العموم على عمومه دون سببه وهو المشهور في المسألة فيستدلون ابدأ بظاهر العموم وان كان في غير مورد السبب وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول يجب ان يستثنى من ذلك ما اذا كان السبب شرطا الى آخرها) قلت لا يجب ذلك وما مثل به من قوله تعالى ان تكونوا صالحين فانه كان لا واين غفورا لا دليل له فيه بل هو على تقدير محذوف كما سبق في المسألة قبلها نحو ان تكونوا صالحين فابشر وافانه كان لا واين غفورا وكان هنا للاستمرار فانه امدح وهذا الموضوع موضع تمدح والله أعلم قال (المسألة الرابعة عشر) جرت عادة الفقهاء في الكفارات هل هي على التخخير او على الترتيب ان يقولوا اذا ورد النص

(١٤ - الفروق - ل)
 ففهما طلبتان واما الثالثة فلا تزمه كما ان من قال ان طلقتك فانت طالق يلزمه طلبتان لانه لا يتكرر قولان الاول اقتصر عليه العلامة خليل في مختصره حيث قال عاطفا على ما يلزم فيه الثلاث أو كلما اومتى ما واذا ماطلقتك أو وقع عليك طلاق فانت طالق وطلقها واحدة اه والثاني اعتمده العلامة الشيخ على العدوي في حاشيته على الخرشبي ثم قال والمعلق عليه هنا طلاق وما تقدم من قوله اومتى ما فعلت وكرر فالمعلق عليه غير طلاق فلا ينافي هذا ما قالوه أي من ان متى متى ما عند مالك مثل ان مع ان المنطوقين على ان لو واذا الا همال ومتى من أسوار الكلى اه فتحصل من هذا ان أدوات الشرط تندفعها ثنا

على ثلاثة أقسام الأول ما يفهم العموم مطلقا كان كان المعلق عليه طلاقا وغيره وهو كصاومهما الثاني ما يفهم الاطلاق مطلقا كان المعلق عليه طلاقا وغيره وهو ان اذا ولو الثالث ما يفهم الاطلاق اتفاقا اذا كان المعلق عليه غير اطلاق مراعاة للعرف من ارادة الفورية لا المعنى اللغوي من ارادة العموم ويفهم العموم مراعاة للمعنى اللغوي أو الاطلاق مراعاة للعرف من ارادة الفورية على الخلاف اذا كان المعلق عليه طلاقا وهو الباقي كتحتي ومتى ما قلت وعلى هذا لا يتجه على نص القاضي عبد الوهاب وغيره من العلماء على ان حيث وأين من صيغ العموم اه ما قبل من ان (١٥٦) مقتضى نصهم على العموم للتكرير فيلزم اذا قل لها حيث وجدتك أو أين

وجدتك فانت طالق فوجدتها طقت ثم وجدها في غدها امرارا ان تطلق عليه ثلاثا تحقيا للعموم وللفرق بين المطلق والعام واذا لم يترب عليه مقتضاه من التكرار وقيل لا يلزم قائل ذلك الاطقة واحدة فكيف يقضى به أو يستدل على تحققه بأن ظواهر للنصوص دالة عليه مثل قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لا يفهم منه الا الامر بقتلهم في جميع البقاع وقوله تعالى حيث تقتلتموهم لا يفهم منه الا ذلك وقوله تعالى أينما تكونوا يدرككم الموت معناه علمه تعالى محيط بالخلائق في أي بقعة كانوا ونظائر ذلك كثيرة في الكتاب العزيز والسنة وكلام العرب واذا كان لا يفهم من هذه الصيغ الا العموم دل ذلك على وضعها له ونحن لا نقضى بالشيء الا اذا ظهر أثره ألا ترى ان

بصيغة أو فهي على التخيير كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة وان كان النص بصيغة من الشرطية فهي على الترتيب كقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولا تكاد تجد فقها ينازع في هذا وهو غير صحيح وبيانه ان مقتضى ما ذكره ان يكون قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراة ان لا تجوز شهادة رجل وامراة ان الاعند عدم الرجلين وقد أجمعت الامة على جوازه عند وجود الرجلين وان عدمهما ليس شرطا فاستفيد من هذه الآية سؤالين عظيمين أحدهما أن الصيغة لا تقتضى الترتيب وثانيهما أنه لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط وهو خلاف الاجماع وهو هنا كذلك وكذلك قولنا ان لم يكن العددز وجافه وفردوان لم يكن فردا فهو زوج مع أنه لا يتوقف العدد والزوج على عدم الفرد والالفرد على عدم الزوج بل هو واجب الثبوت في نفسه وجد الآخر أم لا واذا اتى الشرط وهو قولنا ان لم يكن العددز وجا كانت الخمسة فردا قطعافان وجود الزوجية في العدد لا ينافي الفردية فيه ووجود الفردية فيه لا ينافي الزوجية فيه فعدم هذا الشرط لا أثر له البتة في عدم هذا المشروط وكقولنا ان لم يكن هذا جادا فهو امانات أو حيوان ان لم يكن هذا الحيوان ناطقا فهو بهم مع أن البهم في نفسه لا يتوقف على عدم الناطق بل اذا فرض الناطق ناطقا كان البهم بهما بالضرورة وبهذا يعلم ان نظائره كثيرة جدا ولا ترتيب فيها لم يلزم فيها من عدم الشرط عدم المشروط بل المشروط حق في نفسه ووقع سواء وجد هذا الشرط أم لا فان قلت عدم الزوجية عن العدد شرط في ثبوت الفردية له فلو كان زوجا لم تثبت له الفردية فقد لزمت من عدم الشرط عدم المشروط وكذلك بقية النظائر قلت ليس مراد الناس من هذه الاطلاقات اثبات شرطية عدم الزوجية في الفردية بل الزوج زوج في نفسه لذاته من غير شرط وكذلك الفرد

بصيغة أو فهي على التخيير كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة وان كان النص بصيغة من الشرطية فهي على الترتيب كقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولا تجد فقها ينازع في هذا وهو غير صحيح كما ذكر لان هذه للصيغة تأتي لغرض الترتيب كما مثل وما قاله من انه لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط ان أراد الشرط المعنوي فذلك باطل وهذا الشرط هو الذي يعني الفقهاء انه يلزم من عدمه عدم مشروطه وان أراد الشرط اللغوي فهو الذي لا يلزم من عدمه عدم المشروط أي أن هذا اللفظ وان سمي في اصطلاح أهل اللغة والنحو شرطا لا يلزم من ذلك أن يكون شرطا معنويا فيلزم من عدمه عدم مشروطه بل يأتي الشرط اللغوي لغبر ذلك القصد والله أعلم

العموم في قول القائل كلما دخلت الدار فانت طالق انما قضينا به عند ظهور أثره من تكرار الطلاق ولا بتكرار المعلق عليه فاذا انكر ردخوطا في غدها طقت عليه ثلاثا وكذا انما قضينا به في قوله من دخل دارى فله درهم عند ظهور أثره فان كل من دخل يستحق ومن حرم استحق مانعه الذم فلو قضينا به عند عدم ظهور أثره كما هنا لزم اتحاد أحكام المطلقات والعمومات وكان القول بالعموم في أحدها اطلاق في الآخر تحكما محضا والتحكم المحض لا عبرة به والعلماء براء من ذلك ولا حاجة للجواب عنه بما حاصله ان العموم في حيث وأين مثل العموم في نحو أنت طالق أبداني كونه ثابتا للظرف لا للظرف فكما ان معنى انت طالق أبدا انت طالق

في كل أو جميع الأزمنة كذلك معنى أنت طالق حيث أو أين جلست أنت طالق في كل أو جميع البقاع لأمرين الأول أن أين وحيث كل واحد منهما اسم جنس لا مكان ملازم للاضافة والقاعدة أن اسم الجنس إذا أضيف عم الثاني أن صيغ العموم إنما تم فيما أضيفت إليه خاصة وكما أنه لو قال أنت طالق أبدا يلزمه طلاقة واحدة على المذهب كما يدل عليه كلام ابن العربي في الأحكام بل يفيدانه قول جميع الفقهاء كما استقف على نفيه كذلك لو قال أنت طالق حيث أو أين جاست يلزمه طلاقة واحدة فصح قول العلماء أن حيث وأين للعموم وإن اللازم طلاقة واحدة ولا يفتنى ذلك ولا يتناقض على أن في هذا الجواب نظر من وجوه أحدها (١٠٧) إن أنت طالق أبدا وإن سلم أن معناه

أنت طالق في جميع أوكل الأزمنة إلا أن لا نسلم أن قول القائل أنت طالق في جميع أوكل الأيام من صيغ للعموم فإن كل إذا أضيفت إلى المعرفة لا تكون للعموم وإنما تكون في معنى جميع وجميع لا تضاف إلا إلى المعرفة فلا يقال جميع رجل في معنى كل رجل لجميع الأيام وكل الأيام ليسا من ألفاظ العموم وإنما لفظ العموم أن يقول أنت طالق كل يوم أو كل يوم أنت فيه طالق فن هنا قال ابن العربي في الأحكام عند قوله تعالى لا تقم فيه أبدا قوله أبدا ظرف زمان مبهم للعموم له ولكنه إذا اتصل بالتهى أفاد العموم فإنه نكرة في سياق التهى وكأنه قال لا تقم فيه في وقت من الاوقات وقد قال الفقهاء لو قال رجل لامرأته أنت طالق أبدا طلقت طلاقة واحدة اه نقله الرهوني عنه في حاشيته على حواشي عقب

ولا تقول يشترط في كون العشرة زوجا عدم الفردية عنها فانها لا تقبل الفردية أيضا وكيف تتوهم الشرطية والمعتز في موطن العقل قاطع وجازم بثبوت ذلك المعنى في نفسه وجوبا ذاتيا وإنما يقصد العقلاء في ذلك الموطن الذي يقبل التقيض بل مقصود الناس في هذه المواطن والموارد بيان انحصار تلك المادة في المذكور فانت تقول إذا اتى الفرد بقى العدد محصورا في الزوج وإذا اتى الزوج بمعنى أن لم يكن الواقع من العدد ماهوز وج تعين أن يكون الواقع ماهو فرد ولاجل ذلك لا يقولون ذلك إلا في المواطن التي يصح فيها الحصر فلا يقولون إن لم يكن إنسانا فهو فرس لعدم انحصار الباقى من الحيوان بعد الإنسان في الفرس ولو كان المقصود ما ذكرتموه من الشرطية لكان الكلام صحيحا فان عدم الإنسانية شرط في الفرسية لتعذر اجتماعهما بل لما كان المقصود بيان الحصر بطل الكلام لعدم الحصر في المذكور فتأمل هذا الموضوع فهو صعب دقيق رعى على هذا يكون المراد في الآية انحصار الحججة التامة من الشهادة بعد الرجلين في الرجل والمرأتين فإنه لا حجة تامة من الشهادة في الشريعة إلا الرجلين (٢) والرجل والمرأتين هذا هو المجمع عليه وأما شهادة الصبيان وشهادة أربع نسوة عند الشافعي وشهادة المرأتين وحدهما فيما ينفردان فيه كالولادة فهذه الآية حجة على بطلانها لالتها على الحصر في الرجل والمرأتين إلا أن يقال إن الآية إنما سيقت في اثبات الديون والاموال لا الأبدان وجميع هذه الصور في أحكام الأبدان فالحصر حق في الاموال ولم يخالفه أحد ولا تدل على بطلان هذه الصور وأما الشاهد واليمين والتكول وغير ذلك فلم تكمل فيه الحججة من الشهادة بل لأشهادة فيه البتة كاليمين والتكول أو بعضه شهادة فقط كالشاهد واليمين فلا توجد حجة تامة مجمع عليها إلا بتينك الحججتين فإذا فرض عدم أحدهما تعين الحصر في الأخرى وإذا وضع لك أن الشرط كما يستعمل في الترتيب فكذلك يستعمل في اثبات الحصر والكل حقيقة لغوية فيكون التعليق أعم من الدلالة على الترتيب والدال على الأعم غير دال على الأخص كالحيوان لا يدل على الإنسان والإنسان لا يدل على الرجل والرجل لا يدل على المؤمن فلا يستقيم الاستدلال بصيغة التعليق التي هي أعم من الترتيب على الترتيب بل لا بد من قرائن أخرى وضامم أضاف لصيغة التعليق حتى تفيد الترتيب وان ضابط ما يتوقف فيه المشروط على الشرط الذي لا يراد به الحصر إنما هي أن يذهب الحصر فلا يفهم هذا الموضوع فهو من نقائس العلم وجوهه ودقيق المباحث وفيه التنبيه على أنه لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط وإن استدلال الفقهاء به على الترتيب لا يصح كما أوضح لك بيانه والله أعلم

(٢) نصبه آت على خلاف المختار

نعم في العطار على محلي جمع الجوامع بعد أن نقل نظير صاحب جمع الجوامع في شرح المنهاج على عدم جميع من صيغ العموم بقوله لأدري كيف يستفاد العموم من لفظة جميع فانها لا تضاف إلا إلى المعرفة تقول جميع القوم وجميع قومك ولا تقول جميع قوم ومع التعريف باللام أو الأضافة يكون التعميم مستفادا منهما إلا من لفظة جميع اه قال مانصه وأوجب بأن العموم من جميع إذا قدرت اللام في المضاف إليه للجنس لا للاستفراق أو كان المضاف إليه معرفة بالاضافة نحو جميع غلام زيد إذ العموم أجزاءه من جميع لأم نعرف غلام بالاضافة على أن النظر منقوض بنحو جميع زيد حسن إذ المضاف إليه معرفة ولا عموم فيه اه فتأمل * ثانيها أن لا نسلم أن القاعدة أن اسم الجنس

إذا أضيفت عم وإنما القاعدة ان الجمع اذا أضيف عم فقول القائل عبيدي أحوار لم يكن العموم فيه من جهة كونه اسم جنس أضيف وإنما كان العموم لانه جمع أضيف على اننا لو سلمنا ان القاعدة ماذ كررنا نسلمه على اطلاقه بل مرادهم اذا أضيف لغير الجمل وكان مما ينطلق مسماه على التقليل والكثير كما سلم في قوله عليه الصلاة والسلام هو الطهور وماؤه الحل ميتته * ثالثها ان كون صيغ العموم انما تم فيها أضيفت اليه وان كان صحيحا لاحتجته فيه على مراده بوجه بلر بما اقتضى خلافه وذلك ان مراده التسوية بين أنت طالق حيث أو ابن جلست وانت طالق أبداني كون العموم (١٠٨) فهما ثابتا للظرف الذي هو البقاع والازمنة وهذا يقتضى عدمها وان العموم

في الأول في المظروف وهو الجاوس لانه هو المضاف اليه لافي الظرف كما هو في الثاني فافهم والله أعلم
 (المسئلة السادسة) السرفي فترق أصحابنا بين قوله في الطلاق كل امرأة أتزوجها فهي طالق قالوا لا يلزمه شيء للصيق بالتعميم أو كل امرأة أتزوجها من هذه البلد فهي طالق قالوا ان الطلاق يتكرر بتكرر النساء من ذلك البلد بين قوله في الظاهر كل امرأة أتزوجها فهي على كظهر أمي قالوا لا يلغى التعميم هنا وإنما يلزمه كفارة واحدة في أول من يتزوجها مع نصره بالعموم في البابين هو كافي عقب واخر شي وغيرهما ان الظاهر له فيه مخرج بالكفارة أي خروج بالكفارة أو مخرج مصور بالكفارة ينفى عنه ضيق التعميم بخلاف الطلاق وان الظاهر كالمبين بالله فكفارة بين واحدة

الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب *

في ان الشرط لا يجوز تأخير النطق به في الزمان ويجوز في الاستثناء ذلك على قول وان الاستثناء لا يجوز في الشريعة ولا في لسان العرب ان يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه نحوه عندى عشرة الا عشرة بالاجماع ويجوز ان يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالاجماع كقوله ان تن طواقي ان دخلتن الدار فلا تدنني واحدمنهن فيبطل جميع الطلاق فيهن واكرم بني تميم ان أطاعوا الله وان جاءوك فلا يجي أحد فيبطل جميع الامر بسبب هذا الشرط ولولا هذا الشرط لعم الحكم الجميع فقد باين الشرط الاستثناء في هذه الاحكام ويعم جميع الجمل المنطوق بها بخلاف الاستثناء على قول فانه يحمل على الجملة الاخيرة على قول نحو أكرم بني تميم وأكرم القوم واخلع عليهم فقد باين الشرط الاستثناء في هذه الاحكام والفرق بين اشترأ كهماني ان كل واحد منهما افضلة في الكلام ويتم الكلام دونه فينبغي ان يمنع ابطال جملة الحكم فيهما تحقيقا لمقتضى اللغة أو يجوز فيهما تسوية بين البابين لكن الفرق ان الاستثناء يخرج من الكلام ما ليس بمراد عما هو مراد فهمه من غير المراد ولعله لو بقي مع المراد لم يتخل الحكم

قال شهاب الدين (الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب في ان الشرط لا يجوز تأخير النطق به في الزمان ويجوز ذلك في الاستثناء على قول وان الاستثناء لا يجوز ان يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه نحوه عندى عشرة الا عشرة بالاجماع ويجوز ان يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالاجماع كقوله ان تن طواقي ان دخلتن الدار فلا تدنني واحدمنهن الى آخر ما قاله في هذا الفرق) قلت انما نظير عدم النطق بالاستثناء عدم النطق بالشرط ولا شك انه اذا لم ينطق بالاستثناءات مقصد واذا لم ينطق بالشرط فمقصد وقوله انما اشتر كافي ان كل واحد منهما افضلة لاحجة فيه وليس كون واحد منهما فضلة يوجب الاستثناء عنهما وما قاله من ان الشرط اذا لم يقع بطل جميع الشرط هي حقيقة الشرط وما قاله من ان الشرط اللغوي سبب والسبب لا بد ان يكون مناسباً وما هو كذلك فشاءه تعجيل النطق به يقال له وكذلك الاستثناء فيلزم ان يكون شأنه التعجيل ثم انه لو قال قائل اعطى بني تميم عند تمام هذه السنة وفي نفسه ان أطاعوا ثم لم ينطق به الا عند رأس السنة عند الحاجة اليه لم يفت بذلك مقصد وكذلك في الاستثناء اعطى بني تميم عند تمام السنة وفي نفسه الا يزيدا ثم لم ينطق به الا عند رأس السنة لم يفت مقصد وتكون صورة النطق بالشرط عند تمام السنة بان يقول مثل ما أمرتكم به من اعطاء بني تميم عند رأس السنة انما ذلك بشرط أن يطيعوا وصورة النطق بالاستثناء ان يقول مثلا ما أمرتكم به من اعطاء بني تميم انما ذلك على ان تدع منهم زيدا وبالجملة كلامه في هذا الفرق ليس بالجيد والله أعلم

كفارة عن جميع الايمان المتعددة ضمنا لان قوله المذكور في قوة فلانة كظهر أمي فلانة كظهر أمي وأما وهكذا فلا تعطى حكم الصريحة كما ان كفارة بين واحدة على جميع النساء كفارة عن الجميع فافهم وقيل سر الفرق هو ان الطلاق حكم مثبت لافراد العموم كمشيوت القتل لجمع أفراد المشركين والحل لجمع أفراد البيعة وأما الظاهر فالكفارة فيه لانطق بالكلام الزور وعقوبة لغائله فاذا قال كل امرأة أتزوجها فهي على كظهر أمي فقد كذب كذبة واحدة فتجب عليه كفارة واحدة ولا نظر للعموم الذي هو متعلق بقول الكذب فكما لا يلزمه الا كفارة واحدة اذا قال والله ان كل انسان جاد فانها كذبة واحدة متعلقة بعموم أو قال والله ليس في الدار

أحد من أخوتك فوجد الجميع فيها الاتحاد الميم والحث كذلك ههنا اه وهو مبني على ما تقدم قبل من أن الظاهر خبر
 موضع احتمال ونظر كما التنبيه عليه والسر في تفرقة ابن المواز بين كل امرأة أتزوجها فهي على كظهر أمي وبين من تزوجته
 فهي على كظهر أمي وكذا أي حيث قال بعدم تعدد الكفارة في كل وتعددها في من وكذا أي مع أنه لا فرق بينهما في المعنى هو
 البناني قال ابن عرفة قال عياض الفرقان أصل وضع من وأي للأحد فعرض لها العموم فعمت الأحاد من حيث أنها آحاد وأصل وضع
 كل للاستغراق فكانت كالميم على فعل أشياء بحيث بفعل أحدها حاصل (١٥٩) كلام عياض ان من وايا لكل فرد فرد

لا بقيد الجمعية وادلول كل
 كذلك بقيد الجمعية منضما
 الى التحث بالاقبل اه
 فلا دلالة لمن وأي الاعلى
 معنى الكلية بخلاف كل
 فان فيها معنى الكلية ومعنى
 الكل المجموعي فلذا وقع
 خلاف الاصحاب في قوله
 لسانه كل من دخلت الدار
 فهي على كظهر أمي وقوله
 لسان اجنبيات كل امرأة
 أتزوجها فهي على كظهر
 أمي أو كذا تزوجت فالتى
 أتزوجها على كظهر أمي هل
 تعدد الكفارة في كل من
 المستلثين نظر المعنى الكلية
 أو لا تعدد نظر المعنى الكل
 المجموعي قال البناني وما
 ذكره خليل من عدم
 التعدد في كل امرأة مثله في
 المدونة وما ذكره من
 التعدد في كل من دخلت
 قال الباجي هو ظاهر
 المذهب نقله في التوضيح
 نعم قد قيل في كل من
 المستلثين مثل ما درج عليه
 في الاخرى فكان من حقه

وأما الشروط اللغوية فهي أسباب كما تقدم بيانه والسبب متضمن لمقصد المتكلم وهو المصلحة التي لاجلها
 نصب شرط أو جعل علمه موثرا في المدم فاذا كان متضمنا لمقصد المتكلم والمقاصد (٢) شأنها تعجيل اللطق
 وشأنها ان تم جميع الجمل كثيرا لمصلحة ذلك المقصد بخلاف الاستثناء اذ لم يعجل به لم يفت به مقصد بل
 حصل ما ليس بمقصد وذلك فرق عظيم وأما ابطال جميع الكلام بالشرط فلان الابطال حالة النطق
 به غير معلوم فقد يقع الشرط في الجميع فلا يبطل من الكلام شيء وقد يفوت الشرط في الجميع فيبطل
 الجميع وقد يفوت في البعض فيبطل البعض دون البعض فهذه الاقسام كما احتمت حالة النطق ولم يتعين
 منها الابطال لالكل ولا للبعض بخلاف الاستثناء الوارد على جميع الكلام بعد الناطق به نادما مقدا
 على الهدر من القول وما لا فائدة فيه ولا يقول أحد ذلك في الشرط لعدم تعيينه وهذا فرق عظيم بينهما
 في الابطال وعدمه فظهر الفرق بينهما في الثلاثة الاحكام الجائزة في الشرط المتمتعة في الاستثناء
 لغة وشرعا

الفرق السادس بين قاعدتي توقف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه * فنقول الحكم
 اذا ورد مع وصفين ومنع صاحب الشرع من الحكم بدونهما باى طريق يعلم ان أحدهما سبب والآخر
 شرط مع اشتراكهما في التوقف عليهما واتقاء الحكم عند اتقاء كل واحد منهما كوجوب الزكاة عند
 النصاب والحول فلم قلتم ان النصاب سبب والحول شرط ولم لاعكستم أو سويتم * والجواب ان
 الفرق بينهما يعلم بان الشرط مناسب في غيره والسبب مناسب في ذاته فان النصاب مشتمل على الغنى
 ونعمة الملك في نفسه والحول ليس كذلك بل مكمل لنعمة الملك بالتمكّن من التنمية في جميع
 الحول ونسب ذلك بقاعدة وهي ان الشرع اذا رتب الحكم عقيب أو صاف فان كانت كلها مناسبة
 في ذاتها قلنا الجميع علة ولا تجعل بعضها شرطا كورود القصاص مع القتل العمد والعدوان المجموع علة
 وسبب لان الجميع مناسب في ذاته وان كان البعض مناسب في ذاته دون البعض قلنا المناسب في ذاته
 هو السبب والمناسب في غيره هو الشرط كما تقدم مثاله فهذا ضابط الشرط والسبب والفرق بينهما ما تحرره
 الفرق السابع بين قاعدتي أجزاء العلة والعلل المجتمعة * اذا ورد الحكم عقيب أو صاف بم
 يعلم انها أجزاء علة أو انها علة مجتمعة وأي فرق بينهما * والجواب ان الحكم اذا ثبت عقيب أو صاف
 ينظر ان كان صاحب الشرع رتب ذلك الحكم مع كل وصف منها اذا انفرد قلنا هي علة مجتمعة
 قال الفرق السادس قلت ما قاله فيه وفي الفرق السابع والثامن والتاسع والعاشر صحيح واضح والله أعلم

(٢) لعله بالفاء ليكون جواب اذا

ان يحكى الخلاف في الفرعين معا أو يقتصر على التعدد فيهما أو عدمه فيهما والافصلاهما مشكل انظر التوضيح اه وقال عقب وما
 نقله عج عن ق حيث قال لا تعدد عليه الكفارة اذا قال كل امرأة أتزوجها فهي على كظهر أمي وانما يلزمه كفارة واحدة في أول
 من يتزوجها ولذا قال زوجته كل من أتزوجها عليك فهي على كظهر أمي فانه لا يلزمه الا كفارة واحدة بتزوج واحدة على المعتمد كما
 يفيد ق اه هو المعتمد لما نقله عن الجلاب وأي الحسن من أنه اذا قال كذا تزوجت فالتى أتزوجها على كظهر أمي فانه يلزمه في كل
 من يتزوجها كفارة بخلاف قوله كل امرأة أتزوجها فالتى اه وقد قال عقب اذا قال لسان اجنبيات ان تزوجت من فالتى على

كظهر أمي قتر وجهن في عقد أو عقود لم يلزمه غير كفارة واحدة فان تزوج واحدة لزمته ولا يقر بها حتى يكفر فان كفر ثم تزوج البواني فلا شيء عليه لان حنث اليمين يسقطها بخلاف ما لو قال لفسانه ان دخلت الدار فان علي كظهر أمي فدخلت واحدة أو الجميع الا واحدة فلا شيء عليه حتى يدخل جميعهم قاله اللخمي عن ابن القاسم وقيل يحث بواحدة على قاعدة التحث بالبعض ذكره القراني ولعل وجه قول ابن القاسم انه كقول خليل في العتق وان قال ان دخلت اذ دخلت واحدة فلا شيء عليه فيهما اه والفرق بين المستلثين انهن في المسئلة الاولى اجنبيات وفي (١١٠) الثانية نساؤه وليس قوله ان تزوجتكن مثل قوله من تزوجتها منكن بل

كوجوب الوضوء على من بال ولا مس وأمدى فان كل واحد منهما اذا انفرد استقل بوجوب الوضوء وكاجبار الاب لابنته البكر معلل بالصغر والبكارة على الخلاف في ذلك فاذا اجتمعت ترتب الحكم الذي هو الاجبار وان انفرد الصغر وحده ترتب الحكم واجبرت الصغيرة الثيب على الخلاف في ذلك وتجبر البكر الكبيرة المعنسة على الخلاف وان وجدنا صاحب الشرع لا يرتب الحكم مع كل واحد منها قلنا هي علة واحدة مركبة من تلك الاوصاف كالقتل للعمد العدوان فهذا يعلم الفرق بين هاتين القاعدتين وهو ضابطهما وتحريرهما

﴿ الفرق الثامن بين قاعدتي جزء العلة والشرط ﴾

فان كل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه فتلتبس قاعدة جزء العلة بقاعدة الشرط والفرق بينهما ان الشرط مناسبتة في غيره كما تقدم تقريره في الحول في الزكاة وجزء العلة مناسبتة في نفسه كجزء النصاب مشتمل على جزء الغني في ذاته وكأحد اوصاف القتل للعمد العدوان مشتمل على مناسبتة العقوبة في ذاته فهذا يعرف كل واحد منهما فيقضى عليه بأنه جزء علة أو شرط

﴿ الفرق التاسع بين قاعدتي للشرط والمانع ﴾

ان الشرط لا بد من تقدمه قبل الحكم وعدمه يوجب العدم في جميع الاحوال التي هو فيها شرط وأما المانع فهو قد وقع في الشريعة على ثلاثة أقسام * القسم الاول ما يمنع ابتداء الحكم واتهاء كالأرضاع فانه يمنع ابتداء النكاح ويقطع استمراره اذا طرأ عليه بأن يتزوجها في المهدي وترضع من أمه فتصير أخته فيبطل النكاح بينهما * والقسم الثاني يمنع ابتداء الحكم دون استمراره كالأستبراء فانه يمنع ابتداء العقد على المستبراة فان طرأ على النكاح بأن تكره على الزني يجب استبراءها على الزوج خشية اختلاط نسبه بالتولد من الزني ولانه يلاعن حينئذ اذ اتين له ان الولد من الزني وتجب عليه الملاعنة ولا يبطل النكاح فهذا يمنع ابتداء النكاح فقط * والقسم الثالث مختلف فيه هل يلحق بالاول فيمتنع فيهما أو بالثاني فلا يمتنع التماذي بخلاف المبادى وله صور * الصورة الأولى وجدان الماء يمنع من التيمم ابتداء على الصحيح فان طرأ الماء بعد الدخول في الصلاة فهل يبطلها أم لا فيه خلاف بين العلماء * الصورة الثانية الطول يمنع من نكاح الامة ابتداء على الصحيح فان طرأ الطول بعد نكاح الامة فهل يبطله أم لا خلاف الصورة الثالثة وضع اليد على الصيد يمنع من الاحرام ابتداء فان تقدم وضع اليد على الصيد في زمن الحل ثم طرأ الاحرام المانع فهل يمنع من استمرار وضع اليد على الصيد خلاف فقيل يجب ارساله وقيل لا يجب

يلزمه في هذه لكل من تزوجها منهن كفارة لايهام يمينه وخطاب كل واحدة وفي المسئلة الاولى قد أوقع الظهار على جميع النساء فاجزأه كفارة واحدة اه بتصرف وحذف وبالجملة فاصل مذهبنا الحاق الظهار باليمين بخلاف الشافعي فان أصله الحاقه بالطلاق فني الرهوني قال أبو الحسن عند قول المدونة ومن ظاهرها من أربع نسوة في كلمة واحدة فكفارة واحدة تجزئه مانصه وقال الشافعي عليه لكل واحدة منهن كفارة كما لو قال لمن أنتن طوائقي للشيخ فهو على طرفين وواسطة الطلاق طرف واليمين طرف والظهار وهو الواسطة فيه شائبة لشبه اليمين بالله وهو اتحاد الظهار وشائبة لشبه الطلاق وهو تعدد المظاهر منهما ابن يونس ودليلنا قوله تعالى والذين يظاهرون من

للفرق

نسأهم الآية بجميع النساء اذا ظاهر منهن الرجل فانما عليه كفارة واحدة ولأن الظهار يمين يكفر كالايلاء وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم كفر عن يمينك فدل انه يمين كالايلاء الشيخ ولأن المراعي قول القائل كاليمين بالله تعالى اه منه بلنظفه اه وقول الاصل والفقهاء يقتضي عدم التكرار في جميع ما ذكر بناء على ان الكذب هو الموجب كما تقدم تقريره في فرق الانشاء والاخبار لكن لما اشتهر لفظ الظهار في موجب الكفار ولو حظت الكفارة في مقصد المظاهر كأنها حقيقة عرفية فيكون قد ألزم نكر رهاني كلمة كلها وأي فانهما الحكم على كل واحد واحد وأشار بمن فيمن دخلت منكن الى التبعض فكأنه قال على

الكفارة في كل بعض منكن وأما كل ففي ظاهرة في الإحاطة والشمول والكل في بعض أحوالها ألا ترى ان الذي اذا تقدم عليها كان معناها الكل فعني ما قبضت كل المال انك لم تقبض الجميع بل البعض اه بتلخيص هو معنى ابضاعى ما تقدم وقد علمت ما فيه ولا يقوى فرق بين كلما وكل وفي تلك المسائل كلها وفي الفرق بينها نظر ظاهر مما قدمناه فتأمل ذلك والله أعلم ﴿المسئلة السابعة﴾
 اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا فعند الشافعي رحمه الله تعالى يبقى التعليق حتى يترز وجها بعقدتان نظر الأمرين الاول ان وجود المشروط بدون شرطه خلاف الاجماع الثاني (١١١) ان لفظ التعليق لا يقتضى تخصيص

المعلق بالطلاق المملوك ولا سيما على قاعدة مالك من صحة التعليق قبل الملك في ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا وعند مالك رحمه الله تعالى لا يبقى التعليق حتى يترز وجها بل تتحل بمنه نظرا لأمرين أيضا الاول قاعدة ان صاحب الشرع لما جعل للكف التعليل على دخول الدار مثلا جعل له حل ذلك التعليق بالتنجيز خاصة فاذا تجز بطلت شرطية الدخول للطلاق فما وجد المشروط دون شرطه قط * الثاني ان لفظ التعليق يقتضى التصرف في المملوك فقط لان طلاق المرأة انما يكون مما هي موقوفه فيه وليست هي موقوفه الا في عصمته الحاضرة دون غيرها الا بدليل الاصل عدمه على انه يلزم على ما للشافعي ان يكون الزوج مال كالتس ثلاث منجزات وثلاث معلقات والذي أجمع

﴿ الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعدم المانع ﴾

فان القاعدة ان عدم المانع يعتبر في ترتيب الحكم ووجود الشرط أيضا معتبر في ترتيب الحكم مع ان كل واحد منهما لا يلزم منه الحكم فقد عدم الحيض ولا تجب الصلاة ويعدم الدين ولا تجب الزكاة لاجل الانهاء في الاول وعدم النصاب في الثاني وكلاهما يلزم من فقد انه العدم ولا يلزم من تقرر وجوده ولا عدم فهمما في غاية الالتباس ولذلك لم أجد فقيها الا وهو يقول عدم المانع شرط ولا يفرق بين عدم المانع والشرط التبت وهذا ليس بصحيح بل الفرق بينهما يظهر بتقرر قاعدة وهي ان كل مشكوك فيه ملني في الشريعة فاذا شكنا في السبب لم ترتب عليه حكما أو في الشرط لم ترتب الحكم أيضا أو في المانع رتبنا الحكم فالاول كما اذا شك هل طلق أم لا بقيت العصمة فان الطلاق هو سبب زال العصمة وقد شكنا فيه فتستصحب الحال المتقدمة واذا شكنا هل زالت الشمس أم لا لتجب الظهر ونظائره كثيرة وأما الشرط فمك اذا شكنا في الطهارة فانا لا تقدم على الصلاة وأما المانع فمك اذا شكنا في أن يز يدقبل وقانه ارتد أم لا فانورث منه استصحابا للاصل لان الكفر مانع من الارث وقد شكنا فيه فنورث فهذه قاعدة تجميع عليها وهي ان كل مشكوك فيه يجعل للكعدم الذي يجوز بعده * فان قلت كيف تدعى الاجماع في هذه القاعدة ومذهبك أن من شك في الحدث بعد تقرر الطهارة ان الوضوء يجب فلم يجعل ملك المشكوك فيه كالتحقق العدم بل هذا مذهب الشافعي رضي الله عنهم أجمعين * قلت القاعدة تجميع عليها وانما انعقد الاجماع هنا على مخالفتها لاجل الاجماع على اعتبارها وبيان هذا الكلام مع انه مستغلق متناقض الظاهر ان الاجماع منعقد على شغل الذمة بالصلاة والبراءة للذمة من الواجب تموقف على سبب مبرى اجماعا والقاعدة ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ضرورة فالشك في الطهارة يوجب الشك في الصلاة الواقعة سببها برنا فان اعتبرنا هذه الصلاة سببها برنا كما قاله الشافعي فقد اعتبرنا المشكوك فيه ولم نصبره كالتحقق العدم وهو خلاف القاعدة المتفق عليها وان اعتبرنا هذا الحدث المشكوك فيه كما قاله مالك فقد اعتبرنا مشكوكا فيه ولم نصبره كالتحقق العدم وهو خلاف القاعدة المجمع عليها فكل المذهبين يلزم عليه مخالفة القاعدة فتعين الجزم بمخالفتها وان هذا الفرع لا يساعد على أعمالها واعتبارها من جميع الوجوه وانه لا بد من مخالفتها من بعض الوجوه فالك مخالفتها في الحدث والشافعي في الصلاة التي هي سبب براءة الذمة لكن مذهب مالك أرجح اذ لا بد من مخالفة هذه القاعدة فان الطهارة من باب الوسائل والصلاة من باب المقاصد وان انعقد الاجماع على ان الوسائل أخفض رتبة من المقاصد فكانت العناية بالصلاة والغناء المشكوك فيه وهو السبب المبرى منها أولى من رعاية الطهارة والغناء الحدث الواقع لها فظهر ان هذا الفرع لا بد فيه

الناس عليه انما يملك ثلاثا فقط والاصل عدم ملكه للزائد فاذا أجمع الناس على وقوع المنجز تعين ابطال التعليق في المعلق حتى يقع في المعلق بعد شرط ﴿ المسئلة الثامنة ﴾ الشرط ثلاثة أقسام ما يقع الادفعة واحدة كالنية وما يقع الامتدراجا كالحول وقراءة السورة وما يقبل الأمرين وعلى كل اما أن يكون الشرط وجود هذه الحقائق فيكون المعتبر من الاول اجتماع أجزائه وجوده في زمن واحد لا يمكن ذلك ومن الثاني وجود آخر أجزائه لانه الممكن فيه اما وجود الحقيقة بجملة أجزائها فذلك مستحيل ومن الثالث كل من الاجتماع أو الافتراق لخصوص اجتماع جميع أجزائه في زمن واحد خلافا للفرع الرازي في الحصول اذ لا فرق عرفا في قوله ان أعطيتني عشرة

في المحصول حتى عند استعمال

(١١٢)

دراهم فانت حين ان يعطيا مجموعهم اودرهما بعد درهم بل بعد اهل العرف والعادة ان من اعطى كل يوم درهما فاعطى عشرة في عشرة ايام انصاعط لعشرة والايمان بحمولة على العرف بل يصدق ايضا لغة على معطى العشرة الدراهم في عشرة ايام انه معطى لعشرة فان مسي اعطاه العشرة اعم من كونه بصفة الاجتماع والافتراق واما ان يكون الشرط عدم هذه الحقائق فان جعل المعلق للشرط عدمها بل او بلما الموضوعين لنفي الماضي او بما بليس الموضوعين لنفي الحال كان المعتبر من جميع هذه الحقائق مطلق العدم في مطلق الزمان كما قال الرازي في المحصول حتى عند استعمال

لا يفهم منه استيعابه العدم لجميع اجزاء السنة حتى لو قرأها في آخر السنة صدق حصول قراءتها ولم يكن الشرط متحققا وان جعل عدمها بلا او بلن الموضوعين لنفي المستقبل كان المعتبر من الجميع استغراق العدم لجميع ازمته العمر والزم من الذي عينه المعلق لان مطلق العدم في مطلق الزمن خلافا للرازي في المحصول فقد نص سيديويه وغيره على ان لا ولن موضوعان لعموم نفي المستقبل وأن لن ابلغ في عموم النفي للمستقبل

المسئلة التاسعة * وجه استدلال جميع الفقهاء بقوله نعمالي ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله على اشترائط المشيئة عند النطق بالافعال مع ان الآية ليس فيها ما يدل على التعليق لا مطابقة ولا التزاما فان الا للاستثناء لا للتعليق وان هي الناصبة لا للشرطية هو ان في الآية

من مخالفة هذه القاعدة جز ما فلذلك انعقد الاجتماع على مخالفتها لاجل اعتبارها بحسب الامكان واما يبقى النظر في مخالفتها من أي الوجوه أولى وقد ظهر ان مذهب مالك ارجح في مخالفتها فظهر حينئذ ان القاعدة مجمع عليها وان الضرورة دعوت لمخالفتها في هذا القرع وتعدت مراعاتها فاذا تقررت هذه القاعدة فنقول لو كان عدم المانع شرطا لاجتماع التقيضان فيما اذا شككنا في طريان المانع وبيانه ان القاعدة ان الشك في أحد التقيضين يوجب الشك في الآخر بالضرورة فن شك في وجود زيد في الدار فقد شك في عدمه من الدار بالضرورة فالشك في أحد التقيضين يوجب الشك في الآخر فاذا شككنا في وجود المانع فقد شككنا في عدمه بالضرورة وعدمه شرط عند هذا القائل فنقول قد شككنا في الشرط أيضا فاذا اجتمع الشك في المانع والشرط اقتضى شكنا في الشرط الذي هو عدم المانع أن لا ترتب الحكم بناء على ما تقدم واقتضى شكنا في المانع ان ترتب بناء على ما تقدم في القاعدة فترتب الحكم ولا ترتبه وذلك جع بين التقيضين واما جاء ناهذا المحال من اعتقاد ان عدم المانع شرط فيجب أن نعتقد انه ليس بشرط واذا كان ليس بشرط ظهر الفرق بين عدم المانع والشرط وهو المطلوب

* الفرق الحادى عشر بين قاعدة في توالى اجزاء المشروط مع الشرط

وبين توالى المسببات مع الاسباب *

بنصب المثال وتحقيق البحث في ذلك فاذا قال ان تزوجتك فانت طالق وانت على كظهر أمي فتزوجها لزمه الطلاق و بانته منه وحرمت عليه به ولزمه الظهار أيضا فاذا عقد عليها لا يطؤها حتى يكفر واذا قال لها أنت طالق ثلاثا وأنت على كظهر أمي لم يلزمه الظهار لانه قد تقدمه تحررهما بالطلاق فهو صادق في انظر التحريم بالظهار فلا تلزمه كفارة لان الكفارة انما وجبت لكذبه كما تقدم اول الكتاب في الفرق بين الانشاء والخبر في صورتين تقدم التحريم ولزمه الظهار في احدي صورتين دون الاخرى والسري في ذلك الفرق بين قاعدة في ترتيب المشروطات مع الشروط وترتيب المسببات مع الاسباب وذلك ان القائل اذا قال ان دخلت الدار فامرأتى طالق وعبدى حرف دخل الدار فانه لا يمكننا أن نقول لزمه الطلاق قبل العتق ولا العتق قبل الطلاق بل وقعا مرتبين على الشرط الذي هو دخول الدار من غير ترتيب فلم يتعين تقديم أحدهما ولو قال لعبدى أنت حر ثم قال لامرأته أنت طالق لجزمنا انه طلق بعد العتق وان العتق متقدم لان تقديم سبب للعتق هو قوله أنت حر اقتضى تقدم العتق لانه مسببه فكذلك اذا قال ان

قال (الفرق الحادى عشر بين قاعدة في توالى اجزاء المشروط مع الشرط و بين توالى المسببات مع الاسباب) * قلت جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح غير قوله لانه قد تقدمه تحررهما بالطلاق فهو صادق في لفظ التحريم بالظهار فلا تلزمه كفارة لان الكفارة انما وجبت لكذبه فانه مبني على ما سبق له

تزوجتك

حذفوا المحذوف هو المستثنى منه والمستثنى الذي هو حال من مقول القول عاملة في ان بعد حذف

الجار الذي هو البناء لحذفه معها كثيرا والتقدير ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا في حال من الاحوال الامم لعل بان يشاء الله فيكون النهي المتقدم مع الا المتأخرة عنه قد حصرا القول في هذه الحال دون سائر الاحوال فتمتخص هذه الحال بالاباحة وغيرها بالتحريم وترك المحرم واجب وليس هناك شيء يترك به الحرام الا هذه الحال فتكون واجبة فهنا مدرك الوجوب واما مدرك التعليق فهو قولنا معلقا فانه يدل على انه تعلق في تلك الحال وان الامر بالتعليق على المشيئة عند الوعد بالافعال كما ان قولك لا تخرج الاضاحا يفيد

الامر بأضحك حالة الخروج ومن هنا علم ان قوله لامرأته عقلت طلاقك على دخول الدار بمنزلة قوله لها ان دخلت الدار فانت طالق
 وأنت طالق ان دخلت الدار في كونها تطلق بدخول الدار بخلاف قوله لها جعلت دخول الدار سببا لطلاقك فانها لم تطلق بدخول الدار
 الا ان يريد جعل التعليق لان صاحب الشرع انما جعله ان يجعل دخول الدار سببا لطلاق امرأته بطريق واحد وهو التعليق خاصة
 فان أراد نصبه بغير التعليق كما جعل صاحب الشرع الزوال سببا وجوب الظهر والهلل سببا لوجوب الصوم فليس ذلك فافهم ذلك

المسئلة العاشرة * الاصل في الشرط اللغوي ان يكون للتعليق (١١٣) أي جعل المعلق عليه سببا في المعلق

يأزم من وجوده الوجود
 لذاته ومن عدمه العدم
 لذاته كما امر ولولم تتحقق
 بينهما مناسبة وقد يأتي
 للتعليق أي جعل المعلق
 عليه علة غائية للمعلق بحيث
 يوجد المعلق لاجله ولا
 يتحقق المعلق عند انتفائه
 مع تحقق المناسبة بينهما
 فيعمل انه ليس هو الشرط
 في التعليق كما في قوله تعالى
 واشكر وانعمة الله ان
 كنتم اياه تعبدون فان
 معنى الكلام انكم موصوفون
 بصفة تحت على الشكر
 وتبعث عليه وهي العبادة
 والتدليل فافعلوا الشكر
 فانه متيسر لوجود سببه
 عندكم والشكر واجب مع
 العبادة ومع عدمها وكما
 قوله عليه الصلاة والسلام
 من كان يؤمن بالله واليوم
 الآخر فليكرم ضيفه فان
 معناه ان تصديق الوعد
 والوعيد في ذلك حاث عليه
 والاقال كفار على الصحيح
 من خطابه-م بفروع

تزوجتك فانت طالق وأنت على كظهر أمي لا نقول ان الطلاق تقدم على الظهر حتى يمنع بل الشرط
 اقتضاهما اقتضاء واحدا فلا ترتيب في ذلك بخلاف قوله أنت طالق ثلاثا وأنت على كظهر أمي تقدم
 سبب التحريم الذي هو الطلاق الثلاث ففضيلتها تقدم على الظهر فنعه فظهر الفرق بين ترتب أجزاء
 الشرط (١) ومسببات الاسباب وانما نظير المشرط بشرط واحد والمسببات لسبب واحد والمسببات
 لاسباب عديدة كما نقول اذا قال أنت طالق ثلاثا هذا اللفظ سبب تحررهما بالاعبذ وجوب لا باحة
 أخنها ولا نقول ان أحدا الحكمين متقدم على الآخر ولا بعده

الفرق الثاني عشر بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظية

والترتيب بالحقيقة الزمانية *

قد التبس الفرق بينهما على جمع كثير من الفضلاء و وقعت مباحث ردية بناء على اللبس بينهما وتقرير
 للفرق ان الزمان أجزاءه سيالة مترتبة بذاتها عقلا مستحيلة الاجتماع فلا يتصور أن يوجد أمس الدابر
 مع اليوم الحاضر ولا أول النهار مع آخره ولا جزء من أجزاء الزمان وان قل مع غيره من الأجزاء الزمانية
 واذا كان الزمان مرتب الاجزاء والافعال والاقوال واقعة في الزمان ومنقسمة على أجزاءه فالواقع
 في الزمان الماضي من الاقوال والافعال متقدم على الواقع في الحاضر والمستقبل والواقع منها في
 الحاضر متأخر عن الماضي ومتقدم على المستقبل وكذلك القول في كل جزء من أجزاء الزمان انه اذا
 اشتمل على قول أو فعل كان ذلك القول أو الفعل متقدما على الواقع في الزمان الذي بعده ومتأخرا
 عن الواقع في الزمن الذي قبله فظهر ان ترتيب أجزاء الزمان يقتضى ترتيب الاقوال والافعال الواقعة
 فيها وان الواقع في المرتب مرتبا عقلا لا بوضع لغوي اقتضى ذلك بل ذلك بالعقل الصرف وأما الترتيب
 بالادوات اللفظية فهو بالفناء وتم وحتى والسين وسوف ولم ولاولن وما ونحوها فاذا قلت قام زيد
 فعمرو وكان قيام زيد متقدما على قيام عمرو وأتم عمرو فكذلك مع تراخ أوقام القوم حتى عمرو يقتضى
 أيضا تراخ قيام عمرو بسبب ان حتى حرف غاية والقاعدة ان المغيلا بدأن يثبت قبل الغاية ثم يصل إليها
 كقولك سرت حتى طلع الفجر فالسير ثابت قبل الفجر متكررا الى طوع الفجر وكذلك شأن جميع
 الغايات واذا كان قيام عمرو غاية وغاية الشيء طرفه وآخره فيكون متأخرا عن الاول ضرورة واذا

من ان الظاهر خبر وقد تقدم انه فيه نظر قال (الفرق الثاني عشر بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظية
 والترتيب بالحقيقة الزمانية) * قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح غير انه ذكر في مثل قاعدة ما لا يستقل
 بنفسه من الكلام ان له عشرة مثل فذكرها لکنه زاد عند تعداها التمييز والبدل ولم يذكر مثالها

(١) الصواب المشروط

(١٥ - الفرق - ل) الشريعة مأمورون باكرام الضيف مع عدم هذا الشرط وهو كثير في الكتاب

والسنة ومنه قولك أظن ان كنت ابني اذلا تشك في بنوته بل تنبيه على الصفة الباعثة على الطاعة (المسئلة الحادية عشر)
 قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقين فلا تخضعن بالقول بهتلمن وهو الاسبق الى الفهم ان يكون المراد تفضيلهن بشرط
 التقوى والمعنى ان اتقين الله فلا تنسجن بجماعة من النساء فان كن أعظم فان اتقين شرط حذف جوابه لدلالة ما قبله عليه وقوله فلا
 تخضعن بالقول كلام مستأنف للارشاد والتوبيخ يجعل طلب الدنيا والميل الى ما ميل اليه النساء لبعده عن مقامهن بمنزلة الخروج من

التقوى ويحتمل وعليه جماعة من أرباب علم البيان وأهل التفسير ان يكون المراد تفضيلهم على النساء مطلقاً من غير شرط ويكون الوقف على قوله لسن كأحد من النساء ويبدأ بالشرط ويكون جوابه مابعد وهو قوله فلا تخضعن بالقول دون ما قبله فيل وهذا الاحتمال أبلغ في مدحهن لانهن متقيات وهو صحيح لو ان الآية وردت للمدح لكنها لم ترد لذلك بل المراد منها ودأمن على التقوى ﴿المسئلة الثانية عشر﴾ اذ لم يصح جعل مابعد الشرط من الكلام المنطوق به جواباً لكونه ماضياً مثلاً والماضى لا يعلق على المستقبل كان الجواب محذوفاً والمذكور

(١١٤)

فقد كذبت رسل من قبلك فتكذيب من قبله سبب لتسليته وقائم مقامه ونظائره كثيرة في كتاب الله تعالى ﴿المسئلة الثالثة عشر﴾ العبرة عند الفقهاء والاصوليين بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيستدلون أبداً بظاهر العموم وان كان في غير مورد سببه ففي العزيز على الجامع الصغير عند حديث الدارقطني في السنن عن جابر بن عبد الله وصححه ابن خزم ابدوا بما بدأ الله به مانصه أى في القرآن فيجب عليكم الابتداء في السبب والسفاوذا وان ورد عن سبب لكن العبرة بعموم اللفظ اه قال الحنفى قال صلى الله تعالى عليه وسلم جواباً لمن سأله في السبب أنبدأ بالصفا أو بالسروة وفي رواية أبداً وفي أخرى نبداً اه فيكون دليلاً على وجوب البداة بالبسملة ثم بالجدلة في

قلت سيقوم زيد وسوف يقوم عمرو وكان قيام زيد قبل قيام عمرو وعمرو بعده لان سوف أكثر تنفيساً من السين واذا قلت لم يقم زيد ولا يقوم عمرو ولن يقوم كان عدم قيام زيد في الماضى وعدم قيام عمرو في المستقبل فقد ترتب العدمان بسبب ان لن ولا موضوعان لنفي المستقبل ولم ولا موضوعان لنفي الماضى وما وليس موضوعان لنفي الحال ولما كان الماضى والحال والمستقبل مترتبة كان اللفظ الدال على وقوع العدم في واحد منها دال على الترتيب بالنسبة الى الآخر فتأمل ذلك فهذا هو الترتيب الذى لا يستقل العقل به بل يستفاد من الوضع اللغوى وبما اختلفت فيه اللغات وبما تبدلت بالنقل العرفى والعقل لا يقبل الاختلاف ولا التبديل اذا تقرر الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية وبين الترتيب بالادوات اللفظية فاذا كرر ثلاث مسائل دالة على هاتين القاعدتين وأوجه الصواب في تلك المسائل ومن وافق القواعد ومن خالفها ﴿المسئلة الاولى﴾ قال مالك رحمه الله تعالى اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق أنت طالق أنت طالق لزمه الطلاق الثلاث وقال الشافى لا يلزمه الاطلاق واحدة وهو الحق واتفق الامامان على انه اذا قال أنت طالق فانت طالق أو أنت طالق في غير المدخول بها لا يلزمه الاطلاق واحدة قال مالك رحمه الله وفي النسق بالواو اشكال خصل له فيها توقف ولم يتوقف الشافى رضي الله عنه بل أزم في الواو اطلاق واحدة وهو الحق بسبب ان الزمان يقتضى الترتيب كما تقدم تقريره فقد بان ان بالطلاق الاولى قبل نطقه بالطلاق الثانية فلا يلزم لاجل الينونة كما لو قال فانت طالق ولا ينبغي أن يثبت في الواو حينئذ اشكال أصلاً بل يحزم بتقديم ما نطق به قبلها على ما نطق به بعدها فبين فلا يلزمه غير الاولى المعطوف عليها بالواو ودون له معطوفة بالواو فهذا هو الحق المقطوع به الذى لا تسع مخالفته وأما قول الاصحاب انه طلق بالاولى ثلاثاً فمفسره بعد ذلك أو بالقياس على قوله أنت طالق ثلاثاً فان الثلاث تعتبر باتفاق ويلزمكم بقوله أنت طالق ثلاثاً فان مقتضى مذهب الشافى أن لا يلزمه الثلاث لانها بان بقوله أنت طالق ان تبين فلا يلزمه بعد ذلك بقوله ثلاثاً شىء والجواب عن الاول ان الكلام في هذه المسئلة مع عدم التنية فقولهم نوى ثم فسر لا يستقيم بل ان نوى انعقد الاجماع بين الامامين على لزوم ما نواه فهذا المدرك باطل قطعاً وأما القياس على قوله مع عدم نيته أنت طالق ثلاثاً فباطل أيضاً بسبب فرق عظيم ماخوذ من قاعدة كلية لغوية وهو ان كل لفظ لا يستقل بنفسه اذا لحق لفظاً مستقلاً بنفسه صار المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه ولهذا القاعدة عشرة مثل ﴿المثال الاول﴾ اذا قال له عندى عشرة الا اثنين لا يلزمه الا ثمانية مع ان الافار يرعد الحكم في غاية الضيق والخرج جواز تقبل فيها النيات ولا المجازات وماسببه الا ان قوله عندى عشرة وان كان كلاماً مستقلاً بنفسه غير انه لحقه قوله الا اثنين وهو كلام لو نطق به وحده لم يستقل فيضرب الاول غير مستقل بنفسه وصار المجموع اقراراً بالثمانية فقط ولما اعتبر اللفظ الاول

الكتب العملية والا كان لفظ الامر مستعملاً في حقيقته ومجازه أو فيما يعبرها فافهم والصحيح على

انه لا يجب ان يستثنى من ذلك ما اذا كان السبب شرطاً خلافاً للشيخ عز الدين ابن عبد السلام الفائل بذلك الوجوب مستدلاً بأن الارابين في قوله تعالى ان تكونوا صالحين فانه كان للارابين غفوراً وان كان عاقب كل أبواب ماضياً وأحاضراً أو مستقبلاً الا انه يجب ان يتخصص بنالان القاعدة الشرعية ان صلاحنا لا يكون سبباً للغفرة في حق غيرنا من الامم فيتعين ان يكون التقدير ان تكونوا صالحين فانه كان للارابين غفوراً اذ لا دليل له في هذه الآية لانها من قبيل ما حذف جوابه كما في المسئلة قبلها والتقدير ان تكونوا

صالحين فابشر وافانه كان للاولين غفورا وكان هناللا استمرار فانه أمدح وهذا الموضوع موضع تمدح **المسئلة الرابعة عشر**

الشرط اللغوي كما يستعمل في الترتيب على سبيل الحقيقة اللغوية اذ لم يرد به الحصر فيكون شرطا معنويا يلزم من عدمه العلم بل سببا معنويا كما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العلم لذاته كما في ان دخلت الدار فانت طالق كذلك يستعمل في اثبات الحصر على سبيل الحقيقة اللغوية متى أر يده الحصر فلا يفيد الترتيب ولا يكون شرطا معنويا يلزم من عدمه عدم الشرط بل لا يتوقف الشرط عليه حينئذ أصلا كما في قوله تعالى فان لم يكنوا رجلين فرجل وامرأتان فقد أجمع (١١٥) الامت على جواز شهادة الرجل

والمرأتين عند وجود الرجلين وان عدمهما ليس شرطا معنويا وكما في قولنا وان لم يكن العدديز وجافهو فرد وان لم يكن فردا فهو زوج وان لم يكن هذا جادا فهو اما نبات أو حيوان وان لم يكن هذا الحيوان ناطقا فهو بهيم فان عدم الزوجية عن العبدوان كان شرطا في ثبوت الفردية له وكذلك بقية النظائر الا ان اثبات شرطية عدم الزوجية في الفردية وعدم الفردية في الزوجية مثلا في هذه الاطلاقات ليس هو مراد الناس بل كل من الزوج والفرد زوج وفرد في نفسه لذاته من غير شرط وانما مراد الناس هنا بيان انحصار تلك المادة في المذكور بمعنى ان لم يكن الواقع من العدم ما هو زوج تعين ان يكون الواقع مأهولا فردا وبالعكس ولذا لا يقولون ذلك الا فيما يصح فيه الحصر لا فيما لا يصح فلا يقولون

على سبيل الاستقلال **المثال الثامن** قول الخالف والله لا لبست ثوبا كتنا لا يبحث بغير الكتان اجاعا مع ان قوله لا لبست ثوبا عام في ثياب الكتان وغيرها فاذا نطق بقوله كتنا و وصف العموم بهذه الصفة المتضمنة للتخصيص ولانيه له اختص الحث بثياب الكتان وحدها بسبب ان قوله لا لبست ثوبا وان كان كلاما مستقلا بنفسه غير انه لحقه كتنا لوهو لفظ مفرد لا يستقل بنفسه فصار الاول غير مستقل بنفسه وصار المجموع لا يفيد الا ثياب الكتان وغير ثياب الكتان لم ينطق بها بطريق من الطرق فلا يبحث بها **المثال الثالث** قول القائل والله لا كلمته حتى يعطيني حتى فاعطاه حقه ثم كلمه لا يبحث اجاعا بسبب ان قوله لا كلمته وان كان يقتضي استغراق الازمان الى آخر العمر فقد لحقه قوله حتى يعطيني حتى وهو لفظ لونه نطق به وحده لم يستقل بنفسه فلما لحق ما هو مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع يقتضي نفي الكلام الى هذه الغاية فقط وما عداها لا يدخل في اليمين البتة باللفظ من غيرنية **المثال الرابع** قوله والله لا كلمتك ان جئتني في الدار أو أنت طالق ثلاثا ان دخلت الدار لا يلزمه قبل الدخول للدار طلاق اجاعا بسبب ان قوله أنت طالق ثلاثا وان كان كلاما مستقلا بنفسه لكنه لما لحق به ما لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه **المثال الخامس** لوقال اقتلوا المشركين في شهر رمضان لا تختص قتلهم بمرضان ولولم يذكره ويقيد به لقتلوا في جميع السنة غير ان المجرور لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه وخصه **المثال السادس** لوقال اقتلوا المشركين امام زيد لا تختص قتلهم بتلك الجهة ومن وجد في غيرها لا يقتل البتة لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه **المثال السابع** لوقال اقتلوا المشركين عرا لا تختص قتلهم بحالة العري ولولم ينطق به لقتلوا في جميع الاحوال لكنه لما لم يكن كلاما مستقلا بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه **المثال الثامن** ليقتل المشركون وزيدا أي مع زيد فلا يقتلون الا اذا وجدوا معه واللفظ قبل ذلك كان يقتضي قتلهم مطلقا لكنه لما لم يكن كلاما مستقلا بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه **المثال التاسع** اقتلوا المشركين اذها بالغيظكم فلا يقتلون بغير هذه العلة ولا بدونها وكانوا قبل ذلك يقتلون مطلقا لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه **المثال العاشر** اقتلوا المشركين طلوع الفجر فيمتنع قتلهم في غير هذا الظرف وكانوا يقتلون قبل هذا القيد في جميع الظروف لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه وكذلك البدل والتمييز فهذه اثناعشر * الشرط * والغاية * والاستثناء * والصفة * وظرف الزمان وظرف المكان * والمجرور * والمفعول معه * والمفعول من أجله * والحال * والبدل * والتمييز * فاذا وضحت هذه القاعدة بمثلها فنقول اذا قال أنت طالق ثلاثا فان ثلاثا تفسير لا يستقل بنفسه فيصير الاول غير مستقل بنفسه فلا يلزم به شيء ولا تبين قبل النطق

ان لم يكن انسانا فهو فرس لعدم انحصار البقي من الحيوان بعد الانسان في الفرس ولا يقصد الناس الشرطية الاي الموطن الذي يقبل النقيض ولا يجوز العقل بوجوب ثبوت معناه له في نفسه وجوبا ذاتيا كما هنا وعلى هذا فالمراد في آية الشهادة انما هو انحصار الحجة التامة من الشهادة بعد الرجلين في الرجل والمرأتين فانه لا حجة تامة من الشهادة في الشريعة الا الرجلان والمرأتان هذا هو المجموع عليه وأما شهادة الصبيان وشهادة أربع نسوة عند الشافعي وشهادة المرأتين وحدهما فيما ينفردان فيه كالولادة فهذه الآيات حجة على بطلانها الا ان يقال ان الآيات انما سيقت في اثبات الديون والاموال لا الابدان وجميع هذه الصور في أحكام الابدان فالحصر حرق في الاموال ولم يخالفه

أحد ولا يدل على بطلان هذه الصور وأما للشاهد واليمين واليمين والنكول وغير ذلك فلم تكمل فيه الحجة من الشهادة بل امالا الشهادة فيه ابنة كاليمين والنكول أو بعضه شهادة كالشاهد واليمين فلا توجد حجة تامة الا بتدبير الحجتين فاذا فرض عدم احدهما تعين الحصر في الاخرى اذا عرفت هذا عرفت ان صيغة التعليق دالة على ما يعم الترتيب وغيره فهو اعم من الترتيب فلا يدل عليه الابدان تحتف بها قرائن اذ الدال على الاعم كالحيوان لا يدل على الاخص كالانسان فلا يستقيم قول الفقهاء في الكفارات اذا ورد النص فيها بصيغة أو فهمى على التخيير كقوله تعالى فكفارته (١١٦) اطعام عشرة مساكين من اوسط ما طعمون أهليكم أو كسوتهم أو نحو بر رقة واذا ورد النص فيها

بصيغة من الشرطية فهي على الترتيب كقوله تعالى فن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا نعم قد يقال مرادهم بصيغة من الشرطية دالة على الشرط المعنوي الذي يلزم من عدمه عدم المشروط لامطلق الشرط اللغوي حتى يرد ما ذكره الله أعلم

الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب وقع بالمباينة بينهما في ثلاثة أحكام مع اشتراكهما في ان كل واحد منهما مفضلة بمعنى انه ليس بأحد طرفي الاسناد

* الحكم الاول لا يجوز تأخير النطق بالشرط في الزمان خلافا لابن عباس في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة لأنه لما كانت الاشياء كلها موقوفة على مشيئة الله سبحانه كان الظاهر والغالب من حال

بقوله ثلاثا وقوله أنت طالق أنت طالق أنت طالق الثاني مستقل بنفسه فلا يكر على الاول بالايقاف والابطال فتبين بالاول قبل النطق بالثاني فلا يلزم بالثاني شيء وهذا فرق عظيم ومع هذا الفرق لا يثبت القياس فظهر ان هذه المسألة في غاية الاشكال في مذهب مالك رحمه الله وينبغي لو قضى بها قاض لنقض فضاؤه ويمنع التقليد فيها لوضوح بطلانها (المسألة الثانية) ما يروى ان خطيبا قال عند رسول الله صلى الله عليه وسلم من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بش خطيب القوم أنت استدلت بهذا الحديث من يقول الواو للترتيب ولادليل فيه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره بان يرتب بالحقيقة الزمانية وان ينطق بلفظ الله وألا ثم يذ كر الرسول عليه السلام تائيبا فيحصل الترتيب بالتقديم الدال على الاهتمام وللتعظيم وقد فات بسبب جمعهما في الضمير فلذلك ذمه لانه لم ينطق بالواو فسقط الاستدلال بهذا الحديث (المسألة الثالثة) قوله عز من قائل ان الصفا والمروة من شعائر الله قال الصحابة رضي الله عنهم نبدأ بما بدأ الله به من يقول الواو للترتيب ولا حجة فيه لان البداءة صرحا بالتقديم بالحقيقة الزمانية المجمع عليها فلم قال هذا المستدل بأن البداءة مضافة لما ذكره من الواو

الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط

كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يلتبس بغيره *

فنقول الافعال فسمان منها ما تكرر مصلحته بتكرره ومنها ما لا تكرر مصلحته بتكرره * فالقسم الاول شرعه صاحب الشرع على الاعيان كثيرا للمصلحة بتكرره وذلك الفعل كصلاة الظهر فان مصلحتها الخضوع لله تعالى وتعظيمه ومناجاة والتذلل له والمثول بين يديه والتفهم لخطابه والتأدب بأدابه وهذه المصالح تكرر كلما كررت الصلاة * والقسم الثاني كان نقاد الفريق اذا شاله انسان فالنازل بعد ذلك في البحر لا يحصل شيئا من المصلحة فجعله صاحب الشرع على الكفاية نقي للعبث في الافعال وكذلك كسوة العريان واطعام الجيعان ونحوهما فهذا ضابط القاعدتين وبه تعرفان واذا كرر أربع مسائل

قال (الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين) * قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح غير قوله يكفي في سقوط المأمور به على الكفاية ظن الفعل فانه يمتثل أن يقال لا يكفي الظن فان قيل يتعذر القطع * فالجواب لا يتعذر القطع بالشروع في الفعل والتهيؤ والاستعداد اما بتحصيل الغاية فيتعذر فههنا يكفي الظن لافي المقدمات والمبادئ وغير اطلاقه لفظ السقوط عمن لم يفعل فان كان يريد ان الوجوب توجه على الجميع ثم سقط عن البعض فليس ذلك بصحيح وان أراد بلفظ السقوط انه لم يجب عليه واطلق اللفظ مجازا فهو صحيح

المتكلم ارادتها وان تأخرت بخلاف بقية الشروط غيرها كما نقله الطار عن القرافي على محلي جمع الجوامع ويجوز تأخير النطق بالاستثناء في الزمان على قول لابن عباس وغيره وان حكى ابن رشد الاجماع على عدم جواز ذلك وأول ما ورد عن ابن عباس من اجازة الاستثناء بعد علم لقول الرهوني لكن ذلك غير مسلم انظر ما في ذلك من الاقوال في جمع الجوامع في أول مبحث المخصص نعم اشتراط الاتصال في الاستثناء متفق عليه في المذهب كما يظهر من كلامهم اه بتصرف (قلت) بل في شرح الهداية كما نقله شارح التحرير الاصولي مانه واشتراط الاتصال قول جواهر العلماء منهم الاربعة اه ولفظ التحرير لنا لو تأخر لم يعين

لتحقق

تعالى لبرأيوب عليه السلام أخذ الضغث ولم يقل صلى الله تعالى عليه وسلم فليكفر مقتصر الذا لم يتعين مخلصا مع اختياره الايسر لهم دائما
 بلا تفصيل بين مدة ومنوى وغيرهما وايضا لم يجزم بطلاق وعناق وكذب وصدق ولا عقود دفع أبو حنيفة عتب المنصور بلزوم عدم
 لزوم عقد البيعة اه فن هنا قال الغزالي في المنحول والوجه تكذيب الناقل فلا يظن به ذلك اه وقول بعض الشافعية يجوز تقليد
 رايه في الايمان والتعاليق وغيرها في حق نفسه ويجوز تعليمها للعوام ولا يجوز الافتاء بها قال العطار عما لا يبلج له الصدر خصوصا في
 الطلاق لمزيد الاحتياط في الانكحة واضطراب الر واية عنه يقضى بعدم (١١٧) تحرير النقل وان فرض صحته فتأمل

اه قيل وسر الفرق بينهما
 في هذا الحكم هو ان
 الشروط اللغوية لما كانت
 أسبابا كما تقدم بيانه
 والسبب متضمن لمقصد
 المتكلم وهو المصلحة التي
 لاجلها نصب شرطا وجعل
 عدمه مؤثرا في العدم كان
 الشأن فيه تعجيل النطق
 بخلاف الاستثناء فانه لما
 لم يتضمن لمقصد المتكلم
 وانما يخرج من الكلام
 ما ليس بمراد عما المراد
 فهمه من المستثنى منه
 ولعلوا لبق مع المراد ولم
 يخرج لم يختل الحكم لم
 يكن الشأن فيه ذلك وفيه
 نظر من ثلاثه وجوه * الوجه
 الاول انا لانسلم ان عدم
 النطق بالاستثناء لا يفوت
 مقصدا بخلاف عدم النطق
 بالشرط اذ لا شك في انه اذا
 لم ينطق بالاستثناء فمقصد
 واذا لم ينطق بالشرط فمقصد
 مقصد فعدم النطق بالاستثناء
 نظير عدم النطق بالشرط
 وليس كون كل واحد منهما

لتحقيق القاعدتين ﴿ المسألة الاولى ﴾ ان الكفاية والاعيان كما تصور ان في الواجبات يتصور ان
 في المنذوبات كالاذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالاموات من المنذوبات فهذه على
 الكفاية والتي على الاعيان كالوتر والفجر وصيام الايام الفاضلة وصلاة العيدين والطواف في غير
 النسك والصدقات ﴿ المسألة الثانية ﴾ يكفي في سقوط المأمور به على الكفاية ظن الفعل لا وقوعه
 تحقيقا فاذا غلب على ظن هذه الطائفة ان تلك فعلت سقطت عن هذه واذا غلب على ظن تلك ان هذه
 فعلت سقطت عن تلك واذا غلب على ظن كل واحدة منهما فعل الاخرى سقط الفعل عنهما سؤال اذا
 كان الوجوب متقرا على جميع الطوائف فكيف سقطت عن من لم يفعل بفعل غيره مع ان فرض الكفاية
 يقع في الفعل البدني والقاعدة ان الافعال البدنية لا يجزى فيها فعل أحد عن أحد وههنا جزء كعلاوة
 الجنابة والجهاد مثلا وكيف سوى الشرع بين من فعل ومن لم يفعل جوابه ان السقوط ههنا ليس
 بناية الغير كما ذكره السائل في القاعدة بل من قاعدة أخرى وهي سقوط الوجوب عن المكاتب لعدم
 حكمة الوجوب لان الغير ناب عن غيره فاذا شال زيد الغريق سقط عن جميع الناس الوجوب لانه لو بقي
 لبق لغير فائدة وحكمة لان الحكمة حفظ حياة الغريق وقد حصلت فلم يبق بعد ذلك حكمة يثبت
 الوجوب لاجلها فهذا هو سبب السقوط عن غير الفاعل لا النيابة والتسوية فبسبب السقوط عن الفاعل
 فعله وعن غير الفاعل المعنى المذكور وأما التسوية بين الفاعل وغير الفاعل فاذلك الا في معنى السقوط
 لافي الثواب بل الفاعل يثاب وغير الفاعل لا ثواب له على فعل الغير البته نعم ان كان نوى الفعل فله ثواب
 نيته ﴿ المسألة الثالثة ﴾ نقل صاحب الطراز ان اللاحق بالمجاهدين وقد كان سقط الفرض عنه
 يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجبا عليه وطرد غيره هذه القاعدة في جميع فروض الكفاية كمن يلحق
 بمجهز الاموات من الاحياء والساعين في تحصيل العلم من الطلاب فان ذلك الطالب يقع فعله واجبا
 وعلل ذلك بأن مصلحة الوجوب لم تحصل بعد وما وقعت الابدل الجميع فوجب أن يكون فعل
 الجميع واجبا لان الواجب يقع المصالح ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم ﴿ سؤال ﴾ هذه المسألة تقض
 كبير على حد الواجب باي حد حددتموه فان هذا اللاحق بالمجاهدين وغيرهم كان له الترك اجبا من
 غير ذم ولا لوم ولا استحقاق عقاب ومع ذلك فقد وصفتم فعله بالوجوب فقد اجتمع الوجوب وعدم الذم
 على تركه وذلك يناقض حدود الواجب كلها وهذا سؤال صعب فيلزم اما بطلان تلك الحدود او بطلان هذه
 القاعدة والكل صعب جدا والجواب عن هذا السؤال ان نقول الوجوب في هذه الصور مشروط بالاتصال
 والاجتماع مع الفاعلين فلا جرم ان ترك مع الاجتماع ثم والترك مع الاجتماع لا يتصور الا اذا ترك الجميع
 والعقاب حينئذ متحقق والقاعدة ان الوجوب المشروط بشرط يتحقق عندا تنقأ ذلك الشرط فاذا كان منفردا

فضلة بمعنى انه ليس أحد ركني الاسناد يوجب الاستغناء عنهما * الوجه الثاني كما قال ان الشرط اللغوي سبب والسبب لا بد ان يكون
 مناسباً وما هو كذلك فشأنه تعجيل النطق به كذلك يقال في الاستثناء فيلزم ان يكون شأنه التعجيل ضرورة ان كلا منهما يتضمن
 مقصد المتكلم كما علمت * الوجه الثالث انه لو قال قائل اعطى نبي تيمم عند تمام هذه السنة وفي نفسه ان أطاعوا ثم لم ينطق به الا عند رأس
 السنة عند الحاجة اليه لم يفيت بذلك مقصد وكذلك في الاستثناء اعطى نبي تيمم عند تمام السنة وفي نفسه الا يزيدا ثم لم ينطق به الا عند رأس السنة
 لم يفيت مقصد وتكون صورة النطق بالشرط عند تمام السنة ان يقول مثلا ما أمرتكم به من اعطاء نبي تيمم عند رأس السنة انما ذلك

بشرط ان يطيعوا وصورة النطق بالاستثناء ان يقول مثلا ما أمرتك به من اعطاء نبي نعيم انما ذلك على ان تدع منهم زيدا وبالجملة فهذا الفرق ليس بالجيد * الحكم الثاني لا يجوز ان يرفع الاستثناء جميع المنطوق به ويبتل حكمه في نحو له عندي عشرة الا عشرة يلزمه عشرة بالاجماع ومانعه القرافي عن المدخل لابن طلحة المالكي فيمن قال لامرأته انت طالق ثلاثا الا ثلاثا انه لا يقع عليه طلاق في أحد القولين (١١٨) كما في جمع الجوامع قال العطار عن شيخ الاسلام ان القرافي قال بعد نقله الاقرب

ان هذا الخلاف باطل لانه مسبوq بالاجماع نعم صرح السيوطي في الاشباه والنظائر انه لو قال أو صيته بعشرة الا عشرة كان رجوعا عن الوصية فانهم اه ويجوز ان يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالاجماع كقوله أ تين طسوا لى ان دخلتن الدار فلا تدخل واحدة منهن فيبطل جميع الطلاق فيهن وأكرم نبي نعيم ان جاؤك فلا يجيء أحد فيبطل جميع الامر بسبب هذا الشرط ولولا هذا الشرط لعلم الحكم الجميع * ووجه الفرق بينهما في هذا الحكم هو ان الابطال حالة انطق بالشرط غير معلوم فقد يقع الشرط في الجميع فلا يبطل من الكلام شيء وقد يفوت الشرط في الجميع فيبطل الجميع وقد يفوت في البعض فيبطل البعض دون البعض فهذه الاقسام كلها محتملة حالة النطق ولم يتعين منها الابطال للالكل

عنهم يكون شرط الوجوب مفقودا فيذهب الوجوب ولا عجب ان يكون الوجوب مشروطا بشرط الاصال ومفقودا عند الانفصال كما تقول لزيد ان اقصت بعصمة امرأتك أو بقرابة وجبت عليك النفقة وان انفصلت منها لانجب النفقة فان عاودتها وجبت وان فارقتها سقطت كذلك ايضا هنامتى اجتمع مع القوم الخارجين للجهاد تقرر الوجوب فاذا أراد أن يفارقهم قلنا لك ذلك فاذا فارقهم بطل الوجوب كذلك أبدا فاندفع السؤال فتأمل ذلك فالسؤال جيد والجواب جيد (المسألة الرابعة) مقتضى ما قررت من ضابط قاعدة فرض الكفاية وقاعدة فرض الاعيان أن لا تكون صلاة الجنابة فرض كفاية وان تشرع اعاتها كما قال الشافعي رضي الله عنه فان مصلحتها المغفرة للبيت ولم تحصل بالقطع * والجواب أن مصلحة صلاة الجنابة اما المغفرة ظنا أو قطعا والثاني باطل لتعذره فتعين الاول وقد حصلت المغفرة ظنا بالطائفة الاولى فان الدعاء مظنة الاجابة فاندرجت صلاة الجنابة في فرض الكفاية وامتنعت الاعادة لحصول المصلحة التي هي معتمد الوجوب كما قاله مالك ولم تبق الامصلحة تكثير الدعاء وهي مصلحة تندية غير ان الشافعي رحمه الله يساعده على أن صلاة الجنابة لا يتنفل بها ولا تقع الا واجبة ولا تقع مندوبة أصلا فامتنعت الاعادة وكانت هذه القاعدة وهي تعذر الندب فيها حجة عليه

الفرق الرابع عشر بين قاعدتي المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها * ونحري الفرق بينهما ان المشاق قسمان احدهما لا تنفك عنه العبادة كالوضوء والغسل في البرد والصوم في النهار الطويل والمخاطرة بالنفس في الجهاد ونحو ذلك فهذا القسم لا يوجب تخفيفا في العبادة لانه تقرر معها * وثانيهما المشاق التي تنفك العبادة عنها وهي ثلاثة أنواع نوع في الرتبة العليا كالخوف على النفوس والاعضاء والمنافع فيوجب التخفيف لان حفظ هذه الامور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة فلو حصلنا هذه العبادة لثوابها لذهب امثال هذه العبادة ونوع في المرتبة الدنيا كادنى وجع في اصبع

قال (الفرق الرابع عشر بين قاعدة المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها الى آخر ما قال في هذا القسم) * قلت التكليف بعينه مشقة لانه منع الانسان من الاسترسال مع دواعي نفسه وهو أمر نسبي وبهذا الاعتبار سمي تكليفا وهذا المعنى موجود في جميع أحكامه حتى الاباحة ثم يختص غيرها بمشاق بدنية وبعض تلك المشاق هو أعظم المشاق كما في الجهاد الذي فيه بذل النفس فيحسب ذلك انقسمت المشاق بالنسبة الى التكليف قسمين قسم وقع التكليف بما يلزمه عادة أو في الغالب أو في النادر وقسم لم يقع التكليف بما يلزمه فالقسم الاول لا يؤثر في العبادة لا باسقاط ولا بتخفيف لان في ذلك نقض التكليف والقسم الثاني يؤثر لانه ينقض التكليف قال (وثانيهما المشاق التي تنفك العبادة عنها وهي ثلاثة أنواع الى آخر النوع الثاني)

واللبعض بخلاف الاستثناء الوارد على جميع الكلام بعد الناطق به نادما مقدما على المنزمن فتحصيل القول ومالا فائدة فيه ولا يقول أحد ذلك في الشرط لعدم تعيينه * الحكم الثالث بعم الشرط جميع الجمل المنطوق بها قيل اتفاقا وقيل على الاصح وصحح قال في جمع الجوامع وعلى ذلك الاصح هو أولى بالعود الى الكل اه أي كل الجمل المتقدمة كما في المحلى قال العطار وأما المفردات ففي كلام ابن الحاجب وغيره ما يؤخذ منه الاتفاق فيها كما بين ذلك العلامة البرماوي ويعرف وجه الأولوية من فرق المحلى الآتي اه ولا يعم الاستثناء جميع الجمل المنطوق بها بل يحمل على الجملة الاخيرة على قول نحو أكرم نبي نعيم وأكرم القوم واخلم عليهم

الازيدا نظرا للقول بان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه فلو عاد لجمع الجمل كما قاله الشافعي للزم ثوار دعوامل على معمول واحد
نم وجه الشافعية عود المستثنى المتأخر للجمل مع القول بان العامل ما قبل الا لا بتقدير استثناء عقب ما قبل الاخيرة ويكون حذف من
أحدهما دلالة الآخر عليه كما في العطار على محلي جمع الجوامع ووجه الفرق بينهما على هذا الحكم قيل هو ان الشرط اللغوي سبب
متضمن لمقصد المتكلم وما هو كذلك فثأنه أن يم جميع الجمل كثيرا المصلحة ذلك المقصد بخلاف الاستثناء فانه ليس متضمنا لمقصد
المتكلم فلم يكن من شأنه ان يم وقد علمت ما فيه وقال المحلى على جمع الجوامع (١١٩) هو ان الشرط له صدر الكلام

فهو مقدم تقديرا لتوقف
المشروط على تحققه وان
تأخر في اللفظ بخلاف
الاستثناء فانه متأخر في
التقدير أيضا لتوقف
الايحراج على وجود
المخرج منه فلا يلزم من
عود الشرط الى الجمع تقدمه
عود الاستثناء اليه مع تأخره
لان للتقدم أثر في عوده
الى الكل لانه اذا كان
متقدما يكون ماعدا الاولى
معطوفة على جملة تقرر لها
الجزائية والعطف للمشاركة

فيناسب ان تشاركها فيما
ثبت لها بخلاف الاخيرة
في الاستثناء فانها لم تعطف
على ما ثبت له الاستثناء
لان الاستثناء يذكر بعدها
فلو عاد الى الكل لصار
المعطوف عليه مشاركا
للمعطوف فيما ثبت له والامر
بالعكس وضعف بأن الشرط
انما يتقدم على المقيد به
فقط أي الذي قصد تقييده
به فيمكن ان المتكلم قصد
ان يجعله قيد البعض الجمل

فتحصل هذه العبادة اولى من دره هذه المشقة لشرف العبادة وخفة هذه المشقة * النوع الثالث
مشقة بين هذين النوعين فاقرب من العليا أوجب التخفيف وما قرب من الدنيا لم يوجب وما توسط
يختلف فيه لتجاذب الطرفين له فعلى تحرير هاتين القاعدتين تخرج الفتاوى في مشاق العبادات
* فائدة قال بعض العلماء تختلف المشاق باختلاف رتب العبادات فما كان في نظر الشرع أهم
يشترط في اسقاطه أشد المشاق أو أعظم فان العموم بكثرة يقوم مقام العظم كما يسقط التطور من
الخبث في الصلاة التي هي أهم العبادات بسبب التكرار كثوب المرضع ودم البراغيث وكما سقط الوضوء
فيها بالتيمم لكثرة عدم الماء والحاجة اليه أو العجز عن استعماله وما لم تعظم مرتبته في نظر الشرع
تؤثر فيه المشاق الخفيفة وتحرير هاتين القاعدتين يطرد في الصلاة وغيرها من العبادات وأبواب الفقه
فكما وجدت المشاق في الوضوء ثلاثة أقسام متفق على عدم اعتباره ومتفق على اعتباره ومختلف فيه
فكذلك نجد في الصوم والحج والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوقان الجائع للطعام عند حضور
الصلاة والتأذي بالرياح الباردة في الليلة الظلماء والمشي في الوحل وغضب الحكام وجوعهم المانعين من
استيفاء الفسك وغير ذلك وكذلك الفرر والجهالة في البيع ثلاثة أقسام واعتبر ذلك في جميع أبواب
الفقه * (سؤال) * ماضبات المشقة المؤثرة في التخفيف من غيرها فانا اذا سألنا الفقهاء يقولون ذلك

* قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (النوع الثالث مشقة بين هذين النوعين فاقرب من العليا ووجب
التخفيف وما قرب من الدنيا لم يوجب وما توسط يختلف فيه الى آخر كلامه فيه) * قلت هذا كلام
ليس بالاستقيم فانه بنى على التقسيم الى ثلاثة أقسام ثم آداه كلامه الى خمسة أقسام قسمان اولان
وقسمان لاحتقان بهما ثم قسم هو الاخير وهو المتوسط ولا حاجة الى هذا الكلام وهو التقسيم الذي
هو على هذا الوجه الذي لا يفيد وانما الصواب انه ثلاثة أقسام أو ثلاثة أنواع متفق على اعتباره
في الاسقاط أو التخفيف ومتفق على عدم اعتباره ومختلف فيه * قال (فائدة قال بعض العلماء
تختلف المشاق باختلاف رتب العبادات فما كان في نظر الشرع أهم يشترط في اسقاطه أشد المشاق
الى آخر ما قاله فيها) قلت لم يوجد مساق هذه الفائدة فان الظاهر من كلام الفقهاء ان بعضهم
يعتبر في التخفيف من المشاق التي لا تستلزمها العبادات أشدها وهو الظاهر من مذهب مالك وبعضهم
يعتبر من تلك المشاق أشدها وأخفها وهذه الفائدة أدى محضها الى أن ذلك العالم قال بالنصيص وهو
اعتبار الاشد من المشاق دون الاخف فيما عظمت رتبته واعتبار الاشد والاخف فيما لم تعظم رتبته
قال (وتحرير هاتين القاعدتين يطرد في الصلاة الى قوله واعتبر ذلك في جميع أبواب الفقه) * قلت ما
قاله في ذلك صحيح قال (سؤال) * ماضبات المشقة المؤثرة في التخفيف من غيرها الى آخر جوابه

لا لاكلها اه بتوضيح من العطار والله سبحانه وتعالى أعلم * الفرق السادس بين قاعدتي توقف الحكم على سببه وتوقفه على
شرطه * كوجوب الزكاة عند النصاب والحول قالوا النصاب سبب الزكاة والحول شرطها مع اشتراكهما في توقف وجوب الزكاة عليهما
وانتفاه عند انتفاء كل واحد منهما نظرا لكون السبب كالنصاب مناسب في ذاته لاشتماله على النفي ونعمة الملك في نفسه والشرط كالحول
ليس مناسباً في ذاته بل في غيره لكونه مكملاً لنعمة الملك بالتمسك من التسمية في جميع الحول بوضوح ذلك قاعدة ان الشرع تارة يرتب
الحكم عقيب أو صاف تكون كلها مناسبة في ذاتها كالقتل للعد والعدوان رتب الشارح القصاص عقيبهما فيجعل مجموعهما علة وسبباً

لان الجميع مناسب في ذاته وتارة يرتبه عقيب أوصاف يكون بعضها مناسباً في ذاته دون البعض كالنصاب والحول رتب الشارع وجوب الزكاة عقيبهما فيجعل المناسب منهما في ذاته كالنصاب هو السبب والمناسب منهما في غيره كالحول هو الشرط والله سبحانه وتعالى أعلم
 ﴿ الفرق السابع بين قاعدتي أجزاء العلة والعلل المجتمعة ﴾ وهو ان ما يجب وجود المعاول كالحكم عند وجود كل واحد منهما بحيث يكون كل واحد منها هوجلة أو تمام ما يتوقف عليه وجود الشيء بمعنى لا يكون وراءه شيء يتوقف عليه ويسمى علة تامة هو العلل المجتمعة وما لا يجب وجود ويسمى علة ناقصة هي

(١٢٠)

أجزاء العلة ويوضح ذلك قاعدة ان الحكم اذا ثبت عقيب أوصاف فان رتب صاحب الشرع ذلك الحكم مع كل وصف منها فهي علة مجتمعة كوجوب الوضوء على من بال ولاس وأمدى فان كل واحد منها اذا انفرد استقل بوجوب الوضوء وكاجبار الاب لا يثبت مع كل الصغر والبكارة على الخلاف مع ان كل واحد منهما اذا انفرد ترتب عليه الحكم الذي هو الاجبار فتجبر الصغيرة الثيب والبكر الكبيرة المعنسة على الخلاف وان لم يرتب صاحب الشرع الحكم مع كل واحد منها فهي علة واحدة مركبة من تلك الاوصاف كالقتل العمد والعدوان

﴿ الفرق الثامن بين قاعدتي

جزء العلة والشرط ﴾

مع ان كل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الحكم ولا

يرجع الى العرف فيحيون على غيرهم ويقولون لانجد ذلك ولم يبق بعد الفقهاء الا العوام وهم لا يصح تقليدهم في الدين ثم ان الفقهاء من جهة اهل العرف فلو كان في العرف شيء لوجوده معلوما لم أومر وفا ﴿ جوابه ﴾ هذا السؤال له وقع عند التحقيق وان كان سهلا في بادي الرأي وينبغي ان يكون الجواب عنه ان ما لم يرد فيه الشرع بتحديد يتعين تقيده بقواعد الشرع لان التقريب خبير من التعطيل فيما اعتبره الشرع فنقول يجب على التقية ان يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة فيحققه بنص أو اجاع أو استدلال ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق مثل تلك المشقة أو اعلى منها جعله مسقطا وان كان أدنى منها لم يجعله مسقطا مثاله التأذي بالقمل في الحج مبيح للحلق بالحديث الوارد عن كعب بن عجرة فاي مرض اذى مثله أو اعلى منه اباح والا فلا والسفر مبيح للفطر بالنص فيعتبر به غيره من المشاق ﴿ سؤال ﴾ آخر ما لا يضابط له ولا يتحد يدوق في الشرع على قسمين قسم اقتصر فيه على أقل ما صدق عليه تلك الحقيقة فن باع عبدا واشترط أنه كاتب يكفي في هذا الشرط مسمى الكتابة ولا يحتاج الى المهارة فيها في تحقيق هذا الشرط وكذلك شروط السلم في سائر الاوصاف وأنواع الحرف يقتصر على مسماها دون مرتبة معينة منها والقسم الآخر ما وقع مسقطا للعبادات لم يكتف في اسقاطها بمسمى تلك المشاق بل لكل عبادة مرتبة معينة من مشاقها المؤثرة في اسقاطها فما للفرق بين العبادات والمعاملات ﴿ جوابه ﴾ العبادات مشتملة على مصالح العباد ومواهب ذي الجلال وسعادة الابد فلا يلحق تفويتها بمسمى المشقة مع يسارة احتمالها ولذلك كان ترك الترخص في كثير من العبادات اولى ولان تعاطي العبادة مع المشقة أبلغ في اظهار الطواعية وأبلغ في التقرب ولذلك قال عليه السلام أفضل العبادات أجزها أي أشقها وقال أجرك على قدر نصبك وأما المعاملات فتحصل مصالحها التي بذلت الاعراض فيها بمسمى حقائق الشرع والشروط بل التزام غير ذلك يؤدي الى كثرة الخصام ونشر الفساد واظهار العناد ويلحق بتحرير هاتين القاعدتين الفرق بين قاعدة الصغائر وقاعدة الكبائر والفرق بين قاعدة الكبائر وقاعدة الكفر وما للفرق بين أعلى رتب الصغائر وأدنى رتب

قلت وما قاله في ذلك أيضا صحيح قال (سؤال آخر ما لا يضابط له ولا يتحد يدوق في الشرع على قسمين الى آخر جوابه) قلت وما قاله أيضا في ذلك صحيح قال (ويلحق بتحرير هاتين القاعدتين الفرق بين قاعدة الصغائر والكبائر الى قوله وانما الخلاف في التسمية والاطلاق) قلت ليس الخلاف في ذلك في مجرد الاطلاق فان المعنى عند من قال كل ذنب كبيرة انما هو مخالفة الله ومخالفة الله تعالى على الاطلاق أمر كبير وما اراه يخالف في ذلك أحد وانعني عند من قال ان من الذنوب صغائر ومنها كبائر انما هو منها ما الذم عليه والعقوبة

الكبائر

يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه هو ان الشرط مناسبته في غيره كما تقدم تقريره في الحول

في الزكاة وجزء العلة مناسبته في نفسه كأحد وصفي القتل العمد والعدوان فانه مشتمل على مناسبته العقوبة في ذاته

﴿ الفرق التاسع بين قاعدتي الشرط والمانع ﴾ وهو ان الشرط لا بد من تقدمه على الحكم وعدمه يوجب عدمه في جميع الاحوال التي هو فيها شرط والمانع في الشريعة على ثلاثة أقسام ما يمنع وجوده وجود الحكم ابتداء وانتهاء كالرضاع يمنع ابتداء النكاح ويقطع استمراره اذا طرأ عليه بأن يتز وجها في المهد وترضع من أمه فتصير أخته فيبطل النكاح بينهما وما يمنع وجوده وجود الحكم ابتداء

فقط كالاستبراء يمنع ابتداء العقد على المستبرأ ولا يبطل النكاح إذا طرأ عليه بأن نكح الزوجة على الزنا فيجب استبرأؤها على الزوج خشية اختلاط نسبه بالمتولد من الزنا ولأنه يلاعن حينئذ أن تبين له أن الولد من الزنا ونجب عليه الملائعة وما اختلف في كون وجوده يمنع وجود الحكم ابتداء وانتهاء كالاول أو ابتداء فقط كالثاني وله ثلاث صور * أحدها الماء يمنع وجوده من التيمم ابتداء وفي منعه بعد الدخول في الصلاة إذا طرأ عليه فيبطلها أم لا فلا يبطلها خلاف * الثانية الطول يمنع من نكاح الامة ابتداء على الصحيح وفي منعه بعد نكاح الامة إذا طرأ عليه فيبطله أم لا فلا يبطله خلاف * الثالثة الاحرام يمنع من (١٢١) وضع اليد على الصيد ابتداء

وفي منعه إذا طرأ أعلى وضع اليد على الصيد في زمن الحبل فيجب ازسالة أم لا فلا يجب ازسالة خلاف الفرق العاشر بين قاعدة الشرط وعدم المانع مع ان كل واحد من عدم المانع ووجود الشرط معتبر في ترتيب الحكم عليه ولا يلزم من تقرر وجوده ولا عدمه ألا ترى ان الحيز مانع من الصلاة وبعده لا يجب لاجل الاغتاء وان عدم الدين شرط في وجوب الزكاة ولا يجب به لعدم

الكبائر وما الفرق بين أعلى رب الكبائر وأدنى رب الكفر وهذه مواضع شاقفة الضبط عسيرة التحريرو وفيها غوامض صعبة على الفقيه والمفتي عند حلول النوازل في الفتاوى والاقضية واعتبار حال الشهود في التجريح وعدمه وأنا ألخص من ذلك ما تيسر وما لا أعرفه وعجزت قدرتي عنه فحظي منه معرفة اشكاله فان معرفة الاشكال علم في نفسه وفتح من الله تعالى * فاقول ان الكبيرة قد اختلف فيها هل تختص ببعض الذنوب والمعاصي أم لا فقال امام الحرمين وغيره ان كل معصية كبيرة نظرا الى من عصي بها وكانهم كرهوا أن تسمى معصية الله تعالى صغيرة اجلالا له تعالى وتعيها لحدوده مع انهم وافقوا في الجرح انه لا يكون مطلق المعصية وان من الذنوب ما يكون قادحا في العدالة ومنها ما لا يكون قادحا هذا مجمع عليه وانما الخلاف في التسمية والاطلاق وقال جماعة بل الذنوب منقسمة الى صغائر وكبائر وهذا هو الاظهر من جهة الكتاب والسنة والقواعد اما الكتاب فقوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فجعل الكفر رتبة والفسوق رتبة ثانية والعصيان يلي الفسوق وهو الصغائر فجمعت الآية بين الكفر والكبائر والصغائر وتسمى بعض المعاصي فسقا-ون البعض وأما السنة فقوله عليه السلام الكبائر سبع وعدها الى آخرها لخص للكبائر ببعض الذنوب وأما القواعد فلان ما عظمت مفسدته ينبغي أن يسمى كبيرة تخصه بالاسم بخصه وعلى هذا القول الكبيرة ما عظمت مفسدتها والصغيرة ما قلت مفسدتها فيكون ضابط ما ترده الشهادة أن يحفظ ما ورد في السنة انه كبيرة فيلحق به ما في معناه وما قصر عنه في المفسدة لا يقدح في الشهادة

به ان نفذ على مرتكبه الوعيد أشد ومنها ما ألزم عليه والعقوبة به ان نفذ على مرتكبه الوعيد أخف ومأراه يخالف في هذا أيضا أحد فلا خلاف اذا فان المعنيين متغايران وكل واحد منهما متفق عليه واذا لم يكن خلاف في المعنى فلا يصح ايضا في اللفظ الاعلى الوجه الذي أشار اليه من كراهية تسمية معصية الله تعالى صغيرة اجلالا له وتعيها لحدوده فيقول الامر الى منع ذلك الاطلاق عند بعضهم الا في محل تبين تفاوت الهم والعقاب ان نفذ الوعيد والى تجوز ذلك الاطلاق معا فعند بعضهم قال (وقال بعضهم بل الذنوب منقسمة الى صغائر وكبائر الى آخر قوله تخصيص الكبائر ببعض الذنوب) * قلت ما أورده من الكتاب والسنة ظواهر ولعل المرام القطع في المسألة ان كان المراد المعنى وهو تفاوت الهم والعقاب قال (وأما القواعد فلان ما عظمت مفسدته ينبغي أن يسمى كبيرة الى قوله والصغيرة ما قلت مفسدتها) * قلت القواعد المستفادة من الكتاب والسنة تقتضي القطع بالتفاوت بين الذنوب في الهم والعقاب ان نفذ الوعيد قال (فيكون ضابط ما ترده الشهادة أن يحفظ ما ورد في السنة انه كبيرة فيلحق به ما في معناه وما قصر عنه في المفسدة لا يقدح في الشهادة) قلت ما قاله هذا صحيح

النصاب فكل من عدم الدين وعدم الحيز لا يلزم من تقرر وجوده ولا عدمه وان لزم من فقدانه العدم فهما في غاية الالتباس حتى انك لا تجد فقيها الا وهو يقول عدم المانع شرط ولا يفرق بينهما البتة وهو ليس بصحيح لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين فيما اذا شككنا في طرفي المانع

وذلك ان القاعدة ان الشك في أحد النقيضين يوجب الشك في الآخر بالضرورة فاذا شككنا في وجود المانع فقد شككنا في عدمه بالضرورة وعدمه شرط عند هذا القائل فيجتمع الشك في المانع والشرط والقاعدة المجمع عليها ان كل مشكوك فيه ملغى في الشريعة فاذا شككنا في السبب أو في الشرط لم ترتب عليه حكما أو في المانع ترتبنا الحكم فاذا شك في الطلاق الذي هو سبب زال العصمة لم ترتب عليه زوالها بل نستحب الحال المتقدمة وكذا الشك في زوال الشمس يقتضي عدم وجوب الظهر ونظائره كثيرة واذا شككنا في الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة لم تقدم على الصلاة واذا شككنا في ردة زيد قبل

وقائه فانا نلغي منع الكفر من الارث ونورث منه استصحابا للاصل فيلزم حينئذ على قول هذا القائل ان ترتب الحكم ولا ترتبه وذلك جمع بين التقيضين فبطل اعتقاد ان عدم المانع شرط ووجب ان نعتقد انه ليس بشرط فظهر الفرق بين عدم المانع والشرط وهو المطلوب نعم محل مراعاة قاعدة الغاء المشكوك فيه اجماعا من جميع الوجوه اذ لم تتعذر مراعاتها كذلك والا انعقد الاجماع على مخالفتها في وجه لاجل اعتبارها بحسب الامكان في وجه آخر وذلك كما في فرع من شك في الحدث بعد تقرر الطهارة أو وجب مالك رحمه الله تعالى فيه الوضوء ولم يجعل المشكوك فيه (١٢٢) كانه تحقق لعدم وخالفه الشافعي في ذلك مع ان قاعدة ان الشك في الشرط كاطهارة

يوجب الشك في المشروط ضرورة كالصلاة وان الاجماع منعقد على شغل الذمة بالصلاة والبراءة للذمة من الواجب تتوقف على سبب مبرر اجماعا فان اعتبرنا هذه الصلاة المشكوك فيها بسبب الشك في شرطها الذي هو الطهارة وجعلناها سببا مبررا كما قاله الشافعي فقد اعتبرنا المشكوك فيه ولم نصيره كالمحقق لعدم وهو خلاف القاعدة المتفق عليها من الغاء كل مشكوك فيه وان اعتبرنا هذا الحدث المشكوك فيه كما قاله مالك فقد اعتبرنا مشكوكا فيه ولم نصيره كالمحقق لعدم وهو خلاف القاعدة المجمع عليها أيضا فكل المذهبيين يلزم عليه مخالفة تلك القاعدة فتعين الجزم بمخالفتها وان هذا الفرع لا يساعد على اعمالها واعتبارها من جميع الوجوه بل لا بد من مخالفتها من بعض الوجوه فمالك خالفها في الحدث

فورد في الحديث الصحيح في مسلم وغيره انه عليه السلام قيل له ما أكبر الكبائر يا رسول الله فقال عليه السلام أن تجعل لله ندا وهو خلقك قلت ثم أي قال ان تقتل ولدك خوفاً أن يأكل معك قلت ثم أي قال أن تزاني حليلة جارك وفي حديث آخر اجتنبوا السبع الموبقات قيل وما هن يا رسول الله قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الابالحق وكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات وكل الربا وشهادة الزور وفي بعض الاحاديث وعقوق الوالدين وفي حديث آخر واستحلال بيت الله الحرام وقال بعض العلماء كل ما ناص الله عليه أو رسوله عليه السلام ونوعه عليه أو رتب عليه حداً أو عقوبة فهو كبيرة ويلحق به ما في معناه مما سواه في المفسدة وثبت في الصحيح انه عليه السلام جعل القبلة في الاجنبية صغيرة فيلحق بها ما في معناها فتكون صغيرة لا تقدرح في العدالة الا أن يصر عليها فانه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع اصرار (سؤال) ما ضابط قاعدة الاصرار المصير الصغيرة كبيرة وما عدد التكرار المحصل لذلك وكذلك ما ضابط قاعدة تناول المباحات المخلة بالشهادة كالاكل في السوق وغيره جوابه قال بعض العلماء ينظر في ذلك الى ما يحصل من ملابسة الكبيرة من عدم الوثوق بفاعلها ينظر الى الصغيرة فتني حصل من تكرارها مع البقاء على عدم التوبة والتندم ما يوجب عدم الوثوق به في دينه واقدمه على الكذب في الشهادة فاجعل ذلك قادما ومالا فلا وكذلك الامور المباحة متى تكررت

قال (فورد في الحديث الصحيح في مسلم وغيره انه عليه السلام قيل له ما أكبر الكبائر الى قوله ويلحق به ما في معناه مما سواه في المفسدة) قلت اما الحديثان فليس فيهما حصر الكبائر فما ذكر بل وقع السؤال في الاول عن أكبر الكبائر وأسرى الثاني باجتناب السبع الموبقات وذكر من جعلها الشرك الذي ذكر في الحديث الاول انه أكبر الكبائر فثبت ان هذه كباثر لذكرها مع الشرك ونشر يكها معه في كونها موبقة وأما قول بعض العلماء كل ما ناص الله عليه أو رسوله على الله عليه وسلم ونوعه عليه أو رتب عليه حداً أو عقوبة فهو كبيرة فهو رأي رآه وانه ليظهر صوابه ولكن لا يبعد النزاع في بعض ذلك قال (وثبت في الصحيح انه عليه السلام جعل القبلة من الاجنبية صغيرة فيلحق بها ما في معناها) * قلت اذا ثبت الحديث بذلك فالوجه ما قال فتكون صغيرة لا تقدرح في العدل الا أن يصر عليها فانه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع اصرار قال (سؤال ما ضابط قاعدة الاصرار المصير للصغيرة كبيرة الى قول بعض العلماء فاجعل ذلك قادما ومالا فلا) * قلت ما قوله صحيح قال (وكذلك الامور المباحة متى تكررت) قلت قوله هذا ظاهره ان المباحات متى تكررت أوجب عدم الوثوق من تكررت منه * قلت وليس ذلك كذلك ولكنه من المباحات ما لا يبيح الشرع فعله بمحض الناس ففعل هذا معصية لاحقة بسائر

الرافع للطهارة والشافعي في الصلاة التي هي سبب براءة الذمة لكن مذهب مالك أرجح لانه

لما تعينت المخالفة لهذه القاعدة وكانت الطهارة من باب الوسائل والصلاة من باب المقاصد وقد انعقد الاجماع على ان الوسائل أخفض رتبة من المقاصد كانت العناية بالصلاة والغاء المشكوك فيه وهو السبب المبرر منها أولى من رعاية الطهارة والغاء الحدث المشكوك فيه الرافع لها بالجملة فالقاعدة المذكورة وان كانت مجمعا عليها الا ان الضرورة دعت لمخالفتها في هذا الفرع لتعذر مراعاتها فيه من جميع الوجوه فلذلك انعقد الاجماع على مخالفتها في وجه لاجل اعتبارها بحسب الامكان في وجه آخر وانما يبق النظر في ان المخالفة في أي

ومتى

الوجوه أولى وقد ظهر ان مذهب مالك أرجح في مخالفتها والله أعلم ﴿ الفرق الحادى عشر بين قاعدتى توالى أجزاء المشرط مع الشرط وبين توالى المسببات مع الاسباب ﴾ وهو ان المشرطات المتعددة لشرط واحد بما يقتضيها اقتضاء واحدا بحيث لا يقتضى الترتيب بينها فهى نظير المسببات لسبب واحد فكما نقول اذا قال أنت طالق ثلاثا ان هذا اللفظ سبب تحررهما الا بعد زوج وسبب لباحة أختها ولا نقول ان أحدا الحكمين متقدم على الآخر ولا بعده كذلك نقول اذا قال ان تزوجتك فانت طالق وانت على كظهر أمتى فترجمها لزمه الطلاق بانثالأنه قبل الدخول وحرمت عليه به ولزمه الظاهر (١٢٣) أيضا فاذا اعتقد عليها لا يطؤها حتى

يكفر ولا نقول ان الطلاق تقدم على الظاهر حتى نمنعه بخلاف المسببات لاسباب عديدة كما فى قوله لزوجه انت طالق ثلاثا وانت على كظهر أمتى فانا نقول فيه ان سبب التحريم الذى هو الطلاق الثلاث لما تقدم على سبب الكفارة الذى هو

ومتى تكررت الصغيرة مع تخلل التوبة والندم أو من أنواع مختلفة مع عدم اشتغال القلب على العزم على العودة لا يقدح فى الشهادة اذا تحرر بالتقريب الكبائر من الصغائر وان ذلك يرجع الى عظم المفسدة فترجع الى تحرر بما يعلم به الكفر من الكبائر فنقول أصل الكفراهتضام جانب الربوبية ولكن ليس ذلك على الاطلاق فقد يكون الاهتضام بالكبيرة أو بالصغيرة وليست ككفر ابل لا بد من الوصول الى رتبة خاصة من ذلك وتحرر بها ان الكفر قسمان متفق عليه ومختلف فيه هل هو كفر أم لا فالتفق عليه نحو الشرك بالله ووجد ما علم من الدين بالضرورة كجحد وجوب الصلاة والصوم ونحوهما والكفر الفعلى نحو القاء المصحف فى القاذورات وجحد البعث أو النبوات أو وصفه تعالى بكونه لا يعلم أو لا يريد أو ليس بحى ونحوه وأما المختلف فيه فكالتجسيم وان العبد يخلق أفعاله وان ارادة الله تعالى ليست

المعاصى ومنها ما لم تحرر به عادة مشعرة بخلل حدثه فى عقله وخلل العقل لا يؤمن معه فله الضبط فليس قدح فعل هذه المباحات فى الشهادة من الوجه الذى تقدح فيها فعل المخالفات فان فعل المخالفات قدح فى العدالة وفعل هذه المباحات قدح فى الضبط قل (ومتى تكررت الصغيرة مع تخلل التوبة والندم أو من أنواع مختلفة مع عدم اشتغال القلب على العزم على العودة لا يقدح فى الشهادة) * قلت أما قوله متى تكررت الصغيرة مع تخلل التوبة والندم فصحيح وأما قوله أو من أنواع مختلفة مع عدم اشتغال القلب على العزم على العودة فليس بصحيح فان تكرر الصغائر وان اختلفت توجب عدم الوثوق بدين فاعلمنا مثل ما يوجب تكررها اذا اتفقت مع ان اشترط عدم اشتغال القلب على العزم على العودة لا يصح البتة لان ذلك أمر باطن لا يطلع عليه ولا يصح التعبد فى الامور الظواهر بما فى البواطن والعدالة من ظواهر الامور لان بواطنها وكذلك جميع الاحكام الدنيوية المقتدر فيها الى الاحكام قال (اذا تحرر بالتقريب الكبائر من الصغائر وان ذلك يرجع الى عظم المفسدة فترجع الى تحرر بما يعلم به الكفر من الكبائر فنقول أصل الكفراهتضام جانب الربوبية ولكن ليس ذلك على الاطلاق) * قلت ليس الكفراهتضام جانب الربوبية وما أرى ان أحدا ممن يدين بالربوبية مهتضم جانبها وان وجد من مهتضم جانبها فليس فى الحقيقة ممن يدين بها ولكن أصل الكفراهتضام بالربوبية قال (فقد يكون الاهتضام بالكبيرة أو بالصغيرة وليست ككفرا) قلت ليس ذلك بصحيح فان فاعل الكبيرة أو الصغيرة لا يفعلها اهتضاما للربوبية ولا هوانا بها وإنما يفعلها جراءة على مخالفة أمره لاستيلاء الشهوة عليه قال (بل لا بد من الوصول الى رتبة خاصة من ذلك وتحرر به ان الكفر قسمان متفق عليه ومختلف فيه الى قوله أو ليس بحى ونحوه) * قلت ما ذكره من الامور المتفق على انها كفر هو كما ذكر قال (وأما المختلف فيه فكالتجسيم الى قوله

الظواهر اقتضى ان تقضى بعدم لزوم الظاهر لانه قد تقدمه تحررهما بالطلاق فلا يلزمه كفارة اما لان الظاهر لم يصادف محلا بناء على ما لا جمهور من ان صيغته انشاء لا خبر واما لانه صادق فى لفظ التحريم بالظاهر بناء على ما لا اصل من ان صيغته خبر لا انشاء كما تقدم بيانه والله أعلم

﴿ الفرق الثانى عشر بين قاعدتى الترتيب بالادوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية ﴾ وهو ان الترتيب بالادوات اللفظية كالقائه وتم وحتى والسين وسوف ولم ولا ولن وما ونحوها لا يستقل

العقل به بل يستفاد من الوضع اللغوى و بما اختلفت فيه اللغات و بما تبدلت بالنقل العرفى بخلاف للترتيب بالحقيقة الزمانية فانه بالعقل الصرف فيقتضى ترتيب أجزاء الزمان ترتيب الاقوال والافعال الواقعة فيها ترتيبا لا يقبل الاختلاف ولا التبديل لان الزمان أجزاءه سيالة مترتبة بذاتها عقلا مستحيلة الاجتماع فلا يتصور ان يوجداه من الدابر مع اليوم الحاضر ولا أول النهار مع آخره ولا جزء من أجزاء الزمان وان قل مع غيره من الاجزاء الزمانية والافعال والاقوال واقعة فى الزمان ومنقسمة على أجزاءه فاذا اشتمل كل جزء من أجزاء الزمان على قول أو فعل كان ذلك القول أو الفعل متقدما على الواقع فى الزمن الذى بعده ومتأخرا عن الواقع فى الزمن الذى قبله و يقتضى

الترتيب المستفاد بالادوات اللفظية ترتيب الاقوال والافعال المقترنة به ترتيبا يقبل الاختلاف والتبديل بحسب اختلاف اللغات وتبديل النقل العرفي فاذا فات قام زيد فعمر وكان قيام زيد متقدما على قيام عمرو ثم عمرو فكذلك مع تراخ واقام القوم حتى عمر واقضى ايضا تاخر قيام عمرو بسبب ان حتى حرف غاية بمعنى ان ما بعدها غاية لما قبلها والقاعدة ان المعيا لا بد ان يثبت قبل الغاية ثم يصل اليها مثلا السير في قولك سرت حتى طلعت الفجر ثابت قبل الفجر متكرر الى طلوع الفجر واذا كان قيام عمر وغاية وغاية الشيء طرفه واخره كان متأخرا عن الاول ضرورة (١٢٤) واذا قلت سيقوم زيد وسوف يقوم عمر وكان قيام زيد قبل قيام عمر ولان

سوف أكثر تنفيضا من السين واذا قلت لم اوما يقم زيد ولا يقوم عمرو ولو لن يقوم كان عدم قيام زيد في الماضي وعدم قيام عمرو في المستقبل بسبب ان لم واما موضوعان لنفي الماضي ولا ولن موضوعان لنفي المستقبل وما وليس موضوعان لنفي الحال والماضي والحال والمستقبل مترتبة فيكون اللفظ الدال على وقوع العدم في واحد منها دال على الترتيب بالنسبة الى الآخر فتأمل

(وصل في ثلاث مسائل يتضح بهاها ان القاعدة ان *المسئلة الاولى لاخلاف بين الامام مالك والامام الشافعي في انه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق فانت طالق او ثم انت طالق لا يلزمه الاطلاق واحدة ولم يتوقف الامام الشافعي في لزوم الطلقة الواحدة مع النسق بالواو ايضا وتوقف الامام مالك في لزوم الواحدة

بواجبة النفوذ وانه تعالى في جهة وانه ليس بمنزه ونحو ذلك من اعتقادات ارباب الاهواء فمالك والشافعي وأبي حنيفة والقاضي أبي بكر الباقلاني والاشعري فيهم قولان بالكفر وعدمه وفي التكفير بترك الصلاة قولان قال مالك والشافعي ليس كفر او قال ابن حنبل كفر وقال القاضي أبو بكر من كفر جملة الصحابة فهو كافر لان تكفيرهم يلزم منه ابطال الشريعة لانهم اصلها وعندهم أخذت وقال الشيخ أبو الحسن الاشعري ارادة الكفر كفر وبناء كنيسة يكفر فيها بالله كفر لانه ارادة الكفر ومن قتل نبيا بقصد امانته شريعته مع تصديقه فهو كافر ولعل غير القاضي والاشعري يوافقهما في هذه الصورة ومن المجمع عليه فيما علمت قضية ابليس وانه كفر بها وليس الكفر بسبب ترك السجود ومخالفة الامر الا كان يلزم أن كل عاص كافر وليس الامر كذلك بل انما كفر ابليس بنسبة الله تعالى الى الجور وانه أمر بالسجود لمن هو اولى أن يسجد له وان ذلك ليس عدلا لقوله أنا خير منه خلقته من نار وخلقته من طين فهذا منه اشارة الى التجوير والتسفيه ومن نسب الله تعالى الى ذلك فلا شك في كفره فمذهبه الجراء على الله تعالى هي سبب كفره ولا يقال انما كفر بسبب الكبر على آدم لقوله أنا خير منه فانه كان يلزم منه ان كل متكبر كافر وليس الامر كذلك نعم ان من تكبر على الله تعالى وعن أن يكون مطيعا له في أوامره فهو كافر وبالجملة فعلى الفقيه ان يستقرئ كتب الفقهاء في المسائل التي يكفر بها المتفق عليها والمختلف فيها فاذا كمل استقراؤه نظر الى أقر بها الى عدم التكفير بالنظر السيدان كان من أهل النظر في هذه المسائل فانه ليس كل الفقهاء له أهلية النظر في مسائل التكفير

ولعل غير القاضي والاشعري يوافقهما في هذه الصورة) قلت ذلك نقل لا كلام فيه قال (ومن المجمع عليه فيما علمته قضية ابليس الى قوله نعم من تكبر على الله وعن أن يكون مطيعا له في أوامره فهو كافر) قلت ما قاله من ان كفر ابليس انما هو بنسبته الى الله الجور وتكبره عليه لا بمجرد ترك ما أمر به من السجود لآدم عليه السلام واعتقاده كونه خيرا منه هو الذي تقتضيه القواعد المستفادة من الشرع مع انه يجوز عقلا أن يكون كفره بمجرد مخالفته قال (وبالجملة فعلى الفقيه أن يستقرئ كتب الفقهاء في المسائل التي يكفر بها المتفق عليها والمختلف فيها فاذا كمل استقراؤه) قلت ان أراد كمل استقراؤه ما بلغه من ذلك فلا اعتبار به فانه لعله بقي ما يبلغه ويكون فيما يبلغه رتب من الكفر وان أراد كمل استقراؤه في نفس الامر أي لم يبق له من الاقوال قول الاحفظه ولا من جملة وجوه التكفير شيء الا تضمنته أقوال من حفظ أقوالهم فمن أين يعرف ذلك وما الدليل الذي يدل عليه قال (فاذا كمل استقراؤه نظر الى أقر بها الى عدم التكفير بالنظر السيدان كان من أهل النظر في هذه المسائل فانه ليس كل الفقهاء له أهلية النظر في مسائل التكفير)

أو التعمد مع الواو كما انه قال بلزوم الثلاث اذا قال لغير المدخول بها انت طالق انت طالق انت طالق فاذا بلا عطف أصلا وخالفه الشافعي فان لا يلزمه اذا الاطلاق واحدة وهو الحق بسبب ان الزمان يقتضي الترتيب كما تقدم تقريره فبين بالاولى ولا يلزم ما بعده شئ وانه لم يصادف محلا لاجل البيئونة سواء كان ما بعدها بلا عطف أو معطوفا بالفاء أو ثم أو الواو فلا وجه للتوقف في الواو أصلا بل يجزم بتقدم ما نطق به أو لا لزوم البيئونة به والغناء ما بعده مطلقا وتوجيه الاصحاح قول امامنا بوجهين أحدهما انه يطلق بالاولى ثلاثا ثم فسره بعد ذلك والثاني انه بالقياس على قوله انت طالق ثلاثا فان الثلاث تعتبر باتفاق من مقتضى مذهب الشافعي ان لا يلزمه

الثلاث لانها بات بقوله انت طالق فلا يلزمه بقوله بعد ذلك ثلاثي مدفوع أما الاول فلا ان الكلام في هذه المسئلة مع عدم البنية فقوهم نوى ثم فسر لا يستقيم بل ان نوى العقد الاجماع بين الامامين على لزوم ما نواه من تأسيس أو توكيد وأما الثاني فقياس باطل بسبب فرق عظيم مأخوذ من قاعدة كلية لغوية وهي ان كل لفظ لا يستقل بنفسه كالشرط والغاية والاستثناء والصفة وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور والمفعول معه والمفعول من أجله والحال والبدل والتمييز اذا لحق لفظا مستقلا بنفسه صار المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه فاذا قال انت طالق ثلاثا ان دخلت الدار لا يلزمه قبل الدخول للدخول لاجماع (١٢٥) بسبب ان قوله انت طالق ثلاثا وان

كان كلاما مستقلا بنفسه لكنه لما لحق به ما لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه واذا قال والله لا كلمته حتى يعطيني حتى وهو افظ لوظيق به وحده لم يستقل بنفسه فلما لحق ما هو مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع يقتضي نفي الكلام الى هذه الغاية فقط وما عداها لا يدخل في اليمين البنية باللفظ من غير بنية واذا قال له عندي عشرة الا اثنين لا يلزمه الاثنان مع ان الاقارير عند الحكم في غاية الضيق والحرج ولا تقبل فيها التيات ولا المجازات وما سبب عدم لزوم غير الاثنان الا ان قوله عندي عشرة وان كان كلاما مستقلا بنفسه لكنه لما لحقه ما لا يطق به وحده لم يستقل وهو قوله الاثنان صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع اقرارا بالثنائية فقط ولما بية اعتبار اللفظ الاول على

فاذا صح ذلك اعتقد حينئذ ان تلك الرتبة أدنى رتبة التكفير وان مادونها أعلى رتبة للكبائر وكذلك اذا استقر ارب الكبائر المنفق عليها والمختلف فيها فاذا كمل استقراؤه نظر الى اقلها مفسدة جعلها ادنى رتبة الكبائر والتي دونها هي أعلى رتبة الصغائر واكمل البحث في هذا الموطن بذكر مسألتين (المسألة الاولى) اتفق الناس على أن السجود للصائم على وجه التذلل والتعظيم له كفر ولو وقع مثل ذلك في حق الولد مع والده تعظيما له وتذلا لأو في حق الاولياء والعلماء لم يكن كفرا والفرق عسير * فان قلت السجود للوالد والعالم يقصد به التقرب الى الله تعالى فلذلك لم يكن كفرا * قلت وكذلك السجود للصائم فقد كانوا يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فقد صرحوا بقصد التقرب الى الله تعالى بذلك السجود فان قلت الله تعالى امر بتعظيم الآباء والعلماء ولم يأمر بتعظيم الاصنام بل نهى عنه فلذلك كان كفرا * قلت ان كان السجودان في المسألتين متساويين في المفسدة استحال في عادة الله ان يأمر بما هو كفر في بعض المواطن لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر أى لا يشرع عدنا ومعناه أن الفعل المشتمل على فساد الكفر لا يؤذن فيه ولا يشرع فلا يقال ان الله تعالى شرع ذلك في حق الآباء والعلماء دون الاصنام

قلت ان أراد بالفقهاء من حصل رتبة الاجتهاد فكلمهم له أهلية النظر في مسائل التكفير وفي غيرها على أصح القولين وهو ان الاجتهاد لا يتبع بعض ولا يصح له رتبة حتى يحصل جميع العلوم المشترطة في الاجتهاد على السكالم وان أراد من لم يحصل رتبة الاجتهاد من يطلق عليه اسم الفقيه بضرب من التوسع أو المجاز فلا اعتبار بهم قال (فاذا صح ذلك اعتقد حينئذ ان تلك الرتبة أدنى رتبة التكفير وان مادونها أعلى رتبة الكبائر الى قوله والتي دونها هي أعلى رتبة الصغائر * قلت جميع ما قاله في ذلك احالة على مستحيل عادة وهو كمال استقراء أقوال جميع علماء الاسلام ثم يقال له لا بد للعلماء الذين أشار الى استقراء أقوالهم من العلم بفرق يفرق به كل واحد منهم بين أدنى رتبة الكفر وأعلى رتبة الكبائر فما المانع لهذا المتعلم أن يتعلمه حتى لا يحتاج الى استقراء أقوالهم وبالجملة بدأت في هذا الفصل الاباحالة على جهالة قال (واكمل البحث في هذا الموطن بذكر مسألتين الاولى اتفق الناس على ان السجود للصائم على وجه التذلل له والتعظيم كفر ولو وقع ذلك في حق الولد مع والده تعظيما له وتذلا أو في حق الاولياء والعلماء لم يكن كفرا والفرق عسير) قلت اغفل الوصف المرفق ففسر عليه الفرق والوصف المرفق ان سجود من سجد للاصنام لم يسجد لها مجرد التذلل والتعظيم بل لذلك مع اعتقاد انها آلهة وانها شركاء لله تعالى ولو وقع مثل ذلك مع الوالد أو العالم أو الولي لكان ذلك كفرا الاشك فيه وأما اذا وقع ذلك أو ما في معناه مع الولد مجرد التذلل والتعظيم لا لاعتقاده انه اله وشريك لله عز وجل فلا يكون كفرا وان كان ممنوعا للذريعة قال (فان قلت السجود للوالد والعالم الى قوله

سبيل الاستقلال واذا قال لا لبست ثوبا كتنا لا يبحث بغير الكتان اجماع ان قوله لا لبست ثوبا عام في ثياب الكتان وغيرها فاذا قال بقوله كتنا بعد قوله ذلك اختص الخنث بتياب الكتان وحدها بسبب ان قوله لا لبست ثوبا وان كان كلامه مستقلا بنفسه الا انه لما لحقه كتنا وهو افظ مفرد لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع لا يفيد الا ثياب الكتان وغير ثياب الكتان لم يطق بها بطريق من الطرق فلا يبحث بها واذا قال اقتلوا المشركين طلوع الفجر امتنع قتلهم في غير هذا الوقت وان كانوا قبل التقييده يقتلون في جميع الاوقات لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه واذا قال اقتلوا المشركين امام زيد اخنث قتلهم بتلك الجهة ولا

قتل من وجد في غيرها البتة نظرا لكونه مالم يستقل بنفسه وهو ظرف المكان صير الاول المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه واذ اقال
 اقتلوا المشركين في شهر رمضان اختص قتلهم بزمان بسبب ان المجرور وهو غير مستقل صير الاول المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه
 وخصه واذ اقال ليقتل المشركون وزيدا أي مع زيد فلا يقتلون الا اذا وجدوا معه واللفظ قبل ذلك كان يقتضى قتلهم مطلقا لكنه لمام
 يكن كلاما مستقلا بنفسه صير الاول المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه واذ اقال اقتلوا المشركين اذها بالغيظكم فلا يقتلون بغير هذه
 العلة وكان قبل ذلك يقتلون مطلقا لكنه لمام يستقل بنفسه صير الاول المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه (١٢٦)

واذا اقال اقتلوا المشركين
 عراة اختص قتلهم بحالة
 العري ولولم ينطق به لقتلوا
 في جميع الاحوال لكنه لما
 لم يكن كلاما مستقلا
 بنفسه صير الاول غير
 مستقل بنفسه واذ اقال
 اقتلوا المشركين عبدة
 النار اختص القتل بهم دون
 غيرهم بسبب ان المستقل
 بنفسه لما حقه البدل وهو
 غير مستقل بنفسه صيره
 غير مستقل بنفسه واذ اقال
 له عندى عشر ورماتلم
 يلزمه هذا العدد من غير
 الرمان بل من الرمان خاصة
 بسبب ان المستقل بنفسه
 لما حقه التمييز وهو غير
 مستقل بنفسه صيره غير
 مستقل بنفسه وأدخلت
 الكاف فيما لا يستقل بنفسه
 المفعول المطلق المبين للنوع
 أو للعدد فاذا اقال أنت طالق
 ثلاثا كان ثلاثا مفعولا
 مطلقا مبينا لعدد طالق
 وهو لا يستقل بنفسه فصير
 الاول وهو أنت طالق غير

وحقيقة الكفر في نفسه معلومة قبل الشريعة وليست مستفادة من الشرع ولا تبطل حقيقتها
 بالشريعة ولا يصير غير كفر فينبذ الفرق مشكلا وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام
 يستشكل هذا المقام ويعظم الاشكال فيه (المسألة الثانية) نسبة الافعال الى الكواكب فيها
 أقسام * أحدها أن يقال انها مدبرة العالم وموجدة لما فيه ولا شيء وراها ولا خفاء ان هذا كفر وثانيها
 أن يقال انها فاعلة الآثار في هذا العالم والله سبحانه وتعالى هو المؤثر الاعظم معها فتكون نسبتها الى
 أفعالها كنسبة الحيوان الى أفعاله على رأى المعتزلة وقد قالت المعتزلة ان كل حيوان يوجد أفعاله
 بقدرته مستقلا دون الله تعالى وان قدرة الله تعالى لا تتعلق بمقدوره فالقائل بان الكواكب كذلك
 فهل لا تكفره كما نالنا نكفر المعتزلة على الصحيح من مذاهب العلماء وان اهل القبلة لا يكفر أحد منهم
 وهذا القول كان يختاره الشيخ عز الدين بن عبد السلام ومن يقول الفرق بين الكواكب والحيوانات
 فلا يكفر معتقدان الانسان وغيره من الحيوان يخلق أفعاله لان التذلل والعبودية ظاهرة عليه فلا
 يحصل من ذلك كبير اهتضام لجانب الربوبية ويكفر معتقدان الكواكب فاعلة فعلا حقيقيا لانها في
 العالم العلوي وأحوالها غائبة عن البشر فر بما أدى ذلك الى اعتقاد استقلالها وفتح أبواب الكفر المجمع
 عليه والضلال وهذا كان يقوله بعض الفقهاء المعاصرين للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى
 وثالثها أن يقال انها فاعلة فعلا عاديا لا حقيقيا وان الله تعالى أجرى عادته أن يخلق عندها اذا تشككت بشكل
 مخصوص في أفلاكها تكون في أحوالها وربط الأسباب كحال الادوية والاغذية في العالم السفلي

فينبذ الفرق مشكلا وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى يستشكل هذا المقام
 ويعظم الاشكال فيه) قلت اغفاله ما نهبت عليه وأوقعه في هذا الخيال وعظم عنده وعند شيخنا أمر الاشكال
 وقد تبين الحق في ذلك على الكمال والمدللة الواقي من الضلال قال (المسألة الثانية) نسبة الافعال الى
 الكواكب فيها أقسام الى آخر كلامه في القسم الاول قلت ما قال في ذلك صحيح لا اشكال فيه قال (وثانيها
 أن يقال انها فاعلة الآثار في هذا العالم والله سبحانه وتعالى هو المؤثر الاعظم معها الى قوله وهذا كان يقوله
 بعض الفقهاء المعاصرين للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله) قلت الصحيح ان من قال للكواكب
 فعل على الحقيقة ان قوله ذلك خطأ وكذلك قول من قال ان للانسان أو غيره من الحيوان فعلا على
 الحقيقة ومن اعتقد شيئا من ذلك لم يعرف قط فرقا ما بين الرب والمر بوب والخالق والمخلوق فان الله تعالى
 هو الخالق على الحقيقة لا خالق سواه لكنه من نسب الفعل الحقيقي الى الكواكب فذلك كفر ومن
 نسبه الى الانسان ففيه اختلاف هل هو كفر أو ضلالة قال (وثالثها أن يقال انها فاعلة فعلا عاديا لا حقيقيا
 وان الله تعالى أجرى عادته أن يخلق عندها اذا تشككت بشكل مخصوص في أفلاكها الى قوله

مستقل فلا يلزمه به شيء ولا تبين به قبل النطق بقوله ثلاثا بخلاف قوله أنت طالق أنت طالق أنت طالق
 فان الثاني مستقل بنفسه فلا يكر على الاول بالاتفاق والابطال فتبين بالاول قبل النطق بالثاني فلا يلزم بالثاني شيء وهذا فرق عظيم ومع
 هذا الفرق لا يثبت القياس فظهر ان هذه المسئلة في غاية الاشكال في مذهب مالك رحمه الله تعالى وينبغي لو قضى بها قاض لنقض قضاؤه
 ويمتنع التقليد فيها للوضوح بطلانها (المسئلة الثانية) لا دليل لمن يقول الواو للترتيب فيما يروى ان خطيبا قال عند رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بس خطيب القوم أنت

باعتبار

لأن رسول الله على الله تعالى عليه وسلم أمره بأن يرتب بالحقيقة الزمانية وإن ينطق بلفظ الله وألأم بذكر الرسول عليه الصلاة والسلام
ثانياً فيحصل الترتيب بالتقديم الدال على الاهتمام والتعظيم وقد فات بسبب جمعهما في الضمير فذلك ذمه لانه لم ينطق بالواو في قوله ومن
يعصهما كما نطق به في قوله من يطع الله ورسوله حتى يصح الاستدلال به على ان الواو للترتيب فافهم (فائدة) قال المقرئ سمعت الابي
يقول سمعت أبا عبد الله بن رشيد يقول ان خطيباً تبسمان يقول في خطبه من يطع الله ورسوله فقد رشد بالكسر وكان الطلبة ينكرون
عليه فلا يرجع فلما قلت من رحلتى تلك دخلت على الاستاذ ابن أبي الربيع (١٢٧) بسبته فهناني بالقدم وقال لي فيما

قال رشدت يا ابن رشيد

ورشدت لغتان صحيحتان

حكاهما يعقوب في الاصطلاح

قال المقرئ وهذه كرامة

للرجلين أو الثلاثة اه نقله

التنبيكي في تكملة الديباج

(المسئلة الثالثة) للاحجة

لمن يقول الواو للترتيب في

قول الصحابة رضي الله

تعالى عنهم نبداً بما بدأ الله

في قوله عز من قائل ان

الصفوا والمرورة من شعائر

الله لان البداءة صرح

بان التقديم بالحقيقة الزمانية

المجمع عليها فلم قال هذا

المستدل بان البداءة مضافة

الى ما ذكره من الواو والله

سبحانه وتعالى أعلم

*(الفرق الثالث عشر) بان

قاعدتي فرض الكفاية

وفرض العين وضابط كل

واحد منهما وتحقيقه

بحيث لا يتبس بغيره *

وذلك ان فرض العين مهم

متحتم مقصود حصوله

منظور بالذات الى فاعله

حيث قصد حصوله من

عين مخصوصة كالغرض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دون أمته أو من كل عين عين أي واحد واحد من المكلفين وفرض الكفاية

مهم متحتم مقصود حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله أي بقصد حصوله في الجملة فلا ينظر الى فاعله الا بالتبع للفعل ضرورة ان الفعل

لا يحصل بدون فاعل سواء كان دينياً كصلاة الجنائز أو دنيوياً كالصنائع المحتاج اليها قال الامير على عبد السلام على الجوهره والحق

ان العيني أفضل لزيد الاعتناء فيه اه وضابطهما ان كل فعل تتكرر مصلحته بتكرره فهو فرض عين شرعه صاحب الشرع على

الاعيان كثيراً للمصلحة بتكرر ذلك الفعل كصلاة الظهر فان مصلحتها الخشوع لله تعالى وتعظيمه ومناجاة والتدليل والمثول بين

باعتبار الربط العادي للفعل الحقيقي وهذا القسم لم أر أحداً كفر به بل أمم وخطأ فقط بناء على ان
الاستقراء لم يدل على ذلك بل لو كان وقوع ذلك معها أكثر ياغالباً كالادوية أممكن اعتقاد ذلك
وجواز شرع الكسب وجدنا العادة غير منضبطة في ذلك ولا هي أكثرية فكان اعتقاد ذلك خطأ كمن
اعتقد ان عقار معيناً يبريه من الحمى ولم تدل التجربة فيه على ذلك فان هذا الاعتقاد يكون خطأ

*(الفرق الخامس عشر) بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك

الحرج المطلق ومطلق الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع

المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة

فالقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر *

وتقريره ان تقول اذا قلنا البيع المطلق فقد أدخلنا الالف واللام على البيع فحصل بسبب ذلك العموم
الشامل لجميع أفراد البيع بحيث لم يبق بيع الا دخل فيه ثم صرفناه بعد ذلك بالاطلاق بمعنى انه لم يقيد
بقيد يوجب تخصيصه من شرط أو صفة أو غير ذلك من الواو للعموم مما يوجب تخصيصه فيبقى على
عمومه فيتحصل ان البيع المطلق لم يدخله تخصيص مع عمومه في نفسه اما اذا قلنا مطلق البيع فقد أضربنا
بقولنا مطلق الى القدر المشترك بين أنواع جميع البياعات وهو مسمى البيع الذي يصدق بفرد من أفراد
ثم أضيف هذا المطلق المشار اليه الى البيع لتمييزه عن مطلق الحيوان ومطلق الامر ومطلق غيره ومطلقات
جميع الحقائق فأضفناه للتمييز فقط وهو المشترك خاصة الذي يصدق بفرد واحد من أفراد البيع

فان هذا الاعتقاد يكون خطأ) قلت هذا القول وان لم يكن كفراً ولا صواباً فليس بخطأ فقط بل خطأ لعدم
تحقق الارتباط ومنعوع لسد الذريعة والله أعلم قال *(الفرق الخامس عشر) بين قاعدة الامر المطلق
ومطلق الامر الى قوله فيتحصل ان البيع المطلق لم يدخله تخصيص مع عمومه في نفسه * قلت ما قاله في
ذلك مبنى على ان الالف واللام الداخلتين على أسماء الاجناس تقتضي العموم الاستغراق وفي ذلك
خلاف وكان حقه أن يفصل فيقول اذا قال القائل الامر المطلق فلا يخاو أن يريد بالالف واللام العهد
في الجنس أو يريد بهما للعموم والشمول فان أراد الاول فقوله الامر المطلق ومطلق الامر سواء
وان أراد الثاني على رأى من أتبعه فليس اسواء بل الامر المطلق للعموم ومطلق الامر ليس كذلك
ولقائل أن يقول كما يصح أن تكون الالف واللام في الامر الموصوف بالمطلق للعموم كذلك يصح أن
يكونا في الامر المضاف الى المطلق فيقول الامر الى انه يسوغ في الامر المطلق أن يكون للعموم وأن
لا يكون للعموم ويسوغ في مطلق الامر أن يكون للعموم وأن لا يكون ويقع الفرق بالقرائن المقالية
أو الحالية قال (أما اذا قلنا مطلق البيع الى قوله الذي يصدق بفرد واحد من أفراد البيع) * قلت ذكر

عين مخصوصة كالغرض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دون أمته أو من كل عين عين أي واحد واحد من المكلفين وفرض الكفاية
مهم متحتم مقصود حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله أي بقصد حصوله في الجملة فلا ينظر الى فاعله الا بالتبع للفعل ضرورة ان الفعل
لا يحصل بدون فاعل سواء كان دينياً كصلاة الجنائز أو دنيوياً كالصنائع المحتاج اليها قال الامير على عبد السلام على الجوهره والحق
ان العيني أفضل لزيد الاعتناء فيه اه وضابطهما ان كل فعل تتكرر مصلحته بتكرره فهو فرض عين شرعه صاحب الشرع على
الاعيان كثيراً للمصلحة بتكرر ذلك الفعل كصلاة الظهر فان مصلحتها الخشوع لله تعالى وتعظيمه ومناجاة والتدليل والمثول بين

يديه والتفهم خطابه والتأديب بأدابه وهذه المصالح تتكرر ركعها كرت الصلاة وكل فعل لا تتكرر مصلحته بتكرره فهو فرض كفاية جعله صاحب الشرع على الكفاية نفيًا للعبث في الأفعال كما فاذا الغريق اذا اشاله انسان فان النازل بعد ذلك في البحر لما لم يحصل شيئاً من المصلحة المترتبة على الاقذام من حفظ حياة الغريق لانها قد حصلت لم يخاطب بالوجوب اذ لو خوطب حينئذ لكان بلا مصلحة ثبت الوجوب لاجلها فيكون عبثاً وكذلك يقال في كسوة العريان واطعام الجيعان ونحوهما * قلت ولهذا الضابط يتم الفرق بينهما حتى على قول الشيخ تقي الدين (١٢٨) والد صاحب جمع الجوامع والجمهور وعليه نص الشافعي في مواضع من الام

كما قاله الزركشي وغيره بأن فرض الكفاية على السكك لانهم بتركه ويسقط بفعل البعض لقول السعد في حاشية العضا ان سقوط الامر قبل الاداء لانسلم انه لا يكون الا بالنسخ فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط فلا بد ان يكون مراد من قال انه يجب على السكك انه يجب على الجميع من حيث هو فلا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون للتأنيم للجميع بالذات والسكك واحد بالعرض لان سقوط الامر كما يكون بالنسخ قد يكون بغيره كاتقاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلاً بالهالة عليه فانه يحصل بفعل البعض فلها ينسب السقوط الى فعل البعض وايضا يجوز ان ينصب الشارع اماراً على سقوط الواجب من غير نسخ افاده الشرع يبيّن على محلي جمع الجوامع وفرق سم بينهما

فظهر الفرق بين البيع المطلق ومطلق البيع وبه يصدق قولنا ان مطلق البيع حلال اجاعاً والبيع المطلق لم يثبت فيه الحلال بالاجماع بل بعض البيعات حرام اجاعاً ويصدق ان زيداً حصل له مطلق المال ولو بفلس ولم يحصل له المال المطلق وهو جميع ما يتمول من الاموال التي لانهاية لها وكذلك مطلق النعيم والنعيم المطلق فالاول حاصل دون الثاني ويعلم بذلك للفرق في بقية النظائر

الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام

وبين قاعدة أدلة وقوع الاحكام

فأدلة مشروعية الاحكام محصورة شرعاً بتوقف على الشارع وهي نحو العشرين وأدلة وقوع الاحكام هي الأدلة الدالة على وقوع الاحكام أي وقوع أسبابها وحصول شروطها واتقاء موانعها فأدلة مشروعيتها الكتاب والسنة والقياس والاجماع والبراءة لاصلية واجماع المدينة واجماع أهل الكوفة على رأي والاستحسان والاستصحاب والعصمة والاخذ بالاخف وفعل الصحابي وفعل أبي بكر وعمر وفعل الخلفاء الاربعه واجماعهم والاجماع السكوني واجماع لا قائل بالفرق فيه وقياس لا فارق ونحو ذلك مما قرر في أصول الفقه وهي نحو العشرين يتوقف كل واحد منها على مدرك شرعي يدل على ان ذلك الدليل نصبه صاحب الشرع لاستنباط الاحكام وأما أدلة وقوعها فهي غير منحصرة فالزوال مثلاً دليل مشروعيتها سبب الوجوب الظاهر عنده قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم الآلات الدالة عليه وغير الآلات كالاسطرلاب والميزان وربع الدائرة والشكازية والزرقالية والينسكام والرخامة البسطية والعميدان المركوزة في الارض وجميع آلات الظلال وجميع آلات المياه وآلات الطلاب كالطنجهاة وغيرها من آلات الماء وآلات الزمان وعدة نفس الحيوان اذا قدر بقدر الساعات وغير ذلك من الموضوعات والمخترعات التي لانهاية لها وكذلك جميع الاسباب والشروط والموانع لا تتوقف على نصب من جهة الشرع بل المتوقف سببية السبب وشرطية الشرط

أحد المقصدين هنا وذكر في الاول تقيضه لانظيره فاقضى ذلك فرقا بينهما ولو ذكر في الاول والثاني النظيرين لم يقتض ذلك فرقا قال (فظهر الفرق بين البيع المطلق ومطلق البيع وبه يصدق قولنا ان مطلق البيع حلال اجاعاً والبيع المطلق لم يثبت فيه الحلال بالاجماع بل بعض البيعات حرام اجماعاً الى قوله ويعلم بذلك للفرق في بقية النظائر) قلت لماذا ذكر التقيض مع تقيضه استمر له ذلك ولو ذكر النظير مع نظيره كان المعنى واحداً ولم يستمر له التغير في الاحكام قال ﴿ الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الاحكام ﴾ قلت ما قاله فيه وفي الفرق السابع عشر صحيح

ومافية

أيضاً بسقوط فرض الكفاية عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين والكمال بان فرض

العين يقصد فيه عين التفاعل ابتلاء له بتحصيل للفعل المطلوب وفرض الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر الى الفاعل بالاتباع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل كما في العطار على محلي جمع الجوامع فافهم ﴿ وصل ﴾ في أربع مسائل لتحقيق القاعدتين * الاولى الاعيان والكفاية كما يتصوران في الواجبات كذلك يتصوران في المنذور بات فالتى على الاعيان كالوتر والفجر وصيام الايام الفاعلة وصلاة العيدين والطواف في غير النسك والصدقات والتي على الكفاية كالاذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالاموات

من المندوبات كذا في الاصل وفي عده التسليم والتشميت من المندوب كفاية مخالفة لعدالامير في مجموعه من فروض الكفاية تشميت العاطس بعد سماع جده ولو بمعالجته برد السلام الشرعي وهو ما كان بصيغة شرعية لانحو فلان يسلم عليك وان يكتبناه وتعين على مقصود من جماعة اه بتوضيح من ضوء الشموع الان يريد بالتسليم ابتداء السلام لارده وبالتشميت قبل سماع الجدل بعده وعبارة المحلى على جمع الجوامع كما ابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للاكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا اه فانظر وحور * المسئلة الثانية * مذهب الجمهور واختاره السكال بن الهمام في تحريره (١٢٩) ان الواجب على الكفاية واجب على

الكل ويسقط بفعل البعض وعليه ففي كون المراد الكل الافرادى نظرا

لكون سقوط الطلب عن الباقيين بعد تحققه لا يلزم ان يكون بالنسخ بل قد

يكون لا تتفاءلة الوجوب كحصول المقصود من الفعل هنا فيكون اماراة

على سقوط الواجب من غير نسخ لا تنفاء الطريق الشرعى المتراسخى الذى يثبت

به النسخ أو الكل المجموعى نظرا لكونه لو تعين على كل أحد لكان اسقاطه عن

الباقيين رفعا للطلب بعد تحققه وهو انما يكون بالنسخ وليس بنسخ

انتافا بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل

واحد ويكون التائيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وقد علمت ما فيه

خلاف ومذهب الامام الرازى واختاره السبكي أى صاحب جمع الجوامع

انه واجب على البعض وعليه فالتحتم وهو المشهور رانه أى بعض ادلائل على انه معين فن قام به سقط الوجوب بفعله وقيل من قام به لسقوطه بفعله وقيل معين عند الله تعالى دون الناس يسقط الواجب بفعله وبفعل

غيره كما يسقط الدين عن المدين بأداء غيره عنه انظر التحرير وشرحه لابن أمير الحاج ويكفي في سقوط فرض الكفاية على القول بأنه على الكل ظن ان الغير فعله لا وقوعه تحقيقا فاذا غلب على ظن هذه الطائفة ان تلك فعلت سقط عن هذه واذا غلب على ظن تلك ان هذه فعلت سقط عن تلك واذا غلب على ظن كل واحدة منهما فعل الاخرى سقط الفعل عنهما ومن لم يظن منهما ان غيره فعله لم يسقط عنه

وامنية المانع اما وقوع هذه الامور فلا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع ولا تنحصر تلك الادلة في عدد ولا يمكن القضاء عليها بالتناهي

الفرق السابع عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج *

أما الادلة فقد تقدمت وتقدم انقسامها الى أدلة المشروعية وأدلة الوقوع وأما الحجاج فهي ما يقضى به الاحكام ولذلك قال عليه السلام ففعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما أسمع منه فالحجاج يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع وهي البيعة والاقرار والشاهد واليمين والشاهد والنكول واليمين والنكول والمرأتان واليمين والمرأتان فيما يختص بالنساء وأربع نسوة عند الشافعي وشهادة الصبيان وبجرد التحالف عند مالك فيقتسمان بعد ايمانها عند تساويهما عند مالك فذلك نحو عشرة من الحجاج هي التي يقضى بها الحكم فالحجاج اقل من الادلة الدالة على المشروعية وأدلة المشروعية أقل من أدلة الوقوع كما تقدمت * فائدة هذه الثلاثة الانواع موزعة في الشريعة على ثلاث طوائف فالادلة يعتمد عليها المجتهدون والحجاج يعتمد عليها الاحكام والاسباب يعتمد عليها المكفون كالزوال ورؤية الهلال ونحوهما

الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن أن ينوى قر به وقاعدة ما لا يمكن أن ينوى قر به *

أما ما لا يمكن أن ينوى قر به فقسمان * أحدهما النظر الاول المفضى الى العلم بثبوت صانع العالم فان هنا النظر انعقاد الاجماع على انه لا يمكن ان ينوى التقرب به فان قصد التقرب الى الله تعالى بالفعل فرع اعتقاد وجوده وهو قبل النظر الموصل لذلك لا يعلم ذلك فتعذر عليه القصد للتقرب وهو كمن ليس له شعور بحصول ضيف كيف يتصور منه القصد الى اكرامه فالنظر الاول يستحيل فيه قصد التقرب * وثانيهما فعل الغير تمتع النية فيه فان النية محصنة للفعل ببعض جهاته من الفرض والنقل وغير ذلك من رب العبادات وذلك يتعذر على الانسان في فعل غيره بل انما يتأتى ذلك منه في فعل نفسه

قال الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن أن ينوى قر به وقاعدة ما لا يمكن أن ينوى قر به اما لا يمكن أن ينوى قر به فقسمان أحدهما النظر الاول الى قوله فالنظر الاول يستحيل فيه القصد الى القرية * قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (وثانيهما فعل الغير تمتع النية فيه الى قوله بل انما يتأتى ذلك منه في فعل نفسه) * قلت لا يخفى ان يريدان نية فعل الغير تمتع عقلا أو إعادة أو شرعاً عقلا أو إعادة فلا وجه للامتناع وأما شرعاً فالظاهر من جواز احجاج الصبي أن الولي ينوى عنه وكذلك في جواز ذبيحة الكتابي نائباً عن المسلم

(١٧ - الفرق - ل)

انه واجب على البعض وعليه فالتحتم وهو المشهور رانه أى بعض ادلائل على انه معين فن قام به سقط الوجوب بفعله وقيل من قام به لسقوطه بفعله وقيل معين عند الله تعالى دون الناس يسقط الواجب بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن المدين بأداء غيره عنه انظر التحرير وشرحه لابن أمير الحاج ويكفي في سقوط فرض الكفاية على القول بأنه على الكل ظن ان الغير فعله لا وقوعه تحقيقا فاذا غلب على ظن هذه الطائفة ان تلك فعلت سقط عن هذه واذا غلب على ظن تلك ان هذه فعلت سقط عن تلك واذا غلب على ظن كل واحدة منهما فعل الاخرى سقط الفعل عنهما ومن لم يظن منهما ان غيره فعله لم يسقط عنه

وأما على القول بأنه على البعض فإن من ظن ان غيره تركه لم يسقط عنه بل يجب عليه بل يسقط عنه كما قاله
 سنون عن المحلى قال ويظهر أن ذلك في صورة الشك فعلى انه على البعض لا يجب عليه لانه يصدق عليه انه لم يظن ان غيره تركه وعلى انه
 على الكل يجب عليه لانه يصدق عليه انه لم يظن ان غيره فعله وعليه درج القراني اه والسقوط هنا عن لم يفعل من المكلفين بظنه
 فعل غيره على القول بأنه على الكل انما هو لقاعدة سقوط الوجوب عن المكلف لعدم حكمة الوجوب كما تقدم توضيحه عن السعد
 والتحرير وشرحه لأن الغير (١٣٠) ناب عن غيره حتى يرد ان القاعدة ان الافعال البدنية لا يجزى فيها فعل أحد عن

أحد وهما أجزاء كصلاة
 الجنازة والجهاد مثلا وكيف
 سوى الشرع بين من فعل
 ومن لم يفعل فاندفع قول
 ابن الشاط والطلاق لفظ
 السقوط عن لم يفعل لا يصح
 على ان المراد ان الوجوب
 توجه على الجميع ثم سقط
 عن البعض وانما يصح على
 ان المراد بلفظ السقوط انه
 لم يجب عليه مجازا اه أى
 اما بالاستعارة لعلاقة
 المشابهة في عدم ترتب الأثم
 واما مراسلا لعلاقة التقييد
 ثم الاطلاق فافهم نعم قال
 ابن الشاط ويحتمل هنا
 ان يقال لا يكفي الظن فان
 قيل لا يتعذر القطع بالجواب
 لا يتعذر القطع بالشروع في
 الفعل والتهيؤ والاستعداد
 اما بتحصيل الغاية فيتعذر
 فهنا يكفي الظن لاني
 المقدمات والمبادئ اه
 والله أعلم (فائدة) قال
 العلامة ابن ذكرى في
 حاشيته على البخارى وقد
 ذكر وان فرض الكفاية

وما عدا هذين القسمين تمكن نيته ثم الذي تمكن نيته منه ما شرعت فيه النية ومنعها لم تنشرع فيه
 النية ثم انقسمت الشرعية بعد ذلك الى مطاوب وغير مطاوب فقيل المطاوب لا ينوي من حيث هو
 غير مطاوب بل يقصد بالمباح التقوى على مطاوب كما يقصد بالنوم التقوى على قيام الليل فن هذا
 الوجه تنشرع نيته لا من جهة انه مباح والمطاوب في الشريعة قسمان نواه واوامر فالنواهى
 لا يحتاج فيها الى النية شرعا بل يخرج الانسان من عهدة المنهى عنه بمجرد تركه وان لم يشعر
 به فضلا عن القصد اليه نعم ان نوى تبركها ربه الله العظيم حصل له الثواب وصار الترك قربا وما
 الاوامر قسمان أيضا * منها ما تكون صور أفعالها كافية في تحصيل مصالحها فلا يحتاج الى النية
 كدفع الديون ورد المغضوب ونفقات الزوجات والاقارب وعلف الدواب ونحو ذلك فهذا القسم
 مستغن عن النية شرعا فن دفع دينه غافلا عن قصد التقرب به أجزاء عنه ولا يفتقر الى اعادته مرة أخرى
 نعم ان قصد في هذه الصور كلها امتثال أمر الله تعالى حصل له الثواب والافلا * القسم الثاني ما
 تكون صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته فهذا القسم هو المحتاج الى النية كالعبادات فان الصلاة
 شرعت لتعظيم الرب تعالى واجلاله والتعظيم انما يحصل بالقصد الا ترى أنك لو صنعت ضيافة لانسان
 فاكلها غيره من غير قصدك لكنت معظما لاول دون الثاني بسبب قصدك فالقصد فيه لا تعظيم فيه
 فيلزم ان العبادات كلها يشترط فيها للقصد لانها انما شرعت لتعظيم الله تعالى فهذا ضابط ما يمكن
 فيه النية وما لا يمكن فيه النية وضابط ما يحتاج الى النية مما يمكن وما لا يحتاج شرعا وهذه المباحث مستوعبة
 في كتاب الامنية في ادراك النية وبسببها اكثر من هذا وهناك مسائل من هذا الباب كثيرة وهما انا ذيل
 هذا الفرق باربع مسائل (المسألة الاولى) تقدم أن الانسان لا ينوي الا فعل نفسه وما هو مكتسب له وذلك

قال (وما عدا هذين القسمين تمكن نيته ثم الذي تمكن نيته منه ما شرعت فيه النية ومنعها لم تنشرع فيه
 النية الى قوله لا من جهة أنه مباح) قلت ما قاله في ذلك صحيح وكذلك قوله والمطاوب في الشريعة الى قوله
 وصار الترك قربة قال (واما الاوامر قسمان أيضا منها ما تكون صور أفعالها كافية في تحصيل مصالحها
 فلا يحتاج الى النية كدفع الديون الى آخر كلامه في هذا القسم) قلت قوله في هذا القسم فلا يحتاج
 الى النية يعنى انه اذا عرى عن نية التقرب مع انه نوى اداء دينه كفاه ذلك في الخروج من عهدة
 الامر ولم يتوجه عليه الطلب به بعد لاني الدنيا ولا في الآخرة لكنه لا يشاب حتى ينوي للتقرب الى الله
 تعالى باداء دينه وهذا الذي قاله عندى فيه نظر فانه لا مانع من أن يشاب في هذه الصورة ويكفيه من
 النية كونه قصد اداء دينه والله تعالى أعلم وما قاله في القسم الثاني صحيح * قال (وهما أنا ذيل هذا
 الفرق باربع مسائل المسألة الاولى تقدم أن الانسان لا ينوي الا فعل نفسه وما هو مكتسب له وذلك

يشكل

كالصلاة على الجنازة وسنة الكفاية كالاذان والاقامة اذا اراد فاعلها اسقاط الحرج عن

حاضر ذلك الموضوع من المكلفين كانت له أجورهم وان بلغت أعدادهم ما بلغت اه نقله كزون على حواشى عبق وفي حاشية
 الامير على عبد السلام على الجوهره وهل يحصل لمن لم يقيم ثواب كعقاب الجميع اذ لم يحصل أولالعدم العمل أو ان كان جاز ما سبقه غيره
 فالاول والا فالثاني اه (المسئلة الثالثة) * الوجوب في جميع صور فرض الكفاية لما كان مشروطا بالاتصال والاجتماع مع
 الفاعلين ومفقودا عند الانفصال والافراد عنهم لقاعدة انتفاء الوجوب بانتفاء شرطه كانت القاعدة في جميع فروض الكفاية من ان

اللاحق بالفاعلين وقد كان سقط الفرض عنه كمن راحق بالمجاهدين من المتطوعين وبمجهز الاموات من الاحياء والساعين في تحصيل العلم من الطلاب يقع فعله فرضا بعدما لم يكن واجبالا ان مصلحة الوجوب لم تحصل بعد وما وقت الابداع فوجب ان يكون فعل الجمع واجبالا ان الوجوب يتبع المصالح ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم (١) ليست بناقضة لأي حد من حدود الواجب لان هذا اللاحق بالمجاهدين أو غيرهم وان كان له الترك اجاعا من غير ذم ولا لوم ولا استحقاق عقاب الا ان فعله لا يوصف بالوجوب الا بشرط الاجتماع ووصفه مع شرط الاجتماع يقتضي ان الترك لا يوصف بالاثم الامع الاجتماع (١٣١) والترك مع الاجتماع لا يتصور

الاذا ترك الجميع والعقاب

حينئذ متحقق فلا يلزم

على هذه القاعدة ان يجتمع

في هذا اللاحق بالمجاهدين

أو غيرهم الوجوب وعدم

الذم على تركه حتى يكون

مناقضا لحدود الواجب كلها

فافهم والله أعلم

المسئلة الرابعة

مصلحة صلاة الجنابة

ليست الا المغفرة ظنا لا قطعنا

لعدم القطع والمغفرة ظنا

حاصلة بالطائفة الاولى لان

الدعاء مظنة الاجابة

فاندرجت صلاة الجنابة

في فروض الكفاية بلا

شبهة وامتنعت اعادتها

لحصول المصلحة التي هي

معتمد الوجوب كما قاله مالك

خلاف الشافعي القائل بأن

اعادتها مشروعة لامتروعة

والاعادة وان كانت لها

مصلحة هي تكثير الدعاء

الا انها مصلحة تدبيرة والشافعي

رجحه الله تعالى يساعده على

ان صلاة الجنابة لا يتنفل

بها ولا تقع الا واجبة ولا

يشكل باننا تنوى الفرض والنفل مع أن فرضية الظهر مثلا ونفلية الضحى ليستا من فعلنا ولا من كسبنا بل حكمنا شرعيان والاحكام الشرعية صفة الله تعالى وكلامه ليست مفوضة للعباد فكيف صحت النية في الاحكام * والجواب عنه أن النية تتعلق بغير المكتسب تبعاً للمكتسب اما استقلالاً فلا وهذا نجيب عن سؤال صعب وهو أن الامام ينوي الامامة في الجمعة وغيرها مع أن فعل الامام مساو لفعل المنفرد واذا لم تكن الامامة فعلا زائدا فهذه نية بلا منوى فلا تتصور * والجواب عنه أن متعلق النية كونه مقتدى به وهذا وان لم يكن من فعله لكن صحت نيته تبعاً لما هو من فعله **المسئلة الثانية** * كثير من الفقهاء يعتقد أن الذي نسي صلاة من الخس وشك في عينها فانه يصلي خسا فيقول هذا متردد في نيته ولا تصح النية في التردد فتكون هذه مستثناة من القاعدة وليس كما قالوا بل الشك نصبه الشارع سببا لا يجاب خمس صلوات فهو جازم بوجوب الخس عليه لو حود سببها الذي هو الشك **المسئلة الثالثة** * نية لا تحتاج الى نية قال جماعة من الفضلاء لثلا يلزم من ذلك التسلسل ولا حاجة الى التعليل بالتسلسل بل النية من القاعدة المتقدمة وهي ان صورتها كافية في تحصيل مصلحتها

يشكل باننا تنوى الفرض والنفل مع أن فرضية الظهر مثلا ونفلية الضحى ليستا من فعلنا ولا من كسبنا بل حكمنا شرعيان والاحكام الشرعية صفة الله تعالى وكلامه ليست مفوضة للعباد فكيف صحت النية في الاحكام والجواب عنه أن النية تتعلق بغير المكتسب تبعاً للمكتسب اما استقلالاً فلا * قلت ماذا يريد بقوله ان تنوى الفرض والنفل اريدنا قصد جعل الفرض فرضا والنفل نفلا أم يريدنا قصد ايقاع الصلاة التي هي فرض أو الصلاة التي هي نفل فان أراد الاول فذلك ليس لنا ولا أمرنا بان تنويه ولا يصح ذلك لا بحكم التسبغ ولا بغير ذلك من الوجوه وان أرادنا قصد ايقاع الصلاة التي هي فرض أو نفل فليس في هذا تعلق بيننا بالفرضية والنفلية واما تعلقت بالصلاة التي من صفتها الفرضية أو النفلية وذلك الذي هو من فعلنا وأمرنا بان تنويه قال (وبهذا نجيب عن سؤال صعب وهو ان الامام ينوي الامامة في الجمعة وغيرها مع أن فعل الامام مساو لفعل المنفرد واذا لم تكن الامامة فعلا زائدا فهذه نية بلا منوى فلا تتصور والجواب عنه ان متعلق النية كونه مقتدى به وهذا وان لم يكن من فعله لكن صحت نيته تبعاً لما هو من فعله) * قلت ليس تعيينه نفسه للاقتداء به وتقدمه لذلك من فعله فذلك هو متعلق نيته وسهلت الصعوبة والجدلته قال (المسئلة الثانية) كثير من الفقهاء يعتقد ان الذي نسي صلاة من خمس وذلك في عينها الى آخر المسئلة) * قلت ما قاله فيها صحيح قال (المسئلة الثالثة) نية لا تحتاج الى نية قال جماعة من الفضلاء لثلا يلزم التسلسل الى آخر المسئلة * قلت لقائل أن يقول لا يلزم التسلسل لانه اذا نوى ايقاع صلاة الظهر مثلا لا بد له أن ينوي

تقع مندوبة أصلا فتحقق امتناع الاعادة بتحقيق قاعدة تعدد النية فيها وصارت هذه القاعدة حجة على الشافعي رضي الله تعالى عنه والله سبحانه وتعالى أعلم **الفرق الرابع عشر** بين قاعدة في المشقة المسقط للعبادة والمشقة التي لا تسقطها * اعلم ان التكليف الزام الكلفة على المخاطب بمنع من الاسترسال مع دواعي نفسه وهو أمر نسجي موجود في جميع أحكامه حتى الاباحة ثم يختص غير الاباحة بمشاق بدنية بعضها أعظم من بعض فالتكليف به ان وقع مع ما يلزمه من المشاق عادة أو في الغالب أو في النادر كالوضوء والغسل في

(١) قوله ليست بناقضة الخ خبر كان في قوله كانت القاعدة في جميع الخ اه مؤلف

مشقته وان سبب التكرار
 لا ماخفت مشقته وهو
 الظاهر من مذهب مالك
 فيسقط التطهير من الخبث
 في الصلاة عن ثوب المريض
 وكل ما يعسر التحرز منه
 كدم البراغيث ويسقط
 الوضوء فيها بالتيمم لكثرة
 عدم الماء والحاجة اليه
 والعجز عن استعماله
 وبعضهم يعتبر في التخفيف
 شديد المشقة وخفيفها وهذه
 الاقسام الثلاثة تطرد في
 جميع أبواب الفقه فكما
 وجدت المشاق الثلاثة في
 الوضوء كذلك نجد هان في
 العمرة والحج والامر
 بالمعروف والنهي عن
 المنكر وتوقان الجناح
 للطعام عند حضور الصلاة
 والتأذى بالرياح الباردة في
 الليلة الظلماء والمشي في
 الوحل وغصب الحكام
 وجوعهم المانعين من
 استيفاء الفسك وغير ذلك
 وكذلك التفرير والجهالة في
 البيع ثلاثة أقسام وهكذا

(١٣٢)

البرد والصوم في النهار الطويل والمخاطرة بالنفس في الجهاد ونحو ذلك لم يؤثر ما يلزمه في العبادة لا باسقاط ولا بتخفيف لان في ذلك نقص التكليف وان لم يقع التكليف بما يلزمه من المشاق كان ما يلزمه على ثلاثة أقسام * الاول متفق على اعتباره في الاسقاط أو التخفيف كالخوف على النفوس والاعضاء والمنافع لان حفظ هذه الامور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة فلو حصلنا هذه العبادة مع الخوف على ما ذكرنا لواجبها لادى لذهاب أمثالها * والثاني متفق على عدم اعتباره في ذلك كأدنى وجع في أصبع لان تحصيل هذه العبادة أولى من درء هذه المشقة اشرف

لان مصلحتها التمييز وهو حاصل بها سواء قصد ذلك أو لم يقصد فاستغنت عن النية **المسألة الرابعة** * قال بعض الفقهاء اذا قصد الانسان صلاة الظهر مثلا فاذا قال في نفسه نويت فرض صلاة الظهر مثلا خرجت سنن صلاة الظهر عن أن تكون منوية فلا يثاب عليها وما قاله أحد فيتعين عليه حينئذ أن يقصد لما في الظهر من فرض فينوي به والى ما فيه من سنة فينوي به حتى تبرأ ذمته بالاول ويثاب بالثاني ولم يقل أحد باشتراط يتبين فالجواب عنه * والجواب أن ينوي فرض صلاة الظهر أو صلاة الظهر وتكفي هذه النية المجملة في انسحابها على فروض الصلاة وسننها فان الشرع لم يشترط التفصيل في النية ولذلك انه لا يلزمه ان ينوي عدد السجودات وغيرها من أجزاء الصلاة بل يكفي بانسحاب النية على ذلك على وجه الاجمال **الفرق التاسع عشر** بين قاعدتي ما شرع فيه البسملة وما لا شرع فيه البسملة * افعال العباد ثلاثة أقسام منها ما شرعت فيه البسملة ومنها ما لا شرع فيه البسملة ومنها ما نكروه فيه فالاول كالغسل والوضوء والتيمم على الخلاف وذيج النسك وقراءة القرآن ومنه مباحات ليست بعبادات كالاكل والشرب والجماع والثاني كالصلاة والاذان والحج والعمرة وكالاذكار والدعاء والثالث كالمحرمات لان الغرض من التسمية حصول البركة في الفعل المبسمل عليه والحرام لا يراد تكبيره وكذلك المكروه وهذه الاقسام تتحصل من تقاريع أبواب الفقه في المذهب فاما ما شرع فيه التسمية من القربات وما لم يشرع فيه فقد وقع البحث فيهم مع جماعة من الفضلاء وعسر تحريير ذلك وضبطه وان بعضهم قد قال انها لم تشرع في الاذكار وما ذكر معنا لانها بركة في نفسها فورد عليه قراءة القرآن فانها من أعظم القربات والبركات مع أنها شرعت فيه فالقصد من هذا الفرق بيان عسره والتنبيه على طلب البحث عن ذلك فان الانسان قد يعتقد أن هذا الاشكال فيه فاذا نبه على الاشكال استفادته وحسنه ذلك على طلب جوابه والله تعالى خلاق على الدوام يهب فضله لمن يشاء في أي وقت شاء

الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة * ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله **ﷺ** انه قال كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لي وانا اجزي به فخصه صاحب الشرع بهذه الاضافة الموجبة للتشريف له على غيره مع ان الفتاوى على ان الصلاة افضل امثال أمر الله تعالى في ايقاع الصلاة منوية فان النية في الصلاة مشروعة شرطا في صحتها ولم يشرع له أن ينوي نية الامتثال حتى يلزم التسلسل وعلى ذلك لا يصح قوله هو ان النية لا تحتاج الى النية والله أعلم قال **(المسألة الرابعة)** * قلت ما قاله فيها صحيح قال **(الفرق التاسع عشر)** * قلت ما قاله فيه صحيح قال **(الفرق العشرون)** بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة الى آخر ما قال فيه * قلت أحسن ما قيل في ذلك عندي القول الذي افتتح به وهو أنه أمر خفي لا يمكن الاطلاع عليه حقيقة لغير الله تعالى وما أورد عليه من النقص بالايمان وسائر أعمال القلوب يجب عنه بحمل الحديث على ان

في جميع أبواب الفقه * وضابط المشقة المؤثرة في التخفيف من غيرها هو انه يجب على الفقيه أو لان يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعنية فيحققه بنص أو اجماع أو استدلال ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق ينظر فيه نائبا فان كان مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطا وان كان أدنى منها لم يجعله مسقطا مثال ذلك التأذي بالقمل في الحج مبيح للحلق بالحديث الوارد عن كعب بن عجرة فأى مرض آذى مثله أو أعلى منه أو أبخ والافلا والسفر مبيح للقطر بالنص فيعتبر به غيره من المشاق والفرق بين العبادات لم يكتب الشرع في اسقاطها بسمى تلك المشاق بل لكل عبادة مرتبة معينة من مشاقها المؤثرة في اسقاطها كما علمت منه

وبين المعاملات اكتفى الشرع في اسقاط المسؤولية فيها على أقل ما صدق عليه حقيقة الشرط الذي تقتضيه حقيقتهما باع هبداوا بشرط
 أنه كاتب يكتفي في تحقيق هذا الشرط مسمى الكتابة ولا يحتاج الى المهارة فيها وكذلك شروط السلم في سائر الاوصاف وأنواع الحرف
 يقتصر على مسها دون مرتبة معينة منها هو ان العبادة لما كانت مشتتة على مصالح العباد ومواهب ذى الجلال وسعادة الابد كان
 تقو بها بمسمى المشقة مع يسارة احتما لها غير لائق ولذلك كان ترك الترخيص في كثير من العبادات أولى وكان تعاطى العبادة مع المشقة
 أبلغ في اظهار الطوعية وأبلغ في التقرب ولذلك قال عليه الصلاة والسلام (١٣٣) أفضل العبادة أجزها أى أشقها وقال

أجرك على قدر نفسك

والمعاملات لما كانت مصالحها
 التي بذلت الاعراض فيها
 تحصل بمسمى حقائق
 الشرع والشروط كان
 التزام غير ذلك فيها يؤدي
 الى كثرة الخصل ونشر
 الفساد واظهار العناد والله
 سبحانه وتعالى أعلم

﴿ وصل ﴾ في تحرير هاتين
 القاعدتين ببيان للفرق
 بين قاعدتي الكبائر
 والصغائر وبين قاعدتي
 الكبائر والكفر وبين
 أدنى رتب الكبائر وأعلى
 رتب الصغائر وبين أدنى
 رتب الكفر وأعلى رتب
 الكبائر وهذه مواضع
 شاقة الضبط عسيرة التصدير
 وفيها غوامض صعبة على
 الفقيه والمفتي عند حلول
 النوازل في الفتاوى والافضية
 واعتبار حال الشهود في
 التجريح وعدمه اما بين
 الكبائر والصغائر فاعلم
 انه لاخلاف بين العلماء
 في ان كل ذنب باعتبار

منه وذلك في الحديث ايضا قال عليه الصلاة والسلام افضل اعمالكم الصلاة وعن عمر بن الخطاب رضى
 الله تعالى عنه انه كتب الى عماله ان أهم أموركم عندي الصلاة الأثر المشهور ومع ذلك فلا بد لهذه الاضافة
 والتخصيص من فارق اوجب ذلك وذكر العلماء رضى الله عنهم فيه فروقا * أحدها أنه أمر خفي لا
 يمكن أن يطلع عليه فلذلك نبه على شرفه بخلاف الصلاة والجهاد وغيرهما وأورد عليه الايمان والاخلاص
 وأعمال القلوب الحسنة كلها خفية مع أن الحديث تناو لها بعمومه * وثانيها ان جوف الانسان يبقى
 خاليا فيحصل له شبه وصف الرطوبة فان الصمد هو الذي لا جوف له على أحد الاقوال فيه ويرد عليه
 الاشتغال بالعلوم فان العلم من أجل صفات الرب تعالى فمن حصله فقد حصل له شبه عظيم وكذلك الاتقاة
 من المجرمين والاحسان الى المؤمنين وتعظيم الاولياء والصالحين وكل ذلك اذا صدر من العبد كان فيه
 التخلق باخلاق رب العالمين ومع ذلك فهو مفضل عليها بعموم الحديث المتقدم * وثالثها أنه اختص
 بترك الانسان لشهوته وملذته في فرجه وفيه وذلك أمر عظيم يوجب الثناء والتشريف بالاضافة
 المذكورة ويرد عليه أن الجهاد أعظم في ذلك فان الانسان فيه مؤثر مهجته وجسده وحياته فيذهب جميع
 الشهوات بتعالذها بالحياة وكذلك الحج يترك فيه العبد المحيط والمحيط والطيب والتنظيف ويفارق
 الاوطان والاطوار والاهل والاولاد والاخوان ويرتكب الاخطار في الاسفار ومع ذلك فهو بجميع
 ذلك مفضل عليه بعموم الحديث * ورابعها ان جميع العبادات وقع التقرب بها لغير الله تعالى الا الصوم
 فانه لم يتقرب به لغير الله تعالى فلذلك خصص بالاضافة وورد عليه أن الصوم أيضا وقع التقرب به الى
 الكواكب فيما يتعاطاها باب الاستخدامات للكواكب * وخامسها أن الصوم يوجب تصفية الفسك
 وصفاء العقل وضعف القوى الشهوانية بسبب الجوع وقلة الغذاء ولذلك قال عليه السلام لا تدخل
 الحكمة جوفاملى طعاما وفي حديث آخر البطنة تذهب بالفطنة ولا شك أن صفاء العقل وضعف الشهوة
 البهيمية مما يوجب حصول المعارف الراقية والاحوال السنية وهذه مزية عظيمة توجب التشريف
 بالاضافة المخصوصة ويرد عليه أن الصلاة ومناجاة الرب سبحانه وتعالى والمراقبة له في ذلك والتزام الادب
 معه والخضوع لديه مما يوجب حصول المعارف والاحوال والمواهب الراقية لقوله تعالى والذين جاهدوا
 فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين ويجعل لكم نورا تمشون به الى غير ذلك من الآيات الدالة على ان
 الاعمال الصالحة دالة على سبب المراهب والنور والهداية جزيل الفضائل فيدعى أن يكون مترتبا على الصلاة
 أكثر اذا وقعت من المكلف على وجهها لقوله تعالى فيما حكاه نبيه ﷺ عنه من تقرب الى شبرا تقربت
 المراد به الاعمال الظاهرة لا الباطنة وان الصوم اختص دونها بهذه المزية ولا يرد عليه كبر الصلاة أفضل
 منه لانه لا تعارض بين المزية والافضلية على ما قرر هو بعد هذا والله أعلم

اشتماله على مخالفة الله تعالى كبيرة لان مخالفة الله تعالى على الاطلاق أمر كبير ولاخلاف بينهم أيضا في ان ما ألتم عليه والعقوبة به ان نفذ
 على مرتكبه الوعيد أشد فهو من الذنوب الكبائر وان ما ألتم عليه والعقوبة به ان نفذ على مرتكبه الوعيد أخف فهو من الذنوب
 الصغائر اذ الكتاب والسنة والقواعد المستفادة منهما وهي ان ما عظمت مفسدته يدرح في العدالة وما لا فلا تقتضى القطع بالتفاوت بين
 الذنوب في الذم والعقاب ان نفذ الوعيد والكتاب قوله تعالى وكره اليك الكفر والفسوق والعصيان فخطها رتب ثلاثة الكفر رتبة أولى
 والفسوق ثانية والعصيان ثالثة يلي الفسوق وهو الصغائر فجمعت الآية بين الكفر والكبائر والصغائر وسمى بعض المعاصي فسوقا دون

بعض وقوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم الآية وقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
 سيئاتكم فان فيها صراحة في انقسام الذنوب الى كباير وصغائر والسنة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في الصحيحين اجتنبوا السبع
 الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الابالحق وأكل مال اليتيم وأكل الر بارالتولى يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات
 المؤمنات وفي رواية لها الكبائر الاثمك بالله والسحر وعقوق الوالدين وقتل النفس زادا البخارى واليمين الغموس ومسلم بدلهما وقول
 الزور وقوله صلى الله تعالى (١٣٤) عليه وسلم في الحديث الصحيح أيضا ومن كذا الى كذا كفارة لما بينهما

ما اجتنبت الكبائر فخص
 الكبائر ببعض الذنوب
 ولو كانت الذنوب كلها كبائر
 لم يسغ ذلك ولان ما عظمت
 مفسدته أحق باسم الكبيرة
 تخصيصه باسم يخصه
 فلذلك قال الغزالي لا يليق
 انكار الفرق بين الكبائر
 والصغائر وقد عرفنا من
 مدارك الشرع وانما
 اختلفوا أولا في ان اطلاق
 لفظ صغيرة على معصية الله
 تعالى هل يمنع اجلاله
 وتَعْظِيمه لحدوده الا في محل
 تبين تفاوت الذم والعقاب
 ان قد الوعيد أو يجوز
 مطلقا وثانيا في ان الكبائر
 كلها هل تعرف وتنحصر
 أولا الثاني لبعضهم قالوا لانه
 ورد وصف أنواع من
 المعاصي بانها كباير وأنواع
 بأنها صغائر وأنواع لم
 توصف بشيء منهنما والا
 للاكثر واختلفوا هل
 لاتضبط الا بالعد فعن ابن
 مسعود انها ثلاث وعنه
 أيضا انها أربع وعن صرح

اليه ذراعا ومن تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن أتاني مشيا أتيت به رولة والمصلي يتقرب أكثر
 فيكون فضل الله عليه أعظم وذكر مع هذه الوجوه وجوها أخر كلها ضعيفة غير سالمة من النقص ولم
 ارفيه فرقا تقربه العين ويسكن اليه القلب غير اني اوقفك على أكثر ما قيل فيه مما هو قوى المناسبة
 وما يرد على ذلك وانت من وراء الفحص والبحث عن ذلك

﴿ الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الجمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الجمل على أول

أجزائه أو الكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص ﴾

وهذا المعنى قد اتبس على جمع كثير من فقهاء المذهب وغيرهم وهذا الموضوع أصله اطلاق وقع في أصول
 الفقهاء ترتيب الحكم على الاسم هل يقتضى الاقتصار على أوله أم لا قولان فلما وقع هذا الاطلاق
 للاصوليين عمل جماعة من الفقهاء على تخرج الفروع عليه على خلاف ما تقتضيه هذه القاعدة ولا بد
 من بيان قاعدتين ﴿ القاعدة الاولى ﴾ تحقيق الجزئى ما هو له معنيان * أحدهما كل شخص من
 نوع كز يدومرو وغيرهما من أفراد الانسان وكذلك كل شخص من نوع كالفرس المعين من نوع
 الفرس والحجر المعين من نوع الحجرارة ونحو ذلك * وثانيهما ما اندرج تحت كلى هو وغيره وهذا
 أعم من الاول فانه يصدق بالاشخاص كز يدومرو ولا ندر اجهما تحت مفهوم الانسان والحيوان
 وغيرها ويصدق أيضا على الأنواع والاجناس التي ليست باشخاص لاندر اجهما تحت كلى هي وغيرها
 فالانسان يندرج تحت الحيوان مع الفرس والحيوان مع النبات مندرج تحت النامي والثامى والجماد
 مندرجان تحت الجسم فهذان هما معنى الجزئى ﴿ القاعدة الثانية ﴾ بيان الجزء وهو الذى لا يعقل
 الا بالقياس الى كل فالكل مقابل للجزء والكلى مقابل للجزئى فالخمس من العشرة جزء والحيوان
 من الانسان جزء والانسان كل لتركبه من الحيوان والناطق وهننا قاعدة وهي ان اللفظ الدال على
 الكل دال على جزئه فى الامر وخبر الثبوت بخلاف النهى وخبر النفي فاذا أوجب الله تعالى ركعتين
 فقد أوجب ركعة

قال (الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الجمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الجمل على أول أجزاء
 أو الكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص الى قوله والانسان كل لتركبه من الحيوان والناطق)
 قلت جميع ما قاله فى ذلك صحيح قال (وهننا قاعدة وهي ان اللفظ الدال على الكل دال على جزئه فى
 الامر وخبر الثبوت بخلاف النهى وخبر النفي) قلت ما قاله فى هذه القاعدة غير صحيح بل اللفظ الدال
 على الكل دال على جزئه مطلقا قال (فاذا أوجب الله تعالى ركعتين فقد أوجب ركعة) * قلت ان
 أراد فقد أوجب ركعة منفردة فمنوع وان أراد فقد أوجب ركعة مقارنه لاخرى فسلم

بأنها سبع على كرم الله تعالى وجهه وعطاء وعبيد بن عمير وعن ابن مسعود أيضا انها عشرة وقيل
 وأربع عشرة وقيل خمس عشرة وعن ابن عباس وجماعة انها ما ذكره الله تعالى فى أول سورة النساء الى قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
 عنه وعن ابن عباس أيضا كما رواه عبد الرزاق والطبرانى هي الى السبعين أقرب منها الى السبع وقال أكبر تلامذته سعيد بن جبير
 رضى الله تعالى عنهما هي الى السبعين أقرب بمعنى باعتبار أصناف أنواعها وروى الطبرانى هذه المقالة عن سعيد بن عباس نفسه
 ان رجلا قال لابن عباس كم الكبائر سبع هي قال هي الى السبعين أقرب منها الى سبع غيرها لا كبيرة مع الاستغفار رأى التوبة بشرطها

ولاصغيرة مع الاصرار وقال الديلمي من الشافعية وقد ذكرنا عدها في تأليف لنا باجتهادنا فزادت على أربعين كبيرة فيقول الى ما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقيل غير ذلك أو انها تضبط بالحدود والضوابط وعليه لجميع ما ذكره من الحدود والضوابط أما قصدوا به الترتيب فقط والأفهي ليست بمحدودة وجامعة وكيف يمكن ضبط ما لا يطعم في ضبطه بالحصر إذ لا يعرف ذلك إلا بالسمع ولم يرد وهو على أربعة أنواع بعضه للكبائر المنصوص عليها من حيث هي وبعضه لماعدا المنصوص عليه من حيث هي وبعضه لما يشملهما وبعضه لما يبطل العدالة من المعاصي الشاملة لصغائر الحسة ونحوها كالاصرار على الصغائر فن (١٣٥) الاول ما في عبارة الروضة وأصلها

وغيرها من انها ملحق
صاحبها وعليها بخصوصها
وعيد شديد بنص كتاب
أوسنة ومن الثاني قول
الغزالي كل معصية يقدم
المرء عليها من غير استشعار
خوف ووجدان ندمتها وانا
واستجرء عليها فهي
كبيرة وما يحمل على فلتات
النفس ولا ينفك عن ندم
يتمزج بها وينقص التلذذ
بها فليس بكبيرة وقول ابن
عبد السلام الاولى ضبط
الكبيرة بما يشعر بتهاون
مرتكبها بدينه اشعار
أصغر الكبائر المنصوص
عليها قال واذا أردت الفرق
بين الصغيرة والكبيرة
فاعرض مفسدة الذنب على
مفاسد الكبائر المنصوص
عليها فان نقصت عن أقل
الكبائر فهي صغيرة والا
فكبيرة اه ومن الثالث
قول شيخ الاسلام البارزي
والتحقيق ان الكبيرة كل
ذنب قرن به وعيد أو حد
أو هن بنص كتاب أوسنة

واذا قلنا عند زيد نصاب فعنده عشرة دنانير أما اذا نهى الله تعالى عن ثلاث ركعات في الصبح فلا يلزم منه النهي عن ركعتين واذا قلنا ليس عنده نصاب لا يلزم أن لا يكون عنده عشرة دنانير بل تسعة عشر والسر في ذلك ان النهي يعتمد اعدام الحقيقة وعدم الحقيقة يصدق بعدم جزء واحد منها ولا يتوقف عدمها على عدم جميع أجزائها كما بعدم النصاب بدینار فكذلك خبر النبي امانتوت الحقيقة فيتوقف على ثبوت جميع أجزائها فلا يثبت النصاب الا بثبوت جميع عشرين ديناراً وكذلك الامر بتحصيل المركب يتوقف على تحصيل جميع الاجزاء فلا تحصل الركعتان حتى تحصل كل واحدة منهما فلذلك دل الامر وخبر الثبوت على ثبوت الجزء دون النهي وخبر النبي

قال (واذا قلنا عند زيد نصاب فعنده عشرة دنانير) * قلت ان أراد فعنده عشرة دنانير منفردة فممنوع وان أراد فعنده عشرة دنانير مقترنة باخرى فسلم قال (أما اذا نهى الله تعالى عن ثلاث ركعات في الصبح لا يلزم منه النهي عن ركعتين) قلت ان أراد لا يلزم النهي عن ركعتين مستقلتين ليس معهما ثالثة فسلم وان أراد لا يلزم النهي عن ركعتين متصلتين بثالثة فممنوع قال (واذا قلنا ليس عنده نصاب لا يلزم أن لا يكون عنده عشرة دنانير بل تسعة عشر) قلت ان أراد لا يلزم أن لا تكون عنده عشرة دنانير منفردة فسلم وان أراد لا يلزم أن لا تكون عنده عشرة دنانير مع عشرة أخرى فممنوع قال (والسر في ذلك ان النهي يعتمد اعدام الحقيقة وعدم الحقيقة يصدق بعدم جزء واحد منها ولا يتوقف عدمها على عدم جميع أجزائها كما بعدم النصاب بدینار فكذلك خبر النبي) * قلت اذا عدم من النصاب دينار لم يبق نصاب ولا جزء نصاب فلان الدينار لا يكون جزء نصاب الا مع تسعة عشر ولا تكون التسعة عشر جزء نصاب الا مع دينار أما اذا انفرد دينار فلا يقال فيه جزء نصاب الا بضرب من المجاز والتوسع وكذلك القول في التسعة عشر لان الدينار والتسعة عشر اجتماع كل واحد منهما مع الآخر ممكن فاذا اجتمعوا مع المجموع نصاباً فعند الاجتماع كل واحد منهما جزء نصاب حقيقة وعند الافتراق كل واحد منهما جزء نصاب مجازاً فاللازم حقيقة خلاف قوله وهو أنه متى عدم جزء عدم جميع الاجزاء أي لم تتألف تلك الحقيقة ولم تكمل فلم يتحقق ولم يوجد شيء من أجزائها فالصحيح أنه متى اتفت الحقيقة اتتني جميع أجزائها * قال (امانتوت الحقيقة فيتوقف على ثبوت جميع أجزائها فلا يثبت النصاب الا بثبوت جميع عشرين ديناراً وكذلك الامر بتحصيل المركب يتوقف على تحصيل جميع الاجزاء فلا تحصل الركعتان حتى تحصل كل واحدة منهما فلذلك دل الامر وخبر الثبوت على ثبوت الجزء دون النهي وخبر النبي) * قلت قد بين ان النهي وخبر النبي يستلزمان جميع أجزاء النهي والنهي عنه كما يستلزمان الامر وخبر الثبوت جميع

أوعلم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به وعيداً أو حداً ولعن أو أكثر من مفسدته أو أشعر بتهاون مرتكبها في دينه اشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك كالوقتل كالمقتل من يعتقد موصوفاً فظن انه مستحق لدمه أو وطى امرأة ظاناً انه زان بها فاذا هي زوجته أو أمته اه ومن الرابع قول الامام الشافعي وغيره وتابعه ابن القشيري في المرشد واختاره الامام السبكي كل جرمة أو كل جريرة تؤذي أي تعلم بقلة أكثر من أي اعتناء مرتكبها بالدين ورقة الديانة مبطل للعدالة وكل جرمة أو جريرة لا تؤذي بذلك بل يبقى حسن الظن ظاهراً بصاحبها لا تحبط العدالة كما يؤخذ من الزواجر وكذا من الرابع قول الاصل وهو ما أخذ من كلام شيخه ابن عبد السلام المراد بالظن ما ترد

به الشهادة ان يحفظ ماورد في السنة انه كبيرة فيلحق بها في معناه وما قصر عنه في المفسدة لا يشدخ في الشهادة اه لكن الاول مقيد بعدم التوبة والثاني بعدم الاصرار فانه لا كبيرة مع استغفار أي توبة بشر وطها ولا صغيرة مع اصرار وضابط قاعدة الاصرار المصير للصغيرة كبيرة هو انه متى حصل من تكرارها مع البقاء على عدم التوبة والندم ما يحصل من ملاسبة الكبيرة مما يوجب عدم الوثوق بالفاعل في دينه واقدامه على الكذب في الشهادة فاجعل ذلك قادحا وما لافلا كما اذا حصل من تكرارها ذلك مع تخلل التوبة والندم وأما المباحات فمنها ما لا يبيح الشرع فعله (١٣٦) بمحض الناس فيكون تكرار فعلها بمحضهم كذلك فادح في الشهادة لكون

واللفظ الدال على الكلي لا يدل على جزئي من جزئياته مطلقا من غير تفصيل بل انما يفهم الجزئي من أمر آخر غير اللفظ فاذا قلنا في الدار جسم لا يدل ذلك على أنه حيوان واذا قلنا فيها حيوان لا يدل ذلك على أنه انسان واذا قلنا فيها انسان لا يدل ذلك على أنه مؤمن أو كافر واذا قلنا فيها مؤمن لا يدل ذلك على أنه زيدا اذا تقرر هذه القاعدة ظهر أن حل اللفظ على ادنى مراتب جزئياته لا تكون فيه مخالفة للفظ لعدم دلالة على غير هذا الجزئي أما اذا حلنا اللفظ على أقل الاجزاء فقد خالفنا اللفظ فانه يدل على الجزء الآخر وما اتينا به ومخالفة لفظ صاحب الشرع لا تجوز بخلاف الاول فاذا قال الله تعالى صوموا رمضان فن عمدا الى الاقتصار على أقل أجزائه فقد خالف لفظ صاحب الشرع بخلاف ما اذا قال الله تعالى اعتقوا رقبة فعمدنا الى رقبة تساوي عشرة وتركنا الرقبة التي تساوي الف لانكون مخالفين للفظ صاحب الشرع وهذا يظهر بطلان قول من يخرج الخلاف في غسل الذكر من المذي هل يقتصر فيه على الحشفة ام لا بد من جلته على هذه القاعدة لان هذا اقتصار على جزء لا جزئي فهو كالاقتصار على يوم من رمضان فلا يصح وكذلك تخريج الخلاف في التيمم هل هو الى الكوعين او الى المرفقين أو الى اذبطين على هذه القاعدة لا يصح أيضا فان الكوع جزء اليد لا جزئي منها فكان كالاقتصار على يوم من رمضان وكل ما هو من هذا القبيل من التخريج ليس بصحيح فتأمل فهو كثير في مذهب مالك وغيره من

فعلها حينئذ معصية لاحقة بسائر المعاصي ومنها ما لم تجز به عادة فتكون مشعرة بتخلل حدث في عقل فاعلمها فتدح في الضبط لافي العدالة لان خلل العقل لا يؤمن معه قلة الضبط (قائدة) قال الشيخ المقرئ شهدت الشمس ابن القيم مقيم الخنابلة بدمشق وهو أكبر أصحاب ابن تيمية وقد ستل عن حديث من مات له ثلاث من الولد كانوا له حجابا من النار كيف ان أتى بعدها بكبيرة فقال موت الولد حجاب والكبيرة خرق لذلك الحجاب وانما يحجب الحجاب اذا لم يخرق فاذا خرق لم يكن حجابا بدليل حديث الصوم جنة ما لم يخرقها اه نقله التنبكتي في تكملة الديباج * وأما الفرق بين الكفر والكبائر فهو ان أصل الكفر الجهل بالرؤية وأصل الكبائر الجرأة على مخالفة أمر الله

اجزاء الأمور به والمثبت وتبين ان التسعة عشر الموجودة دون الدينار ليست جزءا ولا اجزاء النصاب حقيقة بل بنوع من المجاز * قال (واللفظ الدال على الكلي لا يدل على جزئي من جزئياته مطلقا من غير تفصيل الى قوله لا يدل على أنه زيد) * قلت مراده جزء شيء معين وذلك صحيح * قال (اذا تقرر هذه القاعدة ظهر أن حل اللفظ على أدنى مراتب جزئياته لا تكون فيه مخالفة للفظ لعدم دلالة على غير هذا الجزئي) * قلت بل فيه مخالفة للفظ وقوله لعدم دلالة على غير هذا الجزئي لا يفيد مقصوده وكما لا يدل على غير هذا الجزئي لا يدل عليه أيضا (قال اما اذا حلنا اللفظ على أقل الاجزاء فقد خالفنا اللفظ فانه يدل على الجزء الآخر وما اتينا به الى قوله فقد خالف لفظ صاحب الشرع) قلت ما قاله هنا صحيح * قال (بخلاف اذا قال الله سبحانه وتعالى اعتقوا رقبة فعمدنا الى رقبة تساوي عشرة وتركنا الرقبة التي تساوي الف لانكون مخالفين للفظ صاحب الشرع) * قلت قوله في المثال الذي اوردته صحيح لكنه ليس مثالا مقصودا فانه قصد تمثيل الكلي وليست الرقبة المنكرة من الكلي بل من المطلق فلا يحصل مقصوده من ذلك بمثاله الذي مثل الا ان يريد بالكلي المطلق فيكون بذلك مخالفا لاهل الاصول في اصطلاحهم * قال (وهذا يظهر بطلان قول من يخرج الخلاف في غسل الذكر من المذي هل يقتصر فيه على الحشفة أو لا بد من جلته على هذه

المناهب

تعالى بفعل ما نهى عنه وعظمت فسدته لاستيلاء الشهوة عليه فما كان من المعاصي مقتضيا

الجهل بالرؤية فصان نحو الشرك بالله وجمعا علم من الدين بالضرورة كجد وجوب الصلاة ونحوهما ونحو القاء المصحف في القاذورات وتوجد البعث أو النوبات أو وصفه تعالى بكونه لا يعلم أو لا يريد أو ليس بحج ونحوه فهو الكفر المتفق عليه ومنه قضية ابليس فان الذي تقتضيه القواعد المستفادة من الشرع هو ان كفره انما هو بنسبته الى الله تعالى الجور وكبره عليه لا بمجرد ترك ما أمر به من السجود لآدم عليه السلام واعتقاده كونه خير امه والالزام ان كل عاص وكل متكبر كافر وليس الامر كذلك نعم يجوز عقلا ان

يكون كفرة بمجرد مخالفته وما كان منها مقتضيا ذلك احتمالا لانصافه الكفر المختلف فيه كالنجس وان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية وان ارادة الله ليست بواجبة النفوذ وانه تعالى في جهة وانه ليس بمنزه ونحو ذلك من اعتقادات ارباب الاهواء فلما لك والشافعي وأبي حنيفة والقاضي أبي بكر الباقلاني والاشعري فيهم قولان بالتكفير وعدمه والتكفير بترك الصلاة قول ابن حنبل وعدمه قول مالك والشافعي وقال القاضي أبو بكر من كفر جلة الصحابة فهو كافر لان تكفيرهم يلزم منه ابطال الشريعة لانهم أصلها وغنهم أخذت وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري ارادة الكفر كنبه كنبسه يكفر فيها بالله ((١٣٧))

امانة شريعتهم مع تصديقه له فهو كافر ولعل غير القاضي والاشعري يوافقهما في هذه الصورة وما كان منها ليس مقتضيا ذلك أصلا بل انما يقتضى الجراة على مخالفة أمره تعالى بفعل ما نهى عنه وعظمت مفسدته لاستيلاء الشهوة عليه فهو الكبيرة كقتل النفس التي حرم الله الاباحق ويوضح هذا الفرق مسثلتان (المسئلة الاولى)

المذاهب وكذلك جل اللفظ العام على بعض افراده ترك لظاهر العموم من غير دليل وهو باطل اجماعا فيجتنب في هذا الباب جل الكل على بعض اجزائه وجل الكلية على بعض جزئياتها فهو جل العام على بعض الخصوصيات فهذه كلها تخريج باطلة بل التخريج الصحيح في فروع منها فروع الحضانة هل تستحقه الام الى الانتغار أو الى البلوغ قولان يناسب تخريجهما على القاعدة بسبب أن قوله عليه السلام أنت أحق به مالم تنكحى كما جاء في الحديث المشهور يقتضى ثبوت الاحقية لها اما غاية معينة فميد كرها صاحب الشرع غير غاية تتعلق بها هي وبها هي وهي عدم الزواج اما غاية تتعلق بجائده هو فميد كرها صاحب الشرع بل الاحقية فقط وهي تصدق بطرفين فادناهما الانتغار وأعلاهما البلوغ فاذا حملنا الحضانة على الانتغار لا نكون مخالفين لمقتضى لفظ الاحقية باعتبار حاله فقد وفينا بالقاعدة مع عدم مخالفة اللفظ * فان قلت فقد خولفت الغاية المقولة بالنسبة الى حالها هي وهي عدم الزواج * قلت مسلم لكن هذه الغاية هي اشارة الى المانع وان زواجها مانع من ترتب الحكم على سببه والمانع وعدمه لا مدخل لهما في ترتب الاحكام بل في عدم ترتبها كما تقدم أن المؤثر في المانع انما هو وجوده في العدم لا عدمه في الوجود والتخريج انما وقع فيما اقتضاه اللفظ من موجب الحكم وسببه

القاعدة لان هذا اقتصر على جزء لا جزئى الى قوله فهذه كلها تخريج باطلة * قلت مضمون قوله الفرق بين الكل فلا يحمل اللفظ الدال عليه على جزئه وبين الكلى فيحمل اللفظ الدال عليه على جزئه فاما قوله انه لا يحمل لفظ الكل على جزئه فهو الصحيح واما قوله ان الكلى يحمل على جزئه فليس بصحيح فان القائل اذا قال الرجل خير من المرأة يريد أن هذا الجنس على الجلة خير من هذا الجنس على الجلة لان كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس خير من كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس ومن حمل الكلى على جزئه في هذا المثال فقد أخطأ كمن حمل الكل على جزئه وانما حمل شهاب الدين على تسوية ذلك في الكلى دون الكل اعتقاده ان المطلق هو الكلى وليس كذلك بل المطلق جزئى منهم غير معين فلذلك جاز فيه الحمل على أى جزئى كان وما قاله من انه يجب اجتناب جل الكلية على بعض جزئياتها صحيح ومراده اذا لم يمكن مخصصا * قال (بل) التخريج الصحيح في فروع منها فروع الحضانة هل تستحقه الام الى الانتغار او الى البلوغ قولان فتناسب تخريجهما على القاعدة بسبب ان قوله عليه السلام أنت احق مالم تنكحى الى آخر قوله في هذه المسئلة * قلت ما قاله في المسئلة صحيح غير قوله فاذا حملنا الحضانة على الانتغار لا نكون مخالفين لمقتضى لفظ الاحقية باعتبار حاله فقد وفينا بالقاعدة مع عدم مخالفة اللفظ فانه ليس من القاعدة التي أشار اليها وهي جل الكلى على جزئه بل هو من قاعدة المطلق

الفرق بين السجود للضم على وجه التذلل والتعظيم له اتفق للناس على انه كفر وبين السجود للوالدين والاولياء والعلماء تعظيما وتذللا اتفقوا على انه ليس بكفر هو ان السجود للاصنام ليس مجرد التذلل والتعظيم بل له مع اعتقاد انها آله وانهم شركاء لله تعالى حتى اقتضى بذلك الجهل بالربوبية بخلافه للوالدين والاولياء والعلماء فانه لما كان مجرد التذلل

والتعظيم للاعتقاد انهم آله وشركاء لله عز وجل لم يكن كفرا وان كان ممنوعا سدا للذريعة نعم لو وقع مع الوالد أو العالم أو الولي على وجه اعتقاده انه وشريك لله تعالى لكان كفرا الاشك فيه (المسئلة الثانية) نسبة الافعال الى الكواكب فيها ثلاثة أقسام * القسم الاول ان يقال انها مدبرة للعالم وموجدة لما فيه ولا شىء وراءها وهذا كفر بلاخفاء * القسم الثانى ان يقال انها فاعلة الأثار في هذا العالم والله سبحانه وتعالى هو المؤثر الاعظم معها فتكون نسبتها الى أفعالها كنسبة الحيوان الى أفعاله على رأى المعتزلة والصحيح في هذا ان قول من قال للكواكب وللإنسان وأغيره من الحيوان فعل على

الحقيقة خطأ وان من اعتقد شيئا من ذلك فهو لم يعرف قط فرقا ما بين الرب والمر بوب والخالق والمخلوق فان الله تعالى هو الخالق على الحقيقة لا خالق سواه قال تعالى ومارميت أي حقيقة اذ رميت أي كسبوا ولكن الله رمى أي حقيقة الا ان من نسب الفعل الحقيقي الى الكواكب فذلك كفر على الصحيح وهو قول بعض العلماء المعاصرين للشيخ عز الدين بن عبد السلام ومن نسبه الى الانسان ففيه الخلاف هل هو كفر أو ضلالة وذلك ان الكواكب في العالم العلوي وأحوالها غائبة عن السفر فر بما أدى ذلك الى اعتقاد استقلالها وفتح أبواب الكفر المجمع (١٣٨) عليه بخلاف الانسان فان التذلل والعبودية ظاهرة عليه فلا يؤدي الى اعتقاد

استقلاله الخ * القسم الثالث ان يقال انها فاعلة فعلا عاديا لا حقيقيا وان الله تعالى أجرى عندها اذا تشككت بشكل مخصوص في أفلاكها ان تكون في أحوالها وربط الاسباب بها كحال الادوية والاغذية في العالم السفلي باعتبار الربط العادي لا الفعل الحقيقي وهذا القسم وان لم يكن كفر الا أنه خطأ لعدم تحقق الارتباط فاننا وجدنا للعادة غير منضبطة في ذلك ولا هي أكثرية غالبية كالادوية حتى يكون اعتقاد ذلك ممكنا وواجبا بل هو كمن اعتقد ان عقار معين يبرئه من الحمى ولم يبدل التجربة فيه على ذلك فان هذا الاعتقاد يكون خطأ بل هو ممنوع أيضا لسد الذريعة وأما الفرق بين أدنى رتب الكبائر وأعلى رتب الصغائر وبين أدنى رتب الكفر وأعلى رتب الكبائر في الاصل انه باستقراء

وما يترتب عليه الثبوت ومنها التفرقة بين الامة ولدها اختلاف العلماء فيه أيضا هل يمنع ذلك الى البلوغ أو الانقار وهو المشهور في هذا دون الاول وتخريج وجه على القاعدة متمسرا أيضا حسن بسبب ان قوله عليه السلام لانوله والدة على ولدها عام في الوالدات والمولودين من جهة ان والدة نكرة في سياق النفي فتعم ولدها اسم جنس أضيف فيعم وعام في الزمان أيضا من جهة أن النفي الاستقبال على جهة العموم ومنه لا يموت فيها ولا يحيى فان ذلك يعم الازمنة المستقبلية غير انه مطلق في أحوال الولد لان القاعدة ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال واذا كان مطلقا في الاحوال فهو يتناول أمرا كليا يصدق في رتبة دنيا وهي الانقار ورتبة عليا وهي البلوغ فاذا خرج الخلاف على القاعدة من هذا الوجه استقام لانه حمل اللفظ على أدنى مراتب جزئياته ولا يخالف اللفظ الدال على الكلي وأما عموم لافه وراجع الينا كانه قال حرم الله تعالى عليكم ذلك في جميع الازمنة المستقبلية من زمن هذا الخطاب وليس عمومه بالنسبة الى الامهات والاولاد فلم تكن فيه معارضة لعدم العموم في الوالدات فتأمل ذلك ومنها قوله تعالى فان آنتم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم اختلاف العلماء في ذلك هل محمله على أدنى مراتب الرشد وهو الرشد في المال خاصة قاله مالك أو على أعلى مراتب الرشد وهو الرشد في المال والدين قاله الشافعي مع ان الرشد ذكر بصيغة التنكير الدال على المعنى الاعم الذي لا يدل على جزئي خاص فليس في محمله على أدنى الرتب مخالفة للفظ البتة ولا من وجه محتمل بخلاف المثاليين الاولين فيهما تلك المخالفة التي احتجج للاعتذار عنها ومنها مسألة الحرام اذا قال أنت على حرام فهل يحمل على الثلاث أو الواحدة

قال (ومنها التفرقة بين الامة ولدها اختلاف العلماء فيه أيضا هل يمنع ذلك الى البلوغ أو الانقار وهو المشهور في هذا دون الاول الى آخر المسألة) * قلت ما قاله في هذه المسألة صحيح غير قوله فهو يتناول أمرا كليا فانه ليس بكلي كيف وقد نص هو على انه مطلق وهو قوله فاذا خرج الخلاف على القاعدة من هذا الوجه استقام لانه حمل اللفظ على أدنى مراتب جزئياته ولا يخالف اللفظ الدال على الكلي فانه ليس من الكلي المحمول على جزئيه بل هو من المطلق ولو كان من الكلي لم يصح حمله على جزئيه كما سبق قل (ومنها قوله تعالى فان آنتم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم اختلاف العلماء هل محمله على أدنى مراتب الرشد وهو الرشد في المال خاصة قاله مالك أو على أعلى مراتب الرشد وهو الرشد في مال والدين قاله الشافعي مع ان الرشد ذكر بصيغة التنكير الدال على المعنى الاعم الى آخر كلامه في المسألة) * قلت قوله مع ان الرشد ذكر بصيغة التنكير الدال على المعنى الاعم ليس بصحيح بل بصيغة التنكير الدال على المعنى المطلق والمطلق ليس هو المعنى الاعم بل هو المعنى الاخص المبهم غير العيين قال (ومنها مسألة الحرام اذا قال أنت على حرام فهل يحمل على الثلاث أو الواحدة

كتب الفقهاء في المسائل التي يكفر بها المتفق عليها والمختلف فيها استقراء كاملا واستقراء رتب الكبائر خلاف المتفق عليها والمختلف فيها كذلك لينظر في مسائل الكفر الى أقر بها الى عدم التكفير بالنظر السيد في جعلها أدنى رتبة التكفير وما دونها أدنى رتبة الكبائر وينظر في رتب الكبائر بالنظر السيد الى أقلها مفسدة في جعلها أدنى رتب الكبائر والتي دونها هي أعلى رتب الصغائر وفيه ان كمال استقراء أقوال جميع علماء الاسلام من المستحيل عادة على انه لا بد لعلماء الذين يلزمنا استقراء أقوالهم من العلم بفارق يفرق به كل واحد منهم بين أدنى رتب الكفر وأعلى رتب الكبائر وبين أدنى رتب الكبائر وأعلى رتب الصغائر فما المانع

هذا المتعلم ان يتعلمه حتى لا يحتاج الى استقراء أقوالهم وبالجملة لم يأت في هذا الفرق الا بالاحالة على جهة الله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك الحرج المطلق وطلق الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم
 والبيع المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة فالقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر * اعلم ان الالف واللام
 كما يصح ان تكون في الامر الموصوف بالمطلق للعموم الاستغراق على رأى من أتبعه أو للعهد في الجنس كذلك يصح ان يكونا في الامر
 المضاف اليه المطلق فكما يسوغ في الامر المطلق ان يكون للعموم وان لا يكون (١٣٩) للعموم كذلك يسوغ في مطلق

الامر ان يكون للعموم
 وان لا يكون للعموم فالامر
 المطلق ومطلق الامر سواء
 ولا يصح الفرق بينهما الا
 بالقرائن انقالية أو الحالية
 فان قامت القرينة على انه
 للعموم كان للعموم أو على
 انه ليس للعموم بل للعهد
 في الجنس لم يكن للعموم
 هذا بحسب أصل اللغة اما
 بحسب ما جرى به اصطلاح
 الفقهاء ولا مشاحة فيه كما في
 الاساوي على أقرب المسالك
 فالامر المطلق عبارة عن
 الامر المقيد بالاطلاق أى
 ما صدق اسم الامر عليه بلا
 قيد لازم فهو نظير الماهية
 بشرط لاشئ وعند المناطقة
 أى الماهية المجردة عن
 العوارض ومطلق الامر
 عبارة عن جنس الامر
 الصادق بكل أمر ولو مقيدا
 بقيد لازم فهو نظير الماهية
 لا بشرط شئ أى عند
 المناطقة أى الماهية المطلقة
 فاصطلاح الفقهاء خص
 الامر المطلق بالعموم

خلاف يصح تخريج على هذه القاعدة لان قوله حرام مطلق دال على مطلق التحريم الدائر بين
 الرتب المختلفة فامكن حمله على أعلاها أو على أدناها ويلحق بمسألة الحرام ما معها في مذهب مالك من
 الالفاظ نحو البتة والبائن وحبلك على غار بك هل يحمل على أعلى الرتب وهو الثلاث أم لا ومنها مسألة
 التيمم في قوله تعالى فتيمموا صعيدا فقلوه صعيدا ملوله أمر كلئى يمكن حمله على أدنى الرتب وهو مطلق
 ما يسمى صعيدا ترابا كان أو غيره من جنس الارض وهو مذهب مالك رحمه الله أو أعلى رتب الصعيد
 وهو التراب وهو مذهب الشافعي فهذه المسألة أيضا حسنة التخريج على هذه القاعدة من غير معارض
 من جهة اللفظ ولا المعنى ومنها قوله عليه السلام اذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل ما يقول والمثلثة
 في لسان العرب تصدق بين الشبثين باى وصف كان من غير شمول فاذا قلت ز يد مثل الاسد كفى
 في ذلك الشجاعة دون بقية الاوصاف وكذلك زيد مثل عمرو وصدق ذلك حقيقة بمشاركتهما في
 صفة واحدة فالثلث المذكور في الاذان ان جل على أعلى الرتب قال مثل ما يقول الى آخر الاذان أو على
 أدنى الرتب ففي التشهد خاصة وهو مشهور مذهب مالك فهذه ست مسائل تنبهك على صحة التخريج
 على هذه القاعدة والمسائل السابقة تنبهك على التخريج الفاسد عليها لان الاول من باب الاجزاء وهذه
 من باب الجزئيات فقد ظهر لك الفرق بينهما والصحيح من الفاسد * (تنبيه) ليس الخلاف في هذه

يصح تخريج على هذه القاعدة الى آخر المسألة) * قلت قوله لان قوله حرام مطلق دال على مطلق
 التحريم الدائر بين الرتب المختلفة فامكن حمله على أعلاها أو على أدناها صحيح وكذلك شأن
 المطلقات وليست من القاعدة التي أراد لسن هنا أمر آخر هو سبب الخلاف وهو العرف في لفظة
 حرام هل هو الثلاث أو الواحدة قال (ومنها مسألة التيمم في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا الى آخر
 ما قاله في هذه المسألة) * قلت جرى أيضا على معتاده وفساد اعتقاده في ان المطلق هو الكلوي وقد تبين
 انه ليس كذلك قال (ومنها قوله عليه السلام اذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل ما يقول والمثلثة في
 لسان العرب تصدق بين الشبثين باى وصف كان من غير شمول الى آخر المسألة) * قلت المثلثة تقتضى
 في لسان العرب الشمول في جميع الصفات الا ما خصه العرف كقولهم ز يد مثل الاسد وما أشبهه وما أرى
 مال كاحمه الله فرغ على تلك القاعدة وانما رأى ان حى على الصلاة حى على الفلاح ليس من الذكر
 وانما هو تحريض واستدعاء والمعهود في الشرع انما هو استحباب ما هو ذكر فقيد مطلق الحديث
 بالمعنى وأخذ غير مالك بظاهر اللفظ والله أعلم قال (فهذه ست مسائل تنبهك على صحة التخريج
 على هذه القاعدة الى قوله والصحيح من الفاسد) * قلت قد تبين الصحيح من الفاسد والحمد لله تعالى
 قال (تنبيه ليس الخلاف في هذه

الشمولى من غير التفات الى قرينة فاستعماله في غيره مجاز شرعى وان كان حقيقة لغوية وخص مطلق الامر بغير العموم الشمولى وهو
 القدر المشترك من الجنس المتميز بالضاف اليه من غير التفات الى قرينة فاستعماله في العموم الشمولى مجاز شرعى وان كان حقيقة
 لغوية فن هنا كان البيع المطلق عام غير مقيد بقيد يوجب تخصيصه من شرط أو صفة أو غير ذلك من الواحق للعموم مما يوجب
 تخصيصه شامل لجميع أفراد البيع بحيث لم يبق بيع الا دخل فيه وكان مطلق البيع عبارة عن القدر المشترك بين جميع أنواع البياعات
 وهو مسمى البيع الذي يصدق بفرد من أفراد البيع فجعلوا لفظ مطلق اشارة الى القدر المشترك خاصة الصادق بفرد واحد وأضافوه الى

البيع ليميز عن مطلق الحيوان ومطلق الانسان ومطلق الامر ومطلق غيره من مطلقات جميع الحقائق فظهر الفرق بين البيع المطلق ومطلق البيع وجميع النظائر به يصدق قولنا ان مطلق البيع حلال اجاعا والبيع المطلق لم يثبت فيه الحل بالاجاع بل بعض البياعات حرام اجاعا وقولنا حصل لزيد مطلق المال ولو بغلس ولم يحصل له المال المطلق وهو جميع ما يتحول من الاموال التي لانهاية لها وقولنا مطلق النعيم حاصل دون النعيم المطلق والله أعلم ﴿ الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الاحكام ﴾ وهو ان أدلة مشروعية الاحكام (١٤٠) محصورة شرعا في نحو العشرين كل واحد منها يتوقف على مدرك شرعي يدل

على ان ذلك الدليل نصبه صاحب الشرع لاستنباط الاحكام وهي الكتاب والسنة والقياس والاجماع والبراءة الاصلية واجماع أهل المدينة واجماع أهل الكوفة على رأى والاستحسان والإستصحاب والعصمة والأخذ بالآخف وفعل الصحابي وفعل أبي بكر وعمرو وفعل الخلفاء الاربعة واجماعهم والاجماع السكوني واجماع لا قائل بالفرق فيه وقياس لا فارق ونحو ذلك مما قرر في أصول الفقه وأما الأدلة الدالة على وقوع الاحكام أى وقوع أسبابها وحصول شر وطها واتقاء موانعها فهي لا تنحصر في عدد ولا يمكن القضاء عليها بالتساهى ولا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع فالزوال مثلا دليل مشروعيته سببا لوجوب الظهور عنده قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ودليل وقوع الزوال

القاعدة مطلقا في جميع فروعها بل فروعها ثلاثة أقسام قسم أجمع الناس فيه على الحل على أعلى الرب وهو ما ورد من الاوامر بالتوحيد والاخلاص وسلب النقائص وما ينسب الى الرب تعالى من التعظيم والاجلال في ذاته وصفاته العليا فهذا القسم الامر فيه متعلق باقصى غايته الممكنة للعبيد ومع ذلك فقد قال عليه السلام لأحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقسم أجمع الناس فيه على الحل على أدنى الرب وهو الاقرار بماذا قال له عندى دنانير حل على أقل الجمع وهو ثلاثة وهو أدنى رتبها مع صدقها في الآلاف لكون الاصل براءة الذمة فيقبل تفسيره بما قل الرب وليس الاصل اهمال جانب الربوبية بل تعظيمها والمبالغة في اجلال الله تعالى لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال مع ذلك في الآية الاخرى وما قدر وا الله حق قدره وذلك يقتضى ان جميع الغايات التي وصلوا اليها دون ما ينبغي له تعالى من التعظيم والاجلال فهذا هو الفرق بين القسمين * القسم الثالث يختلف فيه وهو ما تقدم من المسائل فهذا تلخيص هذه القاعدة على وجه لا يتبس بعد ذلك ان شاء الله تعالى

﴿ الفرق الثانى والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الأدميين ﴾

حق الله أمره ونهيه وحق العبد مصالحه والتكاليف على ثلاثة أقسام حق الله تعالى فقط كالايمان وتحريم الكفر وحق العباد فقط كالديون والأمان وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله أو حق

القاعدة مطلقا في جميع فروعها بل فروعها ثلاثة أقسام الى آخر ما قاله في هذا الفرق) * قلت قد صرح في اثناء كلامه بسبب تخصيص ما يتعلق بجانب الربوبية باعلى الرب وبسبب تخصيص الاقرار ببادنى الرب وما سوى ذلك انما الخلاف فيه لاسباب تخص مواقع الخلاف والله أعلم قال (الفرق الثانى والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الأدميين حق الله تعالى أمره ونهيه) قلت بل حق الله تعالى متعلق أمره ونهيه وهو عبادته قال الله تعالى وما خلقت للجن والانس الا ليعبدون وقال رسول الله ﷺ حق الله تعالى على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال (وحق العبد مصالحه) قلت ان اراد حقه على الله تعالى فاما ذلك ما زوم عبادته اياه وهو ان يدخله الجنة ويخلصه من النار وان اراد حقه على الجملة اى الامر الذى يستقيم به في اولاده واخراه فصالحه * قال (والتكاليف على ثلاثة أقسام حق الله تعالى فقط كالايمان وتحريم الكفر) * قلت قد تقدم ان حق الله تعالى على العبد عبادته اياه فان اراد ذلك فصحيح والا فلا * قال (وحق العباد فقط كالديون والأمان) * قلت تمثيله هذا يشعر بانه يريد حقوقهم بعضهم على بعض وقوله قبل حقه مصالحه يشعر بانه يريد حقوقهم على الجملة * قال (وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله تعالى أو حق

العبد

وحصوله في العالم الآلات الدالة عليه كالاسطرلاب والميزان وربع الدائرة والشكارية والزرقالية والبنكام والرخصة البدئية والعيان المركوزة في الارض وجميع آلات الظلال وجميع آلات المياه وآلات الطلاب كالمظنن جارية وغيرها من آلات الماء وآلات الزمان وغير الآلات كعدد تنفس الحيوان اذا قدر بقدر الساعات وغير ذلك من الموضوعات والمخترعات التي لانهاية لها وكذلك جميع الاسباب والشروط والموانع لا تتوقف على نصب من جهة الشرع بل المتوقف سببية السبب وشرطية الشرط ومناعية المانع والله أعلم

﴿ الفرق السابع عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج ﴾

وهي ان الأدلة قد تقدم بيانها وانقسامها الى أدلة الشرعية وهي التي يعتمد عليها المجتهدون وانى أدلة وقوع أسباب الاحكام وشروطها وموانعها وهي التي يعتمد عليها المكفون كالزوال ورؤية الهلال ونحوهما وأما الحجج فهي ما يعتمد عليه الحكماء ويقنون به ويتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع وهي البيعة والافرار والشاهد والمبين والشاهد والنكول والمبين والمرأتان والمبين والمرأتان والنكول والمرأتان فيما يختص بالنساء وأربع نسوة عند الشافعي وشهادة الصبيان ومجرد التحال عند مالك فيقسمان بعد ايمانها عند تساويهما عند مالك فهذه نحو عشرة من الحجج هي التي يقضى بها الحاكم ولذلك قال عليه السلام

(١٤١)

لعل بعضكم ان يكون
أخن بحجته من بعض
فأقضى له على نحو ما سمع
منه فالحجج أقل من أدلة
المشروعية وأدلة المشروعية
أقل من أدلة الوقوع كما تقدم
والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ وصل ﴾ في ثلاث مسائل
مهمة تتعلق بهذا الفرق
والذي قبله ﴿ المسئلة
الاولى ﴾ في أحكام القرآن
للشيخ أبي بكر بن العربي
قال محمد بن علي بن حسين
النكاح بولي في كتاب الله
تعالى ثم قرأ ولا تنكحوا
أشركين بضم الناء وهي
مسئلة بديعة ودلالة صحيحة
اه ﴿ المسئلة الثانية ﴾ في
تكميل التديماج للتدابكتي
آخر ترجمة العلامة للشيخ
ابراهيم بن موسى بن محمد
الدهيمي القرطبي أبو اسحاق
الشهير بالشاطبي مانسه
وكان صاحب الترجمة ممن
يرى جواز ضرب الخراج
على الناس عند ضعفهم
وحاجتهم اشعبت بيت المال

العبد كجد القذف ونعني بحق العبد المحض انه لو اسقطه لسقط والا فامن حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى وهو امره بايصال ذلك الحق الى مستحقه فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد الا وفيه حق الله تعالى وانما يعرف ذلك بصحة الاسقاط فكل ما للعبد اسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد وكل ما ليس له اسقاطه فهو الذي نعني بانه حق الله تعالى وقد يوجد حق الله تعالى وهو ما ليس للعبد اسقاطه ويكون معه حق العبد كتحرر به تعالى لعقود الربا والغرر والجهالات فان الله تعالى انما حرما صون المال للعبد عليه وصوناله عن الضياع بعقود الغرر والجهل فلا يحصل العقود عليه أو يحصل دنيا وزرا حقيرا فيضيع المال فحجر الرب تعالى برجته على عبده في تضييع ماله الذي هو عونته على أسردياه وآخرته ولورضى العبد باسقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه وكذلك حجر الرب تعالى على العبد في القاء ماله في البحر وتضييعه من غير مصلحة ولورضى العبد بذلك لم يعتبر رضاه وكذلك تحرر به تعالى المسكرات صونا لمصلحة عقل العبد عليه وحرم السرقة صون الماله والزنى صون النسب والقذف صون العرض والقتل والجرح صون الملهجته وأعضائه ومنافعها عليه ولورضى العبد باسقاط حقه من ذلك لم يعتبر رضاه ولم ينفذ اسقاطه فهذه كلها وما يلحق بها من نظائرها مما هو مشتمل على مصالح العباد حق الله تعالى لانها لا تسقط بالاسقاط وهي مشتملة على حقوق العباد لما فيها من مصالحهم ودرء مفاسدهم وأكثر الشريعة من هذا النوع كالرضى بولاية الفسقة وشهادة الاراذل ونحوها

العبد كجد القذف ونعني بحق العبد المحض انه لو اسقطه لسقط والا فامن حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى وهو امره بايصال ذلك الحق الى مستحقه الى قوله فهو الذي نعني بانه حق الله تعالى * قلت بعد أن قرر قبل ان حق العبد مصلحة على الاطلاق قصر كلامه على بعض ما يتناوله ذلك الاطلاق من التفاصيل وهو حق بعض العباد على بعض وترك الكلام على غير ذلك من مصالح العباد فلم يكن كلامه منتظما كما يجب * قال (وقد يوجد حق الله تعالى وهو ما ليس للعبد اسقاطه ويكون معه حق العبد كتحرر به تعالى لعقود الربا الى قوله وتضييعه من غير مصلحة ولورضى العبد بذلك لم يعتبر رضاه) * قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (وكذلك تحرر به تعالى المسكرات صونا لمصلحة عقل العبد عليه وحرم السرقة صون الماله والزنى صون النسب والقذف صون العرض والقتل والجرح صون الملهجته وأعضائه ومنافعها عليه ولورضى العبد باسقاط حقه من ذلك لم يعتبر رضاه ولم ينفذ اسقاطه) * قلت أما في القتل والجرح فرضاه معتبر واسقاطه نافذ قال (فهذه كلها وما يلحق بها من نظائرها مما هو مشتمل على مصالح العباد حق الله تعالى لانها لا تسقط بالاسقاط وهي مشتملة على حقوق العباد لما فيها من مصالحهم الى قوله

عن القيام بمصالح الناس كما وقع للشيخ المالقي في كتاب الورع قال توظيف الخراج على المسلمين من المصالح المرسله ولا شك عند نافي جوازه وظهور مصلحته في بلاد الاندلس في زماننا الآن لكثرة الحاجة لما يأخذه العدو من المسلمين سوى ما يحتاج اليه الناس وضعف بيت المال الآن عنه فهذا يقطع بجوازه الآن في الاندلس وانما النظر في القدر المحتاج اليه من ذلك وذلك موكل الى الامام ثم قال أثناء كلامه وعليك تقول كما قال القائل لمن أجاز شرب العمير بعد كثرة طبخه وصار رباؤها واللهوا بالله يا عمير يعني هذا القائل أحللت الخمر بالاستحجار الى نقص الطبخ حتى تحل الخمر بمقالك فاني أقول كما قال عمر رضي الله تعالى عنه والله لأحل شيأ حرمه الله ولا أحرم شيأ أحله الله وان الحق أحق ان

يتبع ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وكان حجاج بناء السور في بعض مواضع الأندلس في زمانه موظفا على أهل الموضوع فستل عنه
 امام الوقت في الفتيا بالاندلس الاستاذ الشهير أبو سعيد بن لب فأفتى أنه لا يجوز ولا يسوغ وأفتى صاحب الترجمة بسوغه مستندا فيه الى
 المصاحبة المرسله معتمدا في ذلك الى قيام المصلحة التي ان لم يقم بها الناس فيعطونها من عندهم ضاعت وقد تكلم على المسئلة الامام الغزالي
 في كتابه فاستوفى ووقع لابن الفراء في ذلك مع سلطان وقته وفقهائه كلام مشهور ولا تطيل به اه بلفظه (المسئلة الثالثة) في تكميل
 الارباع أيضا عقب ترجمة (١٤٢) الشيخ محمد المقرئ مانصه ومن فوائده انه قال سألت السلطان أبو عنان عن لزمته

فأمل ذلك بما ذكرته لك من النظائر تجده فحجز الرب تعالى على العبد في هذه المواطن لطفاه ورحمة
 له سبحانه وتعالى (تنبيه) ما تقدم من ان حق الله تعالى أمره ونهيه بشكل بما في الحديث الصحيح
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا
 فيقتضى ان حق الله تعالى على العباد نفس الفعل لا الامر به وهو خلاف ما نقلته قبل هذا والظاهر ان
 الحديث مؤول وانه من باب اطلاق الامر على متعلقه الذي هو الفعل وبالجملة فظاهره معارض لما حزره
 العلماء من حق الله تعالى ولا يفهم من قولنا الصلاة حق الله تعالى الأمر بها اذ لو فرضنا انه غير مأمور بها
 لم يصدق انها حق الله تعالى فنجزم بأن الحق هو نفس الامر لا الفعل وما وقع من ذلك مؤول
 الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين
 وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد خاصة
 وهذا الموضوع مشكل بسبب ان كل ما واجب للاجانب واجب للوالدين وقد يجب للوالدين ما لا يجب
 للاجانب فما ضابط ذلك

يدين على نفي العلم خلف جهلا
 على البت هبل يميد أم لا
 فأجته باعادتها وقد أفتاه
 من ضرر من الفقهاء بأن
 لا تعدلانه أتى بأكثر مما
 أمر به على وجه يتضمنه
 فقلنا له للبين على وجه
 الشك غموس قال ابن يونس
 والغموس الخلف على تعدد
 الكذب أو على غير يقين
 ولا شك ان الغموس محرمة
 نهى عنها النهي بدل على
 التساد ومعناه في العقود
 عدم ترتب ثوره فلا أثر هذه
 البين فوجب ان تعاد وقد
 يكون من هذا اختلافهم
 فيمن اذنها السبوكوت
 تتكلمت هل يجزأ بذلك
 والاجزاء هنا أقرب لأنه
 الادل والصمت رخصة
 الغلبة الحياء فان قالت البت
 أصل وانما يعتبر نفي العلم
 اذا تعدر قلت ليس رخصة
 كالصيات اه بلفظه والله
 أعلم
 الفرق الثامن عشر بين
 قاعدة ما يمكن ان ينوي

لطفاه ورحمة له سبحانه وتعالى) قلت قد سبق ان من تلك الامور التي ذكر ما يسقط بالاسقاط وهو القتل
 والاجرح قال (تنبيه) ما تقدم ان حق الله تعالى أمره ونهيه بشكل بما في الحديث الصحيح عن رسول الله
 ﷺ انه قال حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا فيقتضى ان حق الله تعالى على العباد نفس
 الفعل لا الامر به وهو خلاف ما تقدم فالظاهر ان الحديث مؤول وانه من باب اطلاق الامر على متعلقه
 الذي هو للفعل وبالجملة فظاهره معارض لما حزره العلماء من حق الله تعالى ولا يفهم من قولنا الصلاة حق
 الله تعالى الأمر بها اذ لو فرضنا انه غير مأمور بها لم يصدق انها حق الله تعالى فنجزم بأن الحق هو نفس
 الامر لا الفعل وما وقع من ذلك مؤول) * قلت جميع ما قلناه هنا غير صحيح وهو نقيض الحق وخلاف
 الصواب بل الحق والصواب ما اقتضاه ظاهر الحديث من ان الحق هو عين العباد لا الامر المتعلق بها ومن
 أعجب الامور قوله فظاهره معارض لما حزره العلماء من حق الله تعالى وكيف يحزر العلماء ما يخالف
 قول الصادق المصدق وباليت شعري من هؤلاء العلماء وكيف يصح القول بأن حق الله تعالى هو أمره
 ونهيه والحق معناه اللازم له على عباده واللازم على العباد لا بد أن يكون مكتسبا لهم وكيف يصح أن
 يتعلق الكسب بامرهم وهو كلامه وهو صفة القديمة وهذا كله كلام من ليس من التحصيل بسبيل
 والحديث الذي هدانا لهذا وما كنا نتهدي لولا ان هدانا الله قال (الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة
 الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد خاصة وهذا الموضوع مشكل
 بسبب ان كل ما واجب للاجانب واجب للوالدين وقد يجب للوالدين ما لا يجب للاجانب فما ضابط ذلك

الحق

قربة وقاعدة ما لا يمكن ان ينوي قربة * وهو ان ما لا يمكن ان ينوي قربة منحصر اجاعا في

النظر الاول المقضى ان العلم بثبوت صانع العالم اذ يستحيل فيه قصد التقرب الى الله تعالى لان قصد ذلك بالفعل فرع اعتقاد وجوده
 واعتقاد وجوده لا يتصور قبل النظر الموصل اليه اذ هو كمن ليس له شعور بمحصل ضيف كيف يتصور منه القصد الى اكرامه فافهم وما
 عد اذ لك النظر الاول يمكن ان ينوي قربة لافرق بين كونه فعل نفسه أو فعل غيره اما فعل نفسه فظاهر واما فعل غيره فهو وان قيل
 تتمتع الية فيه الا انه لارجه لامتناع عقلا وعادة واما شرعا فالظاهر من جواز احجاج الصبي ان الولي ينوي عنه وكذلك في جواز ذبيحة

الكتابي نائبا عن المسلم ثم الذي يمكن نيته فسمان ما شرعت فيه النية وما لم تشرع فيه النية * والاول قد بان مطلوب في الشريعة وغير مطلوب فيها * فاما غير المطلوب كالمباح فلا ينوبى من جهة انه مباح بل من جهة ان به التقوى على مطلوب كما يقصد بالنوم التقوى على قيام الليل * واما المطلوب فسمان القسم الاول التواهي وهي لا يحتاج فيها الى النية ثم عاين يخرج الانسان من عهدة النهي عنه بمجرد تركه وان لم يشعر به فضلا عن القصد اليه نعم ان نوبى بتركه واجه الله العظيم حصل له الثواب وصار الترك قرينة * والقسم الثاني الاوامر وهي قسمان * القسم الاول ما تكون صورة فعله بقصد مجرد الاداء (١٤٣) كافية في تحصيل مصلحته

وفي خروج المكلف بذلك من عهدة الامر بشيئ لا يتوجه اليه الطلب به بعد لاني الدنيا ولا في الآخرة وان عرى عن نية التقرب الى الله تعالى بالأداء كما يقع الديون ورد الغصوب ونفقات الزوجات والارباب وعلف الدواب ونحو ذلك بل لا مانع من أن يثاب في هذه الصورة مع عدم نية التقرب اذ يكفي من النية كونه قصد مجرد الاداء على الصحيح كما يشهد له سعة باب الثواب خلافا للاسئل * القسم الثاني ما لا تكون صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته بل يشوقف تحصيل مصلحته والخروج من عهدة الامر به على نية امتثال امر الله تعالى في أدائه كالعبادات فان الصلاة شرعت لتعظيم الرب تعالى واجلاله والتعظيم انما يحصل بالقصد الا ترى انك لو صنعت ضيافة لانسان فانها لا غير من غير قصدك لتكثرت

الحق الواجب للوالدين الذي امتازوا به عن الاجانب هذا هو موضع الاشكال وأنا أقرب ذلك وأخصه بذكر مسائل وفتاوى منقولة عن العلماء تختص بالوالدين فيظهر بعد ذلك تقرب هذا الموضع ان شاء الله تعالى وذلك بثمان مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ قيل لما لك في مختصر الجامع يا ابا عبد الله لي والدة وأخت وزوجة فكما رأت لي شيئا قالت اعط هذا لا تخشك فان منعها ذلك سبتي ودعت على قال له مالك ما أرى ان تغايظها وتخلص منها بما قدرت عليه أي وتخلص من سخطها بما قدرت عليه ﴿ المسألة الثانية ﴾ وقال فيه لرجل قال له والدي في بلد السودان كتب الى أن أقدم عليه وأمي تمنعني من ذلك فقال له مالك اطع أباك ولا نعص أمك وزوي ان الليث أمره بطاعة الام لان لها ثلثي البر كما حكى الباجي ان امرأة كان لها حق على زوجها ففتى بعض الفقهاء انها بان يتوكل لها على أبيه فكان يحاكمه ويخاصمه في المجالس تغليباً لجاناب الام ومنعه بعضهم من ذلك قال لانه عقوق للاب والحديث انما دل على ان بره أقل من بر الام لان الاب يعق ﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال في الموازية اذا منعه أبواه من الحج لا يحج الا باذنهما الا للفرضة فنص على وجوب طاعتها في النافلة وقال في المجموعة يوافقهما في حجة القرية العام والعامين وقال الاصحاب لا يعصيهما في الخروج للغزو الا أن يتعين بمفاجأة العدو أو يندره فيتأخر السنة والسنتين فان أذانه والاخرج ﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الغزالي في الاحياء أكثر العلماء على ان طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام وان كرها انفراداً عنهما في الطعام وجبت عليه موافقتهما ويكفل معهما لان ترك الشبهة مندوب وترك طاعتها حرام والحرام مقدم على المندوب ولا يسافر في مباح ولا نافلة الا باذنهما ولا يباشر الحج الاسلام ولا يخرج لطلب العلم الا باذنهما الا علم هو فرض عليه متعين ولم يكن في بلده من يعلمه لانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وروى في البخاري قال الحسن اذا منعتهم أمه عن صلاة العشاء في الجماعة شفقة عليه فليعصها قال الشيخ أبو الوليد الطرطوشي في كتاب بر الوالدين لا طاعة لهم ما في ترك سنن راتبة كحضور الجاعات وترك ركعتي الفجر والوتر ونحو ذلك اذا سألته ترك ذلك على الدوام بخلاف ما لو دعيه لاول وقت الصلاة وجبت طاعتها وان فاتته فضيلة أول الوقت ﴿ المسألة الخامسة ﴾ في صحيح مسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم نادت امرأة ابناً وهو في صومعته يصلي قالت يا جريح فقال اللهم امي وصلاتي قال فقالت يا جريح

الحق الواجب للوالدين الذي امتازوا به عن الاجانب الى تمام الكلام في المسألة الخامسة) * قلت أكثر ذلك نقل لا كلام فيه وما فيه من كلامه فهو صحيح غير قوله قال الشيخ أبو الوليد الطرطوشي فانه ليست كنيته أبو الوليد وانما كنيته أبو بكر قال (المسألة الخامسة) في صحيح مسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم نادت امرأة ابناً وهو في صومعته الى آخر ما ذكر في المسألة) * قلت جميع مقالة في ذلك

معظم الاول دون الثاني بسبب قصدك ما لا قصد فيه لتعظيم فيه فكل عبارة يشترط فيها القصد لانها انما شرعت لتعظيم الله تعالى فظهر من هذا كله ضابط ما يمكن فيه النية وما لا يمكن فيه النية وضابط ما يحتاج الى النية وما لا يحتاج اليها مما يمكن فيه انظر كتاب الامنية في ادراك النية للاصل * وصل * في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق * المسئلة الاولى متعلق النية في مطلق الصلاة انما هو ايقاعنا الصلاة التي هي فرض أو نفل وهي من فعلنا وأمرنا بان تنويه لان متعلقها الفرعية أو الفلانية بان نقصد جعل الفرض فرضاً والنفل نفلاً اذ ليس لنا ذلك ولا أمرنا بان تنويه بل لا يصح ذلك لا بحكم التبعية لاكتساب لئلا لا يغير ذلك من الوجوه خلافاً للاصل

وكذلك متعلق نية الامام في الجمعة وغيرها انما هو تعيينه نفسه للاقتداء به وتقدمه لذلك وهو من فعله لا الامامة حتى يقال لم تكن فعلا زائدا على فعل المنفرد بل فعل الامام مساو لفعل المنفرد وكيف تتصور نية بلا منوى ولا داعي للجواب عنه بأن متعلقها كونه مقتدى به وصحت نيته مع انه لم يكن من فعله تبعالما هو من فعله فافهم ﴿ المسئلة الثانية ﴾ الشك الواقع بمن نسي صلاة من الخس وشك في عينها نصبه الشارع سببا لا يجاب خمس صلوات فاذا على الخس فهو جازم بوجوب الخس عليه لوجوب سببها الذي هو الشك لا متردد في نيته حتى يقال ان هذه المسئلة مستثناة (١٤٤) من قاعدة ان النية لا تصح في التردد ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ المشروع في نية

العبادة ان ينوي امتثال أمر الله تعالى في ايقاع الصلاة منوية مثلا فان النية في الصلاة مشروطة بشرط في صحتها وليس المشروع ان ينوي نية الامتثال حتى يلزم التسلسل ويصح ان يقال ان النية لا تحتاج الى النية لانها من قبيل ما صورته ففعله كافية في تحصيل مصاحته لان مصاحتها التميز وهو حاصل بها ولو لم يقصد فافهم ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ بما ان الشرع لم يشترط التفصيل في النية بل اكتفى من الانسان اذا قصد صلاة الظهر مثلا ان ينوي فرض صلاة الظهر أو صلاة الظهر وتنسحب هذه النية المجملة على فروض الصلاة وسننها لم يتعين على الانسان حينئذ ان يقصد ما في الظهر من فرض فينويه ولما فيه من سنة فينويه حتى تبرأ ذمته الاول ويشاب بالثاني كما لا يلزمه ان ينوي عدد السجعات وغيرها من أجزاء الصلاة

قال اللهم امي وصلاتي فقلت اللهم لا يموت حتى ينظر في وجه المياميس وكانت تأتي الى صومعته وراعيته ترعى الغنم فولدت فقيل لها من هذا الولد فقالت من جريج نزل من صومعته فواقضى وساق الحديث وهذا الحديث يدل على وجوب طاعة الام في قطع النافلة ويلزم من ذلك أن لا تكون واجبة بالشروع أو يقال ما وجب بالشروع يقطع لابوين بخلاف الواجب بالاصالة مع ان في الاستدلال بالحديث نظرا وهو انه ليس فيه الا ان الله استجاب دعاءه فافهم واستجابة الدعاء لا يتعين انه لوجوب حق الداعي وانه مظلوم وقد ثبت في كتاب المنجيات والموبات في فقه الادعية ان دعاء الظالم قد يستجاب في المظلوم ويجعل الله تعالى دعاءه سببا للظلم لا لاجل ذنب تقدم من المظلوم وعصيانه لله تعالى بغير طريق هذا الداعي كما ان ظلم هذا الظالم ابتداء يكون بسبب ذنوب تقدمت للظالم ويكون الظالم سبب وصول العقوبة اليه فكذلك يجعل الله تعالى دعاءه سبب تقمته كما جعل يده ولسانه سبب تقمته والكل بذنوب سالفة للظالم فلا يستبعد استجابة دعاء الظالم في المظلوم وانما كان يمنع ذلك أن لو كان دعاؤه انما يستجاب بسبب حق الظالم والظالم ليس له حق فلا يستجاب وليس كذلك بل يستجاب بسبب حقوق لغيره لقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفون عن كثير وبهذا التقرير يظهر ضعف الاستدلال بهذا الحديث فانه ليس فيه الاستجابة الدعاء وما يدل على تقديم طاعتها على المدحوبات ما في مسلم ان رجلا قال يا رسول الله ابايعك على الهجرة والجهاد قال هل من والدك أحده حتى قال نعم كلاهما قال فتبتني الاجر من الله تعالى قال نعم قال فارجع الى والدك فاحسن صحبتها فجعل عليه السلام الكون مع الابوين أفضل من الكون معه وجعل خدمتهما أفضل من الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لاسيا في أول الاسلام ومع انه لم يقل في الحديث انه ما منعاه بل هما موجودان فقط فامرء عليه السلام بالافضل في حقه وهو الكون معهما وفرض الجهاد فرض كفاية يحمله الحاضرون عند النبي ﷺ عنه ويندرج في هذا المسلك غسل الموتى ومواراتهم وجميع فروض الكفاية اذا وجد من يقوم بها وهذا الحديث أعظم دليل وأبلغه في أمر الوالدين فانه عليه الصلاة والسلام رتب هذا الحكم على مجرد وصف الابوة مع قطع النظر عن أمرهما وعصيانهما من نقل وغيره صحيح غير قوله واذا قدم خدمتها على فروض الكفايات فعلى النفل بطريق الاولى فانه نقائل أن يقول ليس ذلك في النفل أولى لان تركه فرض الكفاية مع قيام غيره به لا تقوت به مصلحة وترك النفل تقوت به مصلحة ذلك النفل ويمكن الجواب بأن مصلحة النفل انما هي مجرد الثواب وكذلك مصلحة فرض الكفاية في حق من هو زائد في العدد على من يحصل به المقصود من ذلك الفرض لكن ثواب فرض الكفاية أعظم فتمتحقق الاولوية

بل يكتب بانسحاب النية على ذلك على وجه الاجال والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق التاسع عشر بين قاعدة في ما شرع فيه البسمة وما لا شرع فيه ﴾ اماما شرعت فيه فضبطه شيخ والدي الشيخ ابراهيم الباجوري في حاشيته على السنوسية بأن كل أمر ذي بال أي ذي حال يهتم به شرعا بحيث لم يجعل الشارع له مبدءا غير البسمة ولم يكن ذكر احضا ولا من سفاست الامور أي الامور الخمسية ولا محر المالداته ولا مكرها لذاته فقوله بحيث لم يجعل الشارع له مبدءا غير البسمة قال الانبائي في تقريراته عليه هو صادق بصورتين ما ذالم يجعل له مبدءا أصلا أو جعل مبدءا البسمة والصورة الاولى غير مرادة

لانها لا توجد الا في الذكر المحض أو المحرم لذاته أو المكروه لذاته أو سفاسف الامور وقد أخرج ما ذكر بقوله ولم يكن ذكر المحض الخ
 اه أي بان لم يكن ذكرا أصلا بل كان من العبادات كالغسل والوضوء والتيمم على الخلاف وذبح النسك أو من المباحات كالاكل والشرب
 والجماع وكان ذكرا غير محض كقراءة القرآن فانها وان كانت من أعظم القربات والانها لم تكن ذكرا محضا كما لا يخفى فلذا
 شرعت فيها البسمة وأما لا تشرع فيه فسته أنواع كما يفيد الضابط المذكور والاول ما جعل الشارع له مبدأ غير البسمة كالصلاوات
 والاذان فان الشارع جعل مبدأهما التكبير وكالحج والعمرة فانه جعل (١٤٥) مبدأهما التلبية والثاني ما كان ذكرا

محضا كلاله الا الله محمد
 رسول الله وسبحان الله
 وبحمده والثالث ما كان
 من سفاسف الامور والرابع
 ما كان محرما لذاته كالزنا
 وشرب الخمر وأكل الميتة
 والخامس ما كان مكرها
 لذاته كأكل البصل النبيء
 على ما نقله الانبائي عن
 العلامة الشرفقاري في حاشية
 التحري في باب الوضوء
 من انه بالقييد المذكور
 نازمه الكراهة لذلك خلافا
 لمن جعله من المكروه
 عارض والسادس نحو القيام
 والقعود فأبيح ولم يكن
 من المحقرات ولا من ذوات
 البال فلم تشرع في الاول
 لان المشروع بدؤه بغيرها
 ولا في الثاني لان اتحاد النوع
 فكما لا تبدأ بالبسمة بالبسمة
 لانها تركي نفسها وغيرها
 كالشاة من الاربعين
 كذلك لا يبدأ الذكرا
 المحض بها لما ذكر فيها
 لاسيا وقد روى كل أمر
 ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله

وحاجتهما للولد وغير ذلك من الامور الموجبة لبرهما بل مجرد وصف الابوة مقدم على ما تقدم ذكره
 واذا نص النبي عليه السلام على تقديم صحبتهم على صحبته عليه السلام فبأنبي بعده هذه الغاية غاية
 واذا قدم خدمتهما على فعل فروض الكفاية فعلى النقل بطريق الاولى بل على المندوبات المتأكدة
 وقدر روى في بعض الاحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو كان جريح فقيها لعلم ان اجابته امة
 أفضل من صلاته لانه في ذلك الوقت كان الكلام الذي يحتاج اليه في الصلاة مباحا كما كان في أول شرعنا
 وعلى هذا التقدير يندفع الاشكال ويكون جريح عصى بتركها عتيا في امر مباح أو منسوب اليه
 وهو الصمت حينئذ فوائده في الحديث المتقدم المياميس الزواني جمع زانية ووجه المناسبة انه لما منع امة
 من النظر الى وجهه محتجا باصلاة دعت عليه بان ينظر الى وجوه الزواني عقوبة على الامتناع من النظر
 الى وجهها ويدل الحديث أيضا على منع السفر المباح الا باذنها فان غيبة الوجه فيه أعظم ويدل أيضا
 على وجوب طاعتها في النوافل ويدل أيضا على أن العقوق يؤاخذ به الانسان وان عظم قدره في
 الزهد والعبادة لان جريحا كان من أعبد بني اسرائيل وخرقت له العادات وظهرت له الكرامات فما
 ظنك بغيره اذا عاق أبويه ويدل على تحريم أصل العقوق قوله تعالى فلا تقل لهما اف واذا
 حرم هذا القول حرم ما فوقه بطريق الاولى ويدل على مخالفتهم في الواجبات قوله تعالى وان جاهدك
 على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعمهما وفي الآية فائدتان * الفائدة الاولى ان الابوين يجب
 برهما ويحرم عقوقهما وان كانا كافرين فانه لا يأمر بالشرك الا كافر ومع ذلك فقد صرح الآية
 بوجوب برهما * الفائدة الثانية ان مخالفتهم واجبة في امرهما بالمعاصي ويؤكده ذلك قوله عليه
 السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق (المسألة السادسة) قال أبو الوليد الطرطوشي اما مخالفتهم
 في طلب العلم فان كان في بلده يجد مدارس المسائل والتفقه على طريق التقليد وحفظ نصوص العلماء
 فإراد أن يظن الى بلد آخر فيتفقه فيه على مثل طريقته لم يجز الا باذنها لان خروجه اذاية لهما
 بغير فائدة وان أراد الخروج للتفقه في الكتاب والسنة ومعرفة الاجماع ومواقع الخلاف ومراتب
 القياس فان وجد في بلده ذلك لم يخرج الا باذنها والاخرج ولا طاعة لهما في منعه لان تحصيل درجة
 المجتهدين فرض على الكفاية قال سحنون من كان اهلا للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها
 لقوله تعالى وتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومن لا

قال (المسألة السادسة) قال أبو الوليد الطرطوشي الى آخر المسألة * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير
 قوله قال أبو الوليد فقد سبق التنبيه على أن كنيته أبو بكر

(١٩ - الفروق - ل) فهو أبتقر فتأمل بانصاف ولا في الثالث لان الاولى في مثل ذلك تركها تعظيما لاسمه
 تعالى نعم ان قصد بها عند محقر كمتخاطه التحصن والتبرك لنفسه بان يقدر المتعلق بسم الله أن تحصن من ضرر هذا الفعل أو أستنزل البركة
 على لامتخط يرجع لنوات البال كما في شرح المجموع وضوء الشموع ولا في الرابع والخامس لقول الشيخ الباجوري فتحرم على المحرم
 لذاته وتكروه على المكروه كذلك قال الانبائي عليه هذا أحداً قوال حاصلها انه قيل تكروه التسمية على كل من المكروه والمحرّم ولو
 عارض لما في ذلك من مراعاة الشارع بجعل المنهي عنه محلا للبركة وقيل تحرم التسمية عليهما اذا مراعاة تقتضي التحريم بل قال بعضهم

ان التسمية على شرب الخمر كفر ولا يخفى ان كلا من أصحاب القولين يقول بتفاوت ما قال به من الكراهة أو الحرمة وقيل تكراه على
المكروه وتحرم على المحرم مطلقا وقيل وهو الراجح تكراه على المكروه لذاته وتحرم على المحرم لذاته اذا مراغمة انما تحقق حينئذ
دون ما اذا كان العارض لان العارض انما يتسبب عنه منع الاستعمال فقط ولا يمنع التسمية اذا المحل في ذاته قابل لها فلما راغمة كذا في
حواشي البهجة نقل عن العباد وغيره وأخذ من هذا بعض المحققين من أشياخنا انه لو عرض الاباحة لما نهى عنه لذاته كأن اضطر لأكل
الميتة أو شرب جوعه خمر (١٤٦) لاساغة ما غص به أو لم يجمل من يريد الدم سوى البصل النبيء تنق التسمية على الامتناع اذا المحل

في ذاته غير قابل لها
والضرورة لا يدخل لها في
التسمية فتدبر اه وقال
الامير في شرح مجموعته
وحاشيته ما حاصله ان الاظهر
تحريمها في المحرم مطلقا
ورد ان الله يذكرك عبده
بمثل ما ذكره وحال التحريم
بما ناله منه العقاب جزاء
وفاقا وذلك ان حال
التحريم اعراض عن
رضا الله تعالى وملابسة
لما يكرهه والعقاب ابعاد
للعبد واصل ما يكرهه اليه
وقدر وي ياد او دقل للظالمين
لا يذكروني فانهم ان
ذكر وفي ذكرتهم واذ
ذكرتهم مقتهم نعم القول
بكرهتهما فيه وجيه فان
القاعدة الحسنات يذهبن
السيئات لا العكس يعني
الغالب قوة ناموس الحسنة
على السيئة بدليل كثرة
الكفارات من الطاعات
لذنوب ولذا كانت الحسنة
بعشر والسيئة بواحدة
وناهيك بحديث بطاقة

يعرف المعروف كيف يأمر به أولا يعرف المنكر كيف ينهى عنه * قلت قد تقدم ان مخالفتها
في الجهاد الذي هو فرض كفاية لا تجوز كما تقدم في الذي رده عليه السلام لا بوجه عن الهجرة والجهاد
معه لان الحاضر يقوم مقامه وهذه الفتوى تقتضي انه تجوز مخالفتها في فرض الكفاية فيبينها
تعارض * والجواب عنه أن تقول العلم وضبط الشريعة وان كان فرض كفاية غير انه يتعين له
طائفة من الناس وهي من جاد حفظهم ورق فهمهم وحسنت سيرتهم وطابت سيرتهم فهو لأهم
الذين يتعين عليهم الاشتغال بالعلم فان عديم الحفظ أو قليله أوسى الفهم لا يصلح لضبط الشريعة
الحمدية وكذلك من ساءت سيرته لا يحصل به الوثوق للامة فلا تحصل به مصلحة التقاليد فتضيع
أحوال الناس واذا كانت هذه الطائفة متعينة بهذه الصفات تعينت بصفاتهما وصار طلب العلم عليها
فرض عين ففعل هذا هو معنى كلام سحنون وابي الوليد والجهاد يصلح له عموم الناس فأمره سهل
وليس الرمي بالحجر والضرب بالسيف كضبط العلوم فكل بليد أو ذكي يصلح للاول ولا يصلح للثاني الا
من تقدم ذكره فافهم ذلك * (المسألة السابعة) قال أبو الوليد ان أراد سفرا للتجارة يرجو به ما يحصل
له في الاقامة فلا يخرج الا باذنها وان رجأ أكثر من ذلك وهو في كفاف وانما يطلب ذلك تكافرا فنهانا
لو اذناه لنهيناه لانه غرض فاسد وان كان المقصود منه دفع حاجات نفسه وأهله بحيث لو تركه تاذى بتركه
كان له مخالفتها لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار وكما تمنعه من اذيتها ممنعهما من اذيتها فانه لو كان
معه طعام ان لم يأكله هلك وان لم يأكله هلكا قدمت ضرورته عليهما قال * فان قلت قد قال مالك اذا
احتم الغلام ذهب حيث شاء وليس لابي به منعه قال * قلت هذا في الحضنة لانه قبل البلوغ كان تصرفه
باذن كافله فاذا بلغ ذهب حجر الحضنة وتجدد حجر البر ويؤك ذلك قول مالك في الذي دعاه أبوه
من السودان ومنعه أمه فذعه مالك من الخروج بغير اذن الام وقال له اطع أباك ولا تعص أمك فهو بعد
البلوغ ممشى في البلد حيث شاء دون السفر الا ان يكون في موضع ريبة وهما يتأذيان به فيمنعانه مطلقا
* (سؤال) قوله تعالى ولا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن والسكاح مباح وقد نهى الاب عن منع
ابنته منه فلانجب طاعته في ترك المباح ولا في ترك المنسوب بطريق الاولى * (جوابه) ان البنت لها
حق في الاعفان والتصون ودفع ضرر موافقة الشهوة وسد ذرائع الشيطان عنها بالزواج فاذا كان
ذلك حقا لها واداء الحقوق واجب على الآباء للبناء ولا يلزم من وجوب الحق عليهم للبناء جواز
اذاية الآباء باستيفاء ذلك الحق الا ترى ان مال كافى المدونة منع من تحليف الاب في حق له وقال ان حلفه

قال (المسألة السابعة) قال أبو الوليد الى آخرها * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله قال أبو الوليد
فانه أبو بكر

كان

التوحيد حيث ترجح في الميزان على سجلات كثيرة وبسمة حسنة لانها في ذاتها ذكر فلا يسلط

عليها ناموس السيئة حتى تنحط لربة التحريم فسار الامر الكراهة للجواررة وقد رجح الكراهة شيخنا في حاشية السكرشي في
مبحث تسمية الوضوء تبعا للشريختي وغيره ولم نعه لقول الخادمي في بسملة ان قال سم الله الخ عند شرب الخمر ونحوه يكفر على ما في
الخلاصة لان التبرك والاستعانة بذكره لا تتصور الا في حقه اذنه ورضاه ويؤيده ما في آخر صيد الدر المختار ورأيت بخط ثقة سرق شاة
فدبحها بتسمية فوجد صاحبها هل تؤكل الاصح للكفره بسميته على الحرام القطعي بلائلك ولاذن اه وان كان مذهبا الاكل

ومنع علة التكفير اذ لم يتهاون ولم يستحل فانه المعين على الخير والشر على انالوسلمنا ان الاستعانة والتبرك به لا تصور الا فيما فيه اذنه ورضاه فهو أمر لم يقصده وانما هو لازم لما فعله ولازم المذهب ليس بمذهب اذ لم يكن اللزوم بينا كما هنا خصوصا في مثل كفر المسلم لان القول بالكفر وان كان ضعيفا لا أقل من ان يقتضى ترجيح القول بالتحريم على القول بالكراهة وان كان وجهانهم ر بما خف الامر في الحرام العارض كالوطء في الحيض اه قلت ولا يعارض قاعدة قوة ناموس الحسنة على الهيئة حديث لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الخ لقول العلامة الامير في حاشيته على عبد السلام ان المنفى الايمان (١٤٧) الكامل المصاحب للمراقبة اذ لولا

حجاب الغفلة ما عصى أو انه ان استحله وما يقال ان الايمان يرفع ثم يرجع له يلزمه عدم ايمانه ان مات في تلك الحالة وما في البخارى عن ابن عباس وشرحه عن أبي هريرة برفعه يحمل على رفع الايمان الكامل اه وما يشهد لسكون المنفى في الحديث المذكور الايمان الكامل ما حكى لى ان امرأة جميلة ذات عفة وديانة جاءت وطلبت من جارها ما تنقوت به فابى الا ان تمكنه من نفسها فامتنعت من ذلك وصبرت ثلاثة أيام حتى اشتد جوعها فأتته وقالت له قوتنى وافعل ما تريد فلما تمكن منها هم لغلق الطاقة خوفا من أن يراه جارها فقالت له ما تريد فاخبرها بذلك فقالت له يا مجنون تخشى الجار ولا تخشى الجبار الذى لا تخفى عليه خافية فأثر كلامهاى قلبه وترك الزنا ما وأعطاهها مطلقا وقال العلامة الصفتى

كان جرحه في حق الولد فالأية مادات الاعلى الوجوب على الآباء لاعلى اباحة اديتهم بالمخالفة **المسألة الثامنة** في بيان الواجب من صلة الرحم قال الشيخ الطرطوشى قال بعض العلماء انما يجب صلة الرحم اذا كان هناك محرمة وهما كل شخصين لو كان أحدهما ذكرا والآخر أنثى لم يتنا كحبا كالأب والامهات والاخوة والاخوات والاجداد والجدات وان علوا والاولاد والاولادهم وان سفلوا والاعمام والعمات والاخوال والخاللات فاما اولاد هؤلاء فليست الصلة بينهم واجبة لجواز المناكحة بينهم وبدل على صحة هذا القول تحريم الجمع بين الاختين والمرأة وعمتها وخالتها ما فيه من قطيعة الرحم وترك الحرام واجب وبرهما وترك اذيتهم ما واجبة ويجوز الجمع بين بنتي العم و بنتي الخال وان كن بتغايرن ويتقاطعن وما ذاك الا ان صلة الرحم بينهما ليست واجبة وقد لاحظ ابو حنيفة هذا المعنى في التراجع فقال يحرم التراجع في الهبة بين كل ذى رحم محرم **سؤال** ما معنى قوله صلى الله عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه السلام من سره السعة في الرزق والنساء في الاجل فليصل رحمه مع أن المقدرات لا تزيد ولا تنقص وقد قدر الله تعالى جميع الممكنات ما وجد في الازل فتعالت ارادته القديمة الازلية بوجود كل ممكن اراد وجوده وبعدم كل ممكن اراد بقائه على العدم الاصلى أو اراد عدمه بعد وجوده فجميع الجائزات وجودا أو عدما قد نفذت فيها مشيئته سبحانه وتعالى فكيف بقيت الزيادة بعد ذلك بتيسير سبب من الاسباب **جوابه** من العلماء من يقول انما ذلك بزيادة البركة فيما قدر في الازل من الرزق والاجل واما نفس الاجل والرزق المقدرين فلا يقبلان الزيادة * قلت وهذا الجواب عندي ضعيف بسبب ان البركة أيضا من جملة المقدرات فان كان القدر مانعا من الزيادة فليمنع من البركة في العمر والرزق كما يمنع من الزيادة فيهما بل هذا الجواب يلزم منه مفسدتان * أحدهما ايهام ان البركة خرجت عن القدر فان المجيب قد صرح بان تعلق القدر مانع فحيث لا مانع لا قدر وهذا ردى جدا وثانيهما (٢) انه يقل الرغبة في صلة الرحم بالنسبة لظاهر اللفظ فاننا اذا قلنا زيدان وصلت رحمتك زادك الله تعالى في عمرك عشرين سنة فانه يجرد من الوقوع لذلك ما لا يجده من قولنا انه لا يزيدك الله تعالى بذلك يوما واحدا بل يبارك لك في عمرك فقط فيختل المعنى الذى قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال (المسألة الثامنة في بيان الواجب من صلة الرحم الى آخر المسألة) * قلت ما قاله في ذلك كله من الاجوبة وغيرها صحيح غير قوله وعلى هذه الطريقة يتضح لك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لو اطاع على الغيب لذهب عنه جهالات كثيرة فان هذا اللفظ مستنكر مستقبح يجب تجنب مثله ويمنع اطلاقه في جانب النبي صلى الله عليه وسلم وفي جانب سائر الرسل والانبياء على الله عليه وعليهم أجمعين

(٢) الوجه ثانيهما بالناء

المالكي في حاشيته على شرح ابن تركى على العشارية والتدب المعنى الاعم الشامل للسنة والمستحب هو حكم البسمة الاصلى لانها ذكر وأقل مراتبه عند عدم منافي التعظيم التدب فتسن عينا كما في الاكل والشرب كما اعتمده الشيخ على العدوى في حاشية الخرشى وارتضاه شيخنا الشيخ محمد عبادة وقيل تسن كفاية في الاكل وتستحب في الوضوء والغسل والتيمم ونحو ذلك فيطلب الايمان بها في غالب الامور ذوات البال ولو شعرا اذا كان محتويا على علم أو وعظ لان كان شعرا احراما فانها تحرم فيه كما فاده الخطاب وغيره وقد يعرض لها الوجوب بالندرك اذا قلت نذر على ان أسمل في هذا الكتاب مثلا فلا يتعلق بها الوجوب اصله أبدا الاعلى مذهب الامام الشافعى رضى الله تعالى

عنه القائل بأنها جزء من الفاتحة أو على قول ابن نافع من أتمتها بوجوبها في الصلاة والواجب في الذبح بقيد الذكرو والقدرة مطلق ذكر
 لا خصوص البسملة كما في شرح المختصر وكلامنا فيما يتعلق بها بخصوصها والمعتمد أنه يقتصر في الذبح على بسم الله فقط ولا يزاد الرحمن
 الرحيم بخلاف الوضوء والاكل لأنه تعذيب للحَيوان وكون الأكل فيه تعذيب للقمة بالمضغ في غاية البعد والافيزم عليه ان شرب الماء
 أو استعماله بالوضوء فيه حتمه ولا وجه له ونذرهما في صلاة من الصلوات الخمس لانص في المذهب على لزومه كما قالوا به فيمن نذر صوم رابع
 التحريم مع انه مكره أو عدم (١٤٨) لزومه لكرهتها فيهما والنذر انما يلزم به ما ندب نعم استظهر شيخنا الاميرنا

التزم لانها عهد لها طلب في
 الجملة فيما اذا قصد الخروج
 من الخلاف وتعلق بها
 الكراهة في الامور
 المكروهة كمن شرب
 الدخان لانه مكرهه على
 الاظهر وكالاتيان بهافي
 الوطء المكروه كأن يطأ
 الجنب نانيا قبل غسل فرجه
 كما في الخرشبي ويكره
 الاتيان بها أيضا في الاذان
 والذكرو وصلاة الفرض
 وان كان فيها شرف عظيم
 شرعا وعرفا لانها مشتملة
 على الذكرو هي نفسها
 ذكر فلا يحتاج لذكرو آخر
 فتأمل ولم أر نصا في المذهب
 على حكم الاتيان بهافي أول
 براءة وفي أثنائها الا ان
 المعتمد عند الشافعية كما
 أخبرني به جماعة من الثقات
 من أشياخي من الشافعية
 وهو ما صرح به العلامة
 الرملي من الشافعية من
 كراهتها في أول براءة
 واستحبابها في أثنائها
 خلافا لقول ابن حجر

من المبالغة في الحث على صلاة الرحم والترغيب فيها بل الحق ان الله تعالى قدر له ستين سنة مرتبة على
 الاسباب العادية من الغذاء والنفس في الهواء ورتب له عشرين سنة أخرى مرتبة على هذه الاسباب
 وصلة الرحم واذا جعلها الله تعالى سببا يمكن ان يقال انها تزد في العمر حقيقة كما تقول الايمان يدخل
 الجنة والكفر يدخل النار بالوضع الشرعي لا بالافتضاء العقلي ومتى علم المكلف ان الله تعالى نصب
 صلة الرحم سببا لزيادة النساء في العمر بادر الى ذلك كما يبادر لاستعمال الغذاء وتناول الدواء والايمان
 رغبة في الجنان ويفر من الكفر رهبة من النيران وبقى الحديث على ظاهره من غير تأويل يخل
 بالحديث على ما تقدم وكذلك القول في الرزق حرفا بحرف وكذلك تقول الدعاء يز يد في العمر
 والرزق ويدفع الامراض ويؤخر الآجال وغير ذلك مما شرع فيه الدعاء فهو من القدر ولا يخل بشيء
 من القدر بل ما رتب الله سبحانه مقدورا الاعلى سبب عادي ولو شاء لمار بطه به * ومن هذا الباب
 الجواب عن سؤال صعب ورد في قوله تعالى ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء
 فقال بعض الفقهاء هنا سؤال وهو انه عليه السلام اذا علم الغيب والذي في الغيب هو الذي قدره الله تعالى له
 من الخير فكيف يستكثر من الخير على تقدير الاطلاع على الغيب بل لو قدر الاطلاع على الغيب لبق على ما
 هو فيه من الخير والجواب عنه ان الله تعالى قدر الخير والشرف في الدنيا والآخرة وجعل لكل مقدور سببا
 يترتب عليه ويرتبط به ومن جملة الاسباب الاسباب التي جرت عادة الله تعالى بها من العلوم والجهالات
 فالجهل سبب عظيم في العالم لمفاسد من أمور الدنيا والآخرة وفوات المصالح والعلم سبب عظيم لتحصيل مصالح
 ودرء مفاسد في الدنيا والآخرة فالملك الذي دفع له السم فاكله مات منه كيدا من اعدائه انما قدر الله
 تعالى انه يموت بالسم مع جهله بتناوله اما لو علمه لم يتناوله وكذلك ان الله تعالى اذا كان قد قدر نجاته منه
 قدر اطلاقه عليه فيسلم فيكون سبب سلامته علمه به فالقدر على تقدير الجهل نحن نمنع انه مقدر
 على تقديره العلم بل المقدر على تقدير العلم ضده فالرزق الحقيق انما قدره الله تعالى لاهله على تقدير
 جهلهم بالكنوز وعمل الكيمياء وغير ذلك من أسباب الرزق امام العلم هذه الاسباب العظيمة الموجبة
 في مجرى العادة سعة الرزق فلانسلم ان الله تعالى قدر ضيق الرزق على هذا التقدير كما تقول ما قدر الله
 من دخول المؤمنين الجنة الاعلى تقدير الايمان امام عدمه فلانسلم ان الله تعالى قدر لهم الجنة وما قدر
 للكفار النار الاعلى تقدير جهلهم بالله تعالى امام على تقدير علمهم به تعالى فلانسلم انه قدر لهم النار وعلى
 هذه الطريقة يتضح لك ان رسول الله ﷺ لو اطلع على الغيب لذهب عنه جهالات كثيرة كثر عنده
 من الخير ما يمكن عنده الآن وما مسه السوء ولقد تجزم ان المحنة في احد وقتل حزة وغيره انما قدرها الله تعالى

بسبب

تحريم في أولها وتكره في أثنائها فانه ضعيف وتعرض لها الحرمة في تلاوتها للجنب على انها التي

في سورة النمل لاعلى انها ذكر بقصد التحصن وفي ابتداء المحرمات كان نأوشرب الخمر على الاظهر ولا تتعلق بها الاباحة على الظاهر
 لأنها ذكرو وأقل مراتبها الندب نعم قال الخادمي انها مباحة في أول القعود والقيام لانها انما تطلب في ذى البال دون هذا انتهى لكنه مردود
 بأنه ان أتى بها في غير ذى البال ان كان قصده للتبرك أو التحصن فيرجع للذكرو وان كان قصده التهاون فهو كقروم تطلب
 في ذى البال أي تتأ كدفه وأما الطلب الكلي الذي أتى لها من حيث الذكرو فلا بد منه أي في غير ذى البال عند عدم منافاة للتعظيم كما هنا

وطلبها للكينيف مع انه ليس بذى بال ومناف للتعظيم امالانه من حيث انه محل لقضاء الحاجة يكون ذابال كاللشيخ محمد عبادة وامالان
 القصد منها حينئذ التحصن من الجن ومن هذا يعلم انه ينبغي لمن يأتي بها عند كذب الماء والتفلة ونحوهما من المحقرات ان يقصد بذلك
 التحصن والتبرك لنفسه لا لكذب الماء ولا للتفلة صوتا لاقتران اسمه تعالى بالمحقرات كما للاخدومي والمراد بالجواز في قول المختصر وجازت
 كتموه بذنب فلعدم تأكد الطلب ونفي الكراهة فلا ينافي ندها وكون الايمان بذكر الله ولا ثواب له بعد كما قاله شيخنا الامير اه بتلخيص
 وتوضيح ما وحذف وظاهره كراهتها في المكروه مطلقا وحرمتها في المحرم مطلقا (١٤٩) وبالجملة فالبسملة شرعت في

غالب ذوات البال اصالة أو
 لعارض قصد التحصن
 والتبرك لنفسه وهو ما عدا
 نحو الصلوات مما جعل
 الشارع مبدأه بغيرها وما
 عدا ذلك المحض وغير
 ذوات البال من المحرم
 والمكروه مطلقا أى ولو
 كانا لعارض ونحو القيام
 والقعود والامور الخسيسة
 ولم تشرع في ستة أمور
 الاول نحو الصلوات مما جعل
 الشارع مبدأه بغيرها والثاني
 المذكور المحض والثالث
 والرابع المحرم والمكروه
 ولو كانا لعارض والخامس
 الامور الخسيسة باعتبار
 ذاتها وعدم قصد التحصن
 والتبرك لنفسه والاربع
 بذلك لذوات البال والسادس
 نحو القيام والقعود مما يبيح
 ولم يكن من المحقرات ولا
 من ذوات البال وحكمها
 فيما شرعت فيه من ذوات
 البال تأكد التبرك بالمعنى
 الاعم الشامل للسنة
 والمستحب على ما ومنه (١)

بسبب عدم العلم بامور وعواقبها في ذلك اليوم ولو قدر حصول العلم بعواقب ذلك اليوم لكان الامر على
 خلاف ذلك وبالجملة فقد كثرت لك النظائر لتستيقظ هذه القاعدة وسر القضاء والقدر فيندفع السؤال
 وهو موضع حسن (فائدة) اطلق جماعة من العلماء القول بأن اللام ثلث البر لقول النبي عليه السلام
 لما قال له رجل يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي قال امك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال
 أمك قال ثم من قال أبوك وروى ذلك مرتين وروى ثلاثا فعلى رواية مرتين قالوا يكون لها ثلث البر
 وعلى رواية ثلاثة يكون لها ثلاثة أر باع البر لان الاب جاء في المرة الرابعة وهذا يعتقد انه سهل وليس
 بالسهل وذلك ان قول السائل أى الناس أحق انما سأل عن أعلى الرتب فلما أجيب عنها عرفها الرتبة
 العالية فاخذ يسأل عن الرتبة التي تليها بصيغة ثم التي للتراخي الدالة على تراخي رتبة الفريق الثاني عن الفريق
 الاول في البر فقال له صاحب الشرع امك فلا يكون هذا الجواب مطابقا حتى تكون هذه الرتبة الثانية
 أخفض رتبة من الاولى وكذلك الاجوبة التي بعدها تلك الرتب المجاب بها وكما يجب نقصان الرتبة الثانية
 عن الاولى وجب أيضا نقصان الرتبة الثالثة عن الثانية عملا بتم الدالة على التراخي والنقصان ثم رتبة الاب
 تكون أخفض الرتب وأقلها وعلى هذا التقدير لا تكون رتبة الاب مشتملة على ثلث البر اذا لو اشتملت
 لكانت الرتب مستوية وقد تقرر انها مختلفة وان الاخيرة أقل مما هو أقل وانه يجب نقصان كل رتبة
 فضلا عما قبلها فيتعين نقصان الرتبة الاخيرة بمقادير عديدة عن الرتبة الاولى بعد تعدد الاسئلة والاجوبة
 فيكون نصيب الاب أقل من الثلث بمقدار ين على احدى الروايتين وثلاث مقادير على راية الثلاث
 فيكون نصيب الاب أقل من الثلث وأقل من الربع قطعاً فيبطل القول بأنه ثلث البر على احدى الروايتين
 وثلاثة أر باع البر على الرواية الاخرى بل أقل بكثير وكما يجب نقصان الاب عن الربع أو الثلث وجب أيضا
 أن لا يقال للام ثلث البر أو ثلاثة أر باع لان الانصاء المضمومة اليها مختلفة المقادير كما تقدم وما يلزم ما قالوا
 أن لو كانت المقادير مستوية * فان قلت فهل يتعين ذلك بعد تسليم بطلان المقدار المذكور * قلت
 ذلك عسير على وانما الذى يتيسر ايراد السؤال اما تحريم المقدار فلا أعلم الا ان ثم اقتضت أصل النقصان
 مع زيادة في النقصان يحصل بها التراخي ثم اماما مقدار ذلك الذى به حصل فلا يتعين لى بل جزم
 بالتفاوت فقط فان تيسر الضبط في ذلك فاضبطه فان قلت ثم حرف عطف تقتضى معطوفا ومعطوفا
 عليه وليس معنا قبلها أو بعدها الا كلام فيلزم أن تكون معطوفة على نفسها في الرتبة الاولى والثانية
 والقاعدة العربية ان الشيء لا يعطف على نفسه * قلت أيضا هذا سؤال مشكل يحتاج الى نظر وتحرير
 على القواعد العربية والمقاصد الشرعية ثم ان السائل انما سأل عن غير الام والتراخي عنها في الرتبة
 فكيف اجيب بالام وكيف يقال ان التراخي عن الام في البر هو للام حتى يحصل الجواب به وهذا أيضا

عند الشافعية المحرم والمكروه لعارض لما علمت وفي نحو الصلوات المفروضة والمذكور المحض الكراهة وفي المحرم مطلقا عندنا اولدانه
 فقط عند الشافعي ولو أباحته الضرورة التحريم على الاظهر وفي المكروه مطلقا عندنا اولدانه فقط عند الشافعي ولو أباحته الضرورة
 الكراهة نعم الحرمة عندنا في المحرم لعارض والكراهة في المكروه لعارض أخف منهما في المحرم لذاته والمكروه لذاته فافهم وفي
 الامور الخسيسة باعتبار ذاتها خلاف الاولى صوتا لاقتران اسمه تعالى بالمحقرات ومع قصد التحصن والتبرك لنفسه التبرك لجوعها
 لذوات البال بذلك فن باب اولى نحو القيام والقعود وان لم تشرع فيه لان أقل مراتب الذك والتبرك وان لم يتأكد الا في ذوات البال فافهم

﴿ وصل ﴾ في زيادة نحر يرهد الفرق بين المحرم والمكروه لذاته و بين المحرم والمكروه لعارض قال العلامة الانباني في تقريراته على باجوري السنوسية يظهر ان المراد بالمحرم لذاته والمكروه لذاته ما لم يكن تحريمه وكرهته لعلة يدور معها وجودا وعملا والمكروه لعارض والمكروه لعارض ما كان تحريمه وكرهته لعلة يدور معها وجودا وعملا فالزنا وشرب الخمر من قبيل المحرم لذاته لان تحريم الزنا لا يدور مع علته التي هي اختلاط الانساب وجودا وعملا وقد تنفتى العلة و يوجد التحريم كما اذا وطئ رجل صغيرة وكذلك تحريم شرب الخمر لا يدور مع علته التي هي الاسكار اذ قد ينفتى الاسكار و يوجد التحريم كما اذا اعتاد الشخص

(١٥٠)

شرب الخمر بحيث لا يؤثر في عقله شيئا أو شرب قهرا لايسكر والوضوء بماء مغسوب من المحرم لعارض لان تحريمه يدور مع علته التي هي الاستيلاء على حق الغير عدوانا وجودا وعملا والنظر لفرج الحليلة من قبيل المكروه لذاته لان كراهته لا تدور مع علته التي هي خوف الطمس مع عدم الحاجة اذ قد تنفتى العلة وتوجد الكراهة كما اذا أخبره معصوم بأنه لا يحصل له طمس اذا نظر لفرج حليلته والوضوء بالماء المشمس من المكروه لعارض لان كراهته تدور مع علته التي هي خوف البرص وجودا وعملا فاذا امتنعت العلة بأن لم يكن تشمسه في نحاس أو كان فيه ولم يكن القطر حارا اتفت الكراهة وبهذا اندفع ما يقال لا يعقل فرق بين المحرم والمكروه لذاته وبين المحرم

اشكال آخر * والجواب أن نقول هذا عطف وكلام محمول على المعنى كان السائل لما قيل له أحق الناس وأولاهم أمك قال فلن أتوجه بالبر بعد ذلك واشتغل به قيل له أيضا توجه لامك فقو بل ما فهم منه من الاعراض عن الام بالامر بالملازمة اظهار التأكيد حقها فقال اذا توجهت أيضا اليها وفرغت فلن أتوجه بعد ذلك أيضا فقيل له امك فقو بل أيضا ما فهم منه من الاعراض عن الام بالامر بالبر والملازمة اظهارا لنا كيد حقها فصارت الام معطوفة على نفسها بنسبتين مختلفتين الى ربتين متباينتين فهي بقيد الرتبة الدنيا معطوفة على نفسها بقيد الرتبة العليا والثني الواحد اذا أخذ مع وصفين مختلفين صار شيئين مختلفين كما تقول زيد ابن وأخ وفقهه وتاجر وغير ذلك والموصوف بهذه الصفات واحد غير انهما أخذ مع المختلفات صار مختلفا فهذا السر هو المحسن للعطف واعادة الام في الرتب وهذا الحديث كما ترى فيه ما فيه من القلق والاشكال مع انه في بادى الرأي في غاية الظهور وكمن شئ يكون ظاهره في بادى الرأي فاذا اختبر حرج منه غرائب

﴿ فصل ﴾ اذا تقررت هذه المسائل وهذه المباحث ظهر لك الفرق بين قاعدة الواجب للاجانب والواجب للوالدين فان كل ما يجب للاجانب يجب للوالدين وضابط ما يختص به الوالدان دون الاجانب هو اجتناب مطلق الاذى كيف كان اذا لم يكن فيه ضرر على الابن ووجوب طاعتهما في ترك النوافل وتعجيل الفروض الموسعة وترك فروض الكفاية اذا كان ثم من يقوم بها وماعدا ذلك لا تجب طاعتهم فيه وان ندب الى طاعتهم وبرهم مطلقا وكذلك الاجانب يندب برهم مطلقا غير ان الندب في الابوين أقوى في غير القرب والنوافل والاندب في طاعة الاجانب في ترك النوافل بل الكراهة ممن غير تحريم وأما ما يجب لنوى الارحام من غير الابوين فلم أظفر فيه بتفصيل كما وجدت تلك المسائل في الابوين بل أصل الوجوب من حيث الجملة فهذا هو الذي قدرت عليه في هذا الفرق وقد رأيت جمعا عظيما على طول الايام يعسر عليهم نحر بذلك

﴿ الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والفرق

وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات ﴾

وردت الاحاديث الصحيحة في نهيه عليه السلام عن بيع القرر وعن بيع الجهول واختلف العلماء بعد ذلك فمنهم من عممه في التصرفات وهو الشافعي فذع من الجهالة في الهبة والمصدق والابراء والخلع

قال (الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والفرق وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات) * قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح ظاهر

والصلح

والمسكروه لعارض لانه اذا نظر للشرب من حيث هو جائز وان نظر لكونه متعلقا بالخمر فهو حرام

كما انه ان نظر للوضوء في ذاته فهو جائز وان نظر لكونه بماء مغسوب فهو حرام وكذا يقال في المسكروه فان كان المراد بالمحرم والمكروه لذاته لانهما كان تحريمه وكرهته لعلة ولعارض ما كان ما ذكره طاورد عليه ان لكل عدلا ولا فرق اه بتوضيح وتغيير ما وتشبیه للمسكروه لذاته بالنظر لفرج الحليلة مبنى على مذهبه واما على مذهبه فباح في مجموع الامير مع شرحه وحواشيه وحل بالمقد أي بشرط الاشهاد غير الايلاج بدبر من نظر فرج وغيره خلافا لمن قال نظر لفرج يورث العمى نعم الاكل خلافه كما في حديث عائشة رضي

الله تعالى عنها والله ما رأى منى ولا رأيت منه اه فالاولى التمثيل لذلك بأكل من لم يقصد دخول المسجد نحو البصل النبي عوليس عنده مايزيل به رائحته لان كراهته على القول بها لا تدور مع علته التي هي تأذى غيره ولومها كوجودها وعدمها لتحقق الكراهة ولولم يجتمع مع أحد أو اجتمع عن ضعف حاسة شمه قال العلامة الصفي ما حصله ان أكل الثوم والبصل والفجل ونحو ذلك ان كان في المسجد فخرام ولولم يكن به أحد ولو كان عنده مايزيل به رائحته وان كان خارج المسجد بخلاف الاول ان كان عنده مايزيل به رائحته فان لم يكن عنده مايزيل به رائحته فان قصد دخول المسجد فخرام والاقليل بالكرهه (١٥١) وقيل بالجواز وقيل بالحرمة وهو

الظاهر أفاده الشيخ في حاشية الخرشى والله أعلم
 الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة
 من حيث ان صاحب الشرع خصص الصوم باضافته الى نفسه الموجبة لتشريفه على غيره كما في الحديث الصحيح ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لى وأنا أجرى به مع ان الصلاة أفضل منه كما عليه الفتاوى وحديث أفضل أعمالكم الصلاة والأثر المشهور عن عمر رضى الله تعالى عنه انه كتب الى عماله ان أهم أموركم عندي للصلاة فاحتجج الى بيان الفارق الذى أوجب هذه الاضافة والتخصيص واضطرب الناس فيه فمن قائل ان الصوم لما كان أمراً خفياً لا يمكن ان يطلع عليه حقيقة الا الله تعالى نبه على شرفه

والصالح وغير ذلك ومنهم من فصل وهو مالك بين قاعدة ما يجنب فيه الغرر والجهالة وهو باب المالكات والتصرفات الموجبة لتنمية الاموال وما يقصد به تحصيلها وقاعدة ما لا يجنب فيه الغرر والجهالة وهو ما لا يقصد لذلك وانقسمت التصرفات عنده ثلاثة اقسام طرفان وواسطة فالطرفان أحدهما معاوضة صرفة فيجتنب فيها ذلك الامدعت الضرورة اليه عادة كما تقدم ان الجهالات ثلاثة اقسام فكذلك الغرر المشقة * وثانيهما ما هو احسان صرف لا يقصد به تنمية المال كالصدقة والهبة والابراء فان هذه التصرفات لا يقصد بها تنمية المال بل ان فانت على من أحسن اليه بالاضرر عليه فانه لم يبدل شيئاً بخلاف القسم الاول اذا فات بالغرر والجهالات ضاع المال المبذول في مقابلته فاقتضت حكمة الشرع منع الجهالة فيه اما الاحسان الصرف فلا ضرر فيه فاقتضت حكمة الشرع وحنه على الاحسان التوسعة فيه بكل طريق بالمعلوم والمجهول فان ذلك أيسر لكثرة وقوعه قطعاً وفي المنع من ذلك وسيلة الى تقليبه فاذا ذهب له عبده الآبق جاز أن يجده فيحصل له ما ينتفع به ولا ضرر عليه ان لم يجده لانه لم يبدل شيئاً وهذا فقه جميل ثم ان الاحاديث لم يرد فيها ما يعم هذه الاقسام حتى نقول يلزم منه مخالفة نصوص صاحب الشرع بل انما وردت في البيع ونحوه وأما الواسطة بين الطرفين فهو النكاح فهو من جهة ان المال فيه ليس مقصوداً وانما مقصده المودة والالفة والسكون يقتضى أن يجوز فيه الجهالة والغرر مطلقاً ومن جهة ان صاحب الشرع اشترط فيه المال بقوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم يقتضى امتناع الجهالة والغرر فيه فالوجود الشبهين توسط مالك يجوز فيه الغرر القليل دون الكثير نحو عبد من غير تعيين وشورة بيت ولا يجوز على العبد الآبق والبعير الشارد لان الأول يرجع فيه الى الوسط المتعارف والثانى ليس له ضابط فامتنع والحق الخلع بأحد الطرفين الاولين الذى يجوز فيه الغرر مطلقاً لان العصمة واطلاقها ليس من باب ما يقصد للمعاوضة بل شأن الطلاق أن يكون بغير شيء فهو كالمهبة فهذا هو الفرق بين القاعدتين والضابط للباين والفقهاء مع مالك رحمه الله فيه

الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم فى المشترك

وبين قاعدة النهى عن المشترك

هذا الفرق جليل عظيم دقيق النظر خطير النفع لا يحققه الاخول العلماء والفقهاء فاستقبله بعقل سليم وفكر مستقيم وذلك ان الامر المشترك هو الحقيقة الكلية الموجودة فى أفراد عديدة كالرقبة بالنسبة

قال (الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم فى المشترك و بين قاعدة النهى عن المشترك

بخلاف الصلاة والجهاد وغيرهما قال ابن الشاط ما توضيحه وهذا أحسن ما قيل فى ذلك عندي والمراد بقوله فى الحديث كل عمل ابن آدم له الخ الاعمال الظاهرة فقط لا يشمل الباطنة من الايمان وسائر أعمال القلوب الحسنة حتى يقال انها كالصوم فى الخفاء ولا تعارض بين تخصيص الصوم بهذه المزية دون الاعمال الظاهرة مع كون الصلاة أفضل منه اذ قد يتحقق فى المفضول من المزايا ما لا يتحقق فى الفاضل كما سيأتى تقريره بعد هذا اه ومن قائل ان جوف الانسان فى الصوم يبقى خالياً فيحصل له به شبه وصف الر بوية فان الصمد هو الذى لا جوف له على أحد الاقوال فيه وفيه ان عموم الحديث المتقدم يقتضى تفضيله حتى على الاشتغال بالعلوم والانتقام من المجرمين

والاحسان الى المؤمنين وتعظيم الاولياء والصالحين وكل ذلك اذا صدر من العبد كان فيه كالصوم التخلق بأخلاق الرب ومن قائل ان الصوم اختص بأمر عظيم بوجوب تشريفه بالاضافة للمذكورة وهو ترك الانسان لشهوته وملاذته في فرجه وفيه ان عموم الحديث يقتضى تفضيله حتى على الجهاد والحج مع انها أعظم في ذلك منه فان الانسان في الجهاد مؤثر مهجته وجسده وحياته فتذهب جميع الشهوات تبعاً لذهاب الحياة وفي الحج يترك الخيط والمحيط والطيب والتنظيف ويفارق الاوطان والاولاد والاهل والاولاد والاخوان ويركب الاخطار في الاسفار ومن قائل (١٥٢) ان تخصيصه بالاضافة لانه لم يتقرب به غير الله تعالى بخلاف غيره من العبادات

وفيه ان الصوم أيضا وقع التقرب به الى الكواكب فيما يتعاطاه أرباب الاستخدامات للكواكب ومن قائل ان الصوم بوجوب تصفية الفكر وصفاء العقل وضعف القوى الشهوانية بسبب الجوع وقلة الغذاء وكل ما يوجب ذلك بوجوب حصول المعارف الربانية والاحوال السنية كما يشهد لذلك حديث لا تدخل الحكمة جوفاً على طعاما وحديث البطنة تذهب بالفطنة وهذه مزية عظيمة توجب التشريف بالاضافة المخصوصة وفيه ان الصوم لا يختص بذلك بل الصلاة ومناجاة الرب سبحانه وتعالى والمراقبة له في ذلك والتزام الادب معه والتخضوع لديه مما يوجب حصول المعارف والاحوال والمواهب الربانية لقوله تعالى والتين جاهداً فينا نهدينهم سبلنا وان الله لمع الحسنيين وقوله

الى أفراد الرقاب والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات ومطلق الانسان بالنسبة الى أشخاصه وكل مطلق فهو من هذا القبيل ومدلول كل نكرة فهو حقيقة مشتركة وضابطه عند أرباب المعقول ما لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه ومرادهم بذلك ما ذكرته واذا عرفت حقيقته فاعلم انه يلزم من نفي المشترك نفي جميع أفرادها فانه اذا اتفق مطلق الحيوان من الدار فقد اتفق جميع أفرادها من الدار واذا اتفق مطلق الانسان من الدار استحال أن يكون فيها زيدا ولا عمرو ولا فرد من الانسان وهو معنى قول أرباب المعقول يلزم من نفي الاصح نفي الاخص واذا تصورت ذلك في النفي فتصوره في النهى فان معنى النهى الامر باعدام هذه الحقيقة وأن لا تدخل في الوجود البتة ومقتضى ذلك أن لا يدخل فرد من أفرادها الوجود البتة لانه لو دخل فرد لدخلت هي في ضمنه فصار النهى والنفي من باب واحد فيكون الامر والثبوت من باب واحد فان ثبوت الماهية الكلية المشتركة يكفي فيه فرد واحد فتى كان زيد في الدار كان مطلق الانسان في الدار ومطلق الحيوان وجميع أجناسه وفصوله تحصل مطلقاً فيه

الى قوله والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات) * قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (ومطلق الانسان بالنسبة الى أشخاصه وكل مطلق فهو من هذا القبيل) * قلت ان أراد بمطلق الانسان الحقيقة من حيث هي فقوله صحيح والافلا قال (ومدلول كل نكرة فهو حقيقة مشتركة) * قلت هذا الاطلاق ليس بصحيح بل الصحيح التفصيل فان النكرة في اللسان العربي على ضربين الاول نكرة يراد بها الحقيقة المشتركة بين الاشخاص كما في قولهم ثمرة خير من جرادة وهذا الاضرب قليل في الاستعمال الثاني نكرة يراد بها فرد مهم من الاشخاص التي فيها الحقيقة كما في قول القائل اشترت زبوا وهذا الضرب يكثر في الاستعمال فان أراد الاول فراده صحيح والا فلا قال (وضابطه عند أرباب المعقول ما لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه) * قلت ذلك صحيح في تحريم الحقيقة المشتركة قال (ومرادهم بذلك ما ذكرته) * قلت ذلك صحيح على تقدير أن يكون مراده بالنكرة الضرب الاول لاعلى تقدير أن يكون مراده للضرب الثاني قال (واذا عرفت حقيقته فاعلم انه يلزم من نفي المشترك نفي جميع أفرادها الى قوله فصار النهى والنفي من باب واحد) * قلت بل يراد بمطلق الحيوان حقيقة الحيوان وهو الذي يعبر عنه بالمشترك بين الافراد وهذا خلاف مراده بمطلق البيع قبل هذا فانه قال انه يصح قولنا مطلق البيع حلال اجاعاً ولو كان المراد بمطلق البيع مأراً يد بمطلق الحيوان أى حقيقته للزم أن يكون كل بيع حلالاً قال (فيكون الثبوت والامر من باب واحد فان ثبوت الماهية الكلية المشتركة يكفي فيه فرد واحد فتى كان زيد في الدار كان مطلق الانسان في الدار ومطلق الحيوان وجميع أجناسه وفصوله تحصل مطلقاً فيه) * قلت قد عاودنا الى استعمال مطلق الحيوان بغير المعنى الذي استعمله قبل حيث تكلم على

وكذلك

تعالى ويجعل لكم نوراً تمسونه به الى غير ذلك من الآيات الدالة على ان الاعمال الصالحة

دالة على سبب المواهب والنور والهداية تجوز بل الفضائل بل ينبغي ان يكون المترتب من ذلك على الصلاة اذا وقعت من المكاف على وجهها أكثر من المترتب من ذلك على الصوم لقوله تعالى فيما حكاها نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم عنه من تقرب الى شرباً تقربت اليه ذراعاً ومن تقرب الى ذراعاً تقربت اليه باعاً ومن أتاني مشياً أتيت به رة والمصلى يتقرباً أكثر فيكون فضل الله عليه أعظم ومن قائل كذا ومن قائل كذا وكلها ضعيفة غير رسالة من النقص وأحسنها الاول وتفضيه مد فوع كما علمت والله أعلم

الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الجمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الجمل على أول جزائه أو الكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص **✳** الصحيح أنه لا فرق بين هذه الثلاثة التواء عدل كالأجمل اللفظ الدال على الكل على جزئه الذى قاعدته أنه لا يعقل إلا بالقياس إلى كل فالنصاب في نحو قولنا عندئذ يدنصاب لا يحمل على من عنده عشرة دنانير منفردة كذلك لا يحمل اللفظ الدال على الكلية على جزئيه الذى قاعدته أنه اما حقيقى وهو كل شخص من نوع كز يدوعمر وغيرهما من أفراد الانسان وكالفرس المعين من نوع للفرس وكالحجر المعين من نوع الحجر واما (١٥٣) اضافى وهو ما ندرج مع غيره تحت

كلى وهذا أعم من الاول لانه يصدق على نحو ز يدوعمر ولا ندرجها تحت مفهوم الانسان والحيوان وغيرهما كما يصدق على نحو الانسان والحيوان والناسمى لاندراج الاول مع الفرس تحت الحيوان والثانى مع الثبات تحت الناسمى والثالث مع الجادات تحت الجسم فالكلية

وكذلك اذا أمر أمر بالحقيقة الكلية نحو الامر بعق رقبة أو اخرج شاة من أر بعين تحقق ذلك باعتناق عدم معين واخراج شاة معينة لان الماهية الكلية فى ضمنه واذا تقرر ان النهى والنفى من باب واحد والامر والنبوت من باب واحد فاعلم انه يصدق ان الانسان واقع وحاصل فى جنس الحيوان دون غيره من الاجناس ومع ذلك فلم يعم الانسان جميع صور الحيوان بل تقول ز يدحاصل فى جنس الحيوان ولم يتعد فردا منها ولذلك تقول الاحكام الشرعية واقعة فى الافعال المكتسبة دون غيرها من الاجناس ومع ذلك لانعم الافعال المكتسبة فان الحيوانات العجم أفعالها مكتسبة ولا حكم فيها بل تقول الوجوب وحده خاص بالافعال المكتسبة دون غيرها وهو لم يعمها فاعلمنا ان ثبوت الحكم فى المشترك لا يقتضى تعميم صورته بل يكفى فى ذلك فرد واحد يصدق بسببه ان ذلك الحكم فى ذلك المشترك فظهر حينئذ الفرق بين ثبوت الحكم فى المشترك وبين النهى عن المشترك ومنه نبي المشترك

مقابل للجزئى والكل مقابل للجزء فالانسان والحيوان فى نحو قولنا فى الدار انسان أو حيوان لا يحمل على ان فيها خصوص زيد على الاول ولا خصوص حقيقة الانسان على الثانى فاذا قال القائل الرجل خير من المرأة أراد ان هذا الجنس على الجلة خير من هذا الجنس على الجلة لأن كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس خير من كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس وكذلك لا تحمل الكلية أى اللفظ العام على بعض جزئياتها

النفى والنهى والذى جله على هذا الاضطراب غفلته عن معنى المطابق وانه فى اصطلاح الاصوليين الواحد المبهم ولو تفتن له لم يضرب قوله قال (وكذلك اذا أمر أمر بالحقيقة الكلية نحو الامر بعق رقبة أو اخرج شاة من أر بعين تحقق ذلك باعتبار عدم معين واخراج شاة معينة لان الماهية الكلية فى ضمنه) قلت الامر بعق رقبة نامر فيها قط بالحقيقة الكلية ولا يمكن الامر بها الاعلى سبيل تكليف ما لا يطاق وكيف يسوغ ذلك ومن ضرورة الحقيقة الكلية أن لا وجود لها فى غير الازدهان عند محققى المثبتين لها بل أمر الأمر بعق رقبة لشخص مبهم لامعين وضرورة فعل المكلف لما أمر به تعينه قال (واذا تقرر أن النهى والنفى من باب واحد والامر والنبوت من باب واحد فاعلم انه يصدق ان الانسان واقع وحاصل فى جنس الحيوان دون غيره من الاجناس ومع ذلك فلم يعم الانسان جميع صور الحيوان بل تقول ز يدحاصل فى جنس الحيوان ولم يتعد فردا منها وكذلك تقول الاحكام الشرعية واقعة فى الافعال المكتسبة دون غيرها من الاجناس ومع ذلك لانعم الافعال المكتسبة فان الحيوانات العجم أفعالها مكتسبة ولا حكم فيها بل تقول الوجوب وحده خاص بالافعال المكتسبة دون غيرها وهو لم يعمها فاعلمنا ان ثبوت الحكم فى المشترك لا يقتضى تعميم صورته بل يكفى فى ذلك فرد واحد يصدق بسببه ان ذلك الحكم فى ذلك المشترك فظهر حينئذ الفرق بين ثبوت الحكم فى المشترك وبين النهى عن المشترك) قلت لو ثبت الحكم فى المشترك من حيث حقيقته لما خلا عنه فرد من افراده كالحيوان المحكوم له او عليه من حيث هو حقيقته انه جسم فلا بد ان يكون كل نوع من أنواعه وكل شخص من أشخاصه جسما ولكن ثبت الحكم الذى مثل به فى المشترك لامن حيث حقيقته بل من حيث هو أخص من حقيقته فان الاحكام الشرعية لم تثبت للافعال المكتسبة من حيث هى أفعال

(٢٠ - الفروق - ل) أى بعض الافراد اذ لم يكن ذلك البعض محصا وذلك لان القاعدة ان اللفظ الدال على الكل دال على جزئه بقيد ضمه مع باقى الاجزاء لامنفرداعنهما مطلقا ولو كان فى النهى وخبر النفي فاذا أوجب الله تعالى ركعتين فقد أوجب ركعة منضمة لاخرى لاستقلته واذا قلنا عندئذ يدنصاب فعنده عشرة دنانير منضمة لثلاثا لامنفردة واذا نهى الله عن ثلاث ركعات فى الصبح لا يلزم منه النهى عن ركعتين مستقلتين ليس معهما ثالثة واما يلزم النهى عنهما امتثلتين بثالثة واذ قلنا ليس عندئذ يدنصاب لا يلزم ان لا يكون عنده عشرة دنانير منفردة واما يلزم (١) ان عنده عشرة منضمة لعشرة أخرى وان اللفظ الدال على الكلية

(١) قوله واما يلزم ان عنده الخ لعلها ان ليس عنده ليستقيم المعنى

لا يدل على جزئي من جزئياته مطبقاً من غير تفصيل بل إنما يفهم الجزئي من أمر آخر غير اللفظ فإذا قلنا في الدار جسم لا يدل ذلك على أنه حيوان وإذا قلنا فيها حيوان لا يدل ذلك على أنه إنسان وإذا قلنا فيها إنسان لا يدل ذلك على أنه مؤمن أو كافر وإذا قلنا فيها مؤمن لا يدل ذلك على أنه زيد ولا نحل اللفظ العام على بعض الأفراد ترك لظاهر العموم من غير دليل وهو باطل إجماعاً وإنما الفرق بين هذه الثلاثة أي الكل والاكلي والكلية لا تحمل على ما ذكره بين قاعدة المطلق وهو جزئي مبهم كالسكرة في الإنبات يجوز فيه الحمل على أي جزئي كان غير أنه ينقسم إلى ثلاثة (١٥٤) أقسام **القسم الأول** ما أجمع الناس فيه على الحمل على أعلى الرتب وهو

ما ورد من الأوامر بالتوحيد والاخلاص وسلب النقائص وما ينسب إلى الرب تعالى من التعظيم والاجلال في ذاته وصفاته العليا اذ ليس الاصل اهمال جانب الربوبية بل تعظيمها والمبالغة في اجلال الله تعالى فقد قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومع ذلك قال في الآية الاخري وما قدروا الله حق قدره وذلك يقتضي ان جميع الغايات التي وصلوا اليها دون ما ينبغي له تعالى من التعظيم والاجلال فلذلك كان الامر في هذا القسم متعلقاً بأقصى غاية الممكنة للعباد ومع ذلك قال عليه الصلاة والسلام لأحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك * **والقسم الثاني** ما أجمع الناس فيه على الحمل على أدنى الرتب وهو الاقارير فإذا قاله عندى دنائير حل على أقل الجمع وهو

(تنبيه جليل) اعلم ان نفي المشترك والنهي عنه إنما يعم كما تقدم اذا كان مدلولاً عليه بالمطابقة كما تقدم مثاله اما اذا كان مدلولاً عليه بطريق الالتزام فلا يلزم العموم في نفي الافراد ولا في النفي عنها فاذا قل القائل لغلامه أزمتهك النهي أو النفي واقع في الدار لا يفهم منه السامع الا ان النهي حاصل في منهي لم يعينه السيد وان النفي واقع في الدار باعتبار مني غير معين عند السامع فاذا عينه بعد ذلك في النهي أو النفي كان ذلك منه تفسيراً يجرى مجرى التقييد لذلك المطلق المدلول عليه بالالتزام ولا يكون ذلك مخصصاً للعموم ولا معارضاً لما تقدم من ظاهر لفظه بخلاف المدلول مطابقة ولو قال نهيتك عن مطلق الحجر ونهيت مطلق الحجر من الدار ثم بينه بعد ذلك بجزء مخصوص فان هذا يكون مخصصاً لما تقدم منه من العموم في لفظ الحجر المعروف باللام فظهر بذلك حينئذ الفرق بين المشترك والمدلول عليه مطابقة وبين المدلول التزاماً وتظهر لك فائدة الفرق في قاعدة تين فقهيتين * احدهما انه اذا حلف

مكتسبة فقط بل من حيث هي أفعال مكتسبة لمن يتصف بالعقل فعلى ذلك لا يصح الفرق ومتى ثبت الحكم للمشارك من حيث حقيقته عم أنواعه وأشخاصه ومتى اتفق الحكم عن المشترك من حيث حقيقته عم أيضاً أنواعه وأشخاصه والله أعلم قال (تنبيه جليل اعلم أن نفي المشترك والنهي عن المشترك إنما يعم كما تقدم اذا كان مدلولاً عليه بالمطابقة كما تقدم مثاله اما اذا كان مدلولاً عليه بطريق الالتزام فلا يلزم العموم في نفي الافراد ولا في النفي عنها فاذا قل القائل لغلامه أزمتهك النهي أو النفي واقع في الدار لا يفهم منه السامع الا ان النهي حاصل في منهي لم يعينه السيد وان النفي واقع في الدار باعتبار مني غير معين عند السامع فاذا عينه بعد ذلك في النهي أو النفي كان ذلك منه تفسيراً يجرى مجرى التقييد لذلك المطلق المدلول عليه بالالتزام ولا يكون ذلك مخصصاً للعموم ولا معارضاً لما تقدم من ظاهر لفظه بخلاف المدلول مطابقة ولو قال نهيتك عن مطلق الحجر ونهيت مطلق الحجر من الدار ثم بينه بعد ذلك بجزء مخصوص فان هذا يكون مخصصاً لما تقدم منه من العموم في لفظ الحجر المعروف باللام فظهر الفرق) * قلت ما قاله ليس بواضح فان القائل اذا قال الزمتك النهي أو النفي واقع في الدار لا يخاون يريد بالالف واللام في النهي والنفي العهد في الشخص او العهد في الجنس أو العموم على قول من أثبت ذلك فيهما فان أراد العهد في نهى معين ونفي معين لزم أن يكون المنهي عنه أو المنفي وهو المدلول التزاماً معنيان أراد بهما العهد في الجنس فلا بد أن يكون المدلول الالتزامي كذلك أيضاً لانه ان لم يكن كذلك كان معنيان واذا كان معنيان لزم مثل ذلك في المتعلق به وهو النهي أو النفي وقد فرض غير معين وان أراد بالالف واللام العموم فلا بد من العموم في المتعلق فعلى هذا لم يظهر الفرق بين المدلول مطابقة والمدلول التزاماً * قال (وتظهر لك فائدة الفرق في قاعدة تين فقهيتين * احدهما انه اذا حلف

ثلاثة وهو أدنى رتبها مع صدقها في الآلاف اذا الاصل براءة الذمة فلذا قبل في هذا القسم التفسير بأقل الرتب * **والقسم الثالث** ما اختلف في حله على أعلى الرتب أو على أدناها وله فروع منها فرغ الحضنة هل تستحق الام الى الانعار أو الى البلوغ قولان المشهور والثاني في المجموع مع شرحه وحاشيته حضنة الذكر بمجرد البلوغ فلا يشترط عقل ولا قدرة على الكسب على المشهور بخلاف ابن شعبان وابن الحاجب والاشي لنفس الدخول للدعاء له فليست كالنفقة خلافاً لما في الاصل فالمشكل مادام مشكلاً لا يخرج عن الحضنة كما لعقب وذلك لاحتمال أنوته ولا يمكن الدخول اه وذلك الخلاف لان قوله عليه الصلاة

بالبلاق

والسلام أنت أحق به مالم تنكحى كما جاء في الحديث المشهور يقتضى ثبوت الاحقية لها فقط مالم تزوج وهي تصدق بطرفين بالنسبة
لخاله هو أدناهما الاثغار وأعلماهما البلوغ فإذا جلنا الحصانة على الاثغار لا نكون مخالفاين لمقتضى لفظ الاحقية لان هذا التخريج إنما
وقع فيما اقتضاه اللفظ في موجب الحكم وسببه وما يترتب عليه الثبوت وأما الغاية المقولة في الحديث بالنسبة الى حالها هي فهي اشارة
الى المانع وانزواجا مانع من ترتب الحكم على سببه والمانع وعدمه لا مدخل لهما في ترتب الاحكام بل في عدم ترتبها لان المؤثر في المانع
انما هو وجوده في العدم لا عدمه في الوجود كما تقدم ومنها فرع التفرقة (١٥٥) بين الامة ولدها هل يمنع ذلك الى

البلوغ أو الى الاثغار وهو
المشهور رهننا قولان وذلك
لان قوله عليه الصلاة
والسلام لا توله والدة على
ولدها وان كان عامي
الوالدات والمولودين من
جهة ان والدة نكرة في
سياق النبي فتمم ولدها
اسم جنس أضيف فيعم
وعاما في الزمان أيضا من
جهة ان لانني الاستقبال
على جهة العموم كما في قوله
تعالى لا يموت فيها ولا يحيى
غير انه مطلق في أحوال
الولد لان القاعدة ان العام
في الاشخاص مطلق في
الاحوال واذا كان مطلقا
في الاحوال فهو يصدق في
رتبة دنيا وهي الاثغار
ورتبة عليا وهي البلوغ
فاذا حل لفظ الولد المطلق
على أدنى مراتب جزئياته
استقام ولم يعارضه عموم
لانه راجع اليها كأنه
قال حرم الله تعالى عليكم
ذلك في جميع الازمنة
المستقبلة من زمن هذا

بالطلاق وحنث وله أربع زوجات فان الطلاق يعمهن اذ لم تكن له نية لانه ليس البعض أولى من البعض والا
يلزم الترجيح من غير مرجح قاله الكشاف والشافعي وجماعة من العلماء وكذلك اذا قل الطلاق يلزم من حنث
فان اللفظ انما هو عام في افراد الطلاق مطلق في الزوجات فلو حنث عنهن الطلاق في فرع حسن فعلى هذا ان
قصد في نيته بعضهن ذاهلا عن بعض وقصد ذلك البعض باليمين لزمه فيه وحده والقاعدة الاخرى اذا
أتى بصيغة عموم نحو لا البس ثوبا وقصد به بعض الثياب ذاهلا عن بعض فانه لا ينفعه ذلك لانك ستقف
على الفرق بين قاعدة النية المؤكدة والنية المختصة وهذا عام يحتاج للتخصيص بالمخصص المخرج
المنافي فاذا فقد جرى اللفظ على عمومه لسلامته عن معارضة المخصص وهنالا عموم في المدلول التزاما
بل حصل العموم لعدم المرجح فقط فاذا وجد المرجح بنية سقط اعتبار الباقي لوجود المرجح وليس فيه
عموم يتقاضاه بل المدرك عدم المرجح وقد زال هذا العدم بوجود المرجح فلزم من وجود النية في البعض

بالطلاق وحنث وله أربع زوجات فان الطلاق يعمهن اذ لم تكن له نية لانه ليس البعض أولى من البعض
والا لزم الترجيح من غير مرجح قاله مالك والشافعي وجماعة من العلماء * قلت كان ينبغي على ما قرره
من أن المدلول عليه التزاما مطلق ان لا يعمهن الطلاق ويخير في التعيين أو يقرع بينهما ولم يقل العلماء
بعموم الطلاق فيهن الاحتياط للزوج ووصونا لهما عن واقعة الزنى فان الطلاق قد ثبت بقوله على
الطلاق أو ما أشبه ذلك ووقع الشك والاحتمال في عمومه لمحال أو خصوصه فحمل على العموم فيها احتياطا
كما في اذ اطلق وشك هل واحدة أو ثلاثا يحمل على الثلاث بخلاف ما اذا شك في اصل الطلاق فانه لا يلزمه
شيء استصحابا لاصل العصمة * قال (وكذلك اذا قل الطلاق يلزم من حنث فان اللفظ انما هو عام
في افراد الطلاق مطلق في الزوجات) * قلت اذا كان عامي افراد الطلاق لزم ان يعم في الزوجات وفي
انواع الطلاق لان قوله الطلاق يلزم في معنى كل طلاق أم لك يلزمي وطلاق كل واحدة مما ملكه
وكذلك انواع الطلاق من الثلاث وغيرها فلزم من ذلك ان تلزمه الثلاث في كل واحدة منهم وقوله
هذا ان قصد في نيته بعضهن ذاهلا عن بعض وقصد ذلك البعض باليمين لزمه فيه وحده صحيح كما ذكر
قال (والقاعدة الاخرى اذا أتى بصيغة عموم نحو لا البس ثوبا وقصد به بعض الثياب ذاهلا عن بعض
فانه لا ينفعه ذلك لانك ستقف على الفرق بين قاعدة النية المؤكدة والنية المختصة وهذا عام يحتاج الى
التخصيص بالمخصص المخرج المنافي فاذا فقد جرى اللفظ على عمومه لسلامته عن معارضة المخصص
وهنالا عموم في المدلول التزاما بل حصل للعموم لعدم المرجح فقط فاذا وجد المرجح بنية سقط اعتبار
الباقي لوجود المرجح وليس فيه عموم يتقاضاه بل المدرك عدم المرجح وقد زال هذا العام بوجود
المرجح فلزمه من وجود النية في البعض

الخطاب وليس عمومه بالنسبة الى الامهات والاولاد حتى تكون فيه معارضة لعدم العموم في الوالدات والاولاد فتأمل ذلك * ومنها
فرع الرشد في قوله تعالى فان آنتم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم * اختلف العلماء فيه هل يحمله على أدنى مراتب الرشد وهو
الرشد في المال خاصة قاله مالك أو على أعلى مراتب الرشد وهو الرشد في المال والدين قاله الشافعي لان الرشد ذكر بصيغة التنكير الدالة
على المعنى المطلق الذي هو المعنى الاخص المبهم غير المعين فاذا حل على أدنى الرتب لم تكن فيه مخالفة للفظ البتة ولا من وجه محتمل فافهم
* ومنها فرع الحرام هل يحمله في قوله أنت على حرام على الثلاث أو الواحدة خلاف ذلك لان قوله حرام مطلق دال على مطلق التحريم

الدائر بين الرتب المختلفة فامكن حله على أعلاها أو على أدناها ويلحق به في مذهب مالك من الالفاظ نحو البتة والبائن وحملك على غارك هل يحمل على أعلى الرتب وهو الثلاث أم لا كذا قيل وفيه ان ما ذكر ليس هو سبب الخلاف هنا بل سببه هنا أمر آخر وهو العرف في لفظه حرام ومألحق به من الالفاظ هل هو الثلاث أو الواحدة كما تقدم * ومنها فرع التيمم في قوله تعالى فقيموا صعيدا اختلف هل يحمل فيه لفظ صعيدا على مطلق ما يسمى صعيدا ترابا كان أو غيره من جنس الارض وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى أو على أهلى رتب الصعيد وهو التراب (١٥٦) وهو مذهب الشافعي وليس منها فرع حكاية الاذان في قوله عليه الصلاة والسلام

اذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل ما يقول حتى يقال ان المثل المذكور في الاذان ان حل على أعلى الرتب قال مثل ما يقول الى آخر الاذان أو على أدنى الرتب في التشهد خاصة وهو مشهور مذهب مالك ضرورة ان المثلية تقتضى في لسان العرب الشمول في جميع الصفات الاما خصه العرف كقولهم زيد مثل الاسد وما أشبهه فلم يفرعه مالك رحمه الله تعالى على قاعدة المطلق المذكورة وانما رأى ان حى على الصلاة حى على الفلاح ليس من الذكر وانما هو تحريض واستدعاء والمعهود في الشرع انما هو استحباب ما هو ذكر فقيد مطلق الحديث بالمعنى وأخذ غير مالك بظاهر اللفظ وبالجملة فاستعمال الكل في جزئه والكل في جزئيه والعام في بعض الافراد لما كان مجازا لاحقيقة لم يجز الحمل عليه

وعدمها في البعض وحصول المقصود من الترجيح وهناك اذا وجدت النية في البعض دون البعض اعلم اللفظ العام في بقية الافراد لانه لم يتعرض لاحواجه فاذا قال في صورة الالتزام نويت البعض وذهلت عن الباقي كفاه ولا تطلق عليه غير المنوية واذا قال نويت البعض وذهلت عن الباقي في صورة العموم لم ينفعه ذلك وفروع هاتين القاعدتين كثيرة فتأملها ويكمل لك الكشف عن هذا الموضوع بمطالعة الفرق بين النية المخصصة والمؤكدة وهو بعد هذا وقولى الطلاق عام في افراد الطلاق انما هو بحسب اللغة غير انه صار مطلقا لعموم فيه في عرف الفقهاء والناس ولم أعلم احدا الزم به غير طلاقة اذا لم تكن له نية ويلزم الشافعية ان يخبروه في هذه الصورة الاخيرة كما خبروه في احدا كن طالق بل ههنا أولى لعدم ذكر الزوجات وأحقق فقه هذا الفرق باربع مسائل **المسألة الاولى** قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا اثبت الوجوب في القدر المشترك بين جميع الرقاب فلم يعم ذلك جميع صور الرقاب بل يكفي في ذلك صورة واحدة بالاجماع

وعدمها في البعض حصول المقصود من الترجيح وهناك اذا وجدت النية في البعض دون البعض اعلم اللفظ العام في بقية الافراد لانه لم يتعرض لاحواجه فاذا قال في صورة الالتزام نويت البعض وذهلت عن الباقي كفاه ولا تطلق عليه غير المنوية واذا قال نويت البعض وذهلت عن الباقي في صورة العموم لم ينفعه ذلك وفروع هاتين القاعدتين كثيرة فتأملها ويكمل لك الكشف عن هذا الموضوع بمطالعة الفرق بين النية المخصصة والمؤكدة وهو بعد هذا * قلت قد سبق ان قول القائل الطلاق يلزمى انه ان كان للعموم فهو في معنى كل طلاق أم لكه يلزمى فيلزم على ذلك طلاق جميع الزوجات وفي كل واحدة جميع الطلقات وسيأتى الكلام معه في الفرق الذى احال عليه ان شاء الله تعالى * قال (وقولى الطلاق عام في افراد الطلاق انما هو بحسب اللغة غير انه صار مطلقا لعموم فيه في عرف الفقهاء والناس ولم أعلم احدا الزم به غير طلاقة اذا لم تكن له نية) * قلت لقائل ان يقول ليس بعام بحسب اللغة قال (ويلزم الشافعية ان يخبروه في هذه الصورة كما خبروه في احدا كن طالق بل ههنا أولى لعدم ذكر الزوجات * قلت العكس اصوب وهو ان التخبير في قوله احدا كن طالق بين لتعليقه للطلاق بواحدة اما حيث لم يعلق الطلاق بواحدة فليس بالبين قال (وحقق فقه هذا الفرق باربع مسائل **المسألة الاولى** قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا اثبت الوجوب في القدر المشترك بين جميع الرقاب فلم يعم ذلك جميع صور الرقاب بل يكفي في ذلك صورة واحدة بالاجماع) * قلت لم تثبت الوجوب في القدر المشترك بل اثبتت في رقبة واحدة غير معينة فلا يعم بل تكفى صورة واحدة بالنص والاجماع تابع للنص

المسئلة

الا اذا دلت القرينة عليه واستعمال المطلق أى الجزئى المبهم في جزئى معين لما كان حقيقة لا مجازا

جازا الحمل عليه بلا توقف على قرينة تدل عليه نعم اذا اعتبر في الجزئى أو القدر ما هيته السككية لا الشخصية كان استعمال الكل في الاول والعام في الثانى حقيقة على القول الحق ومن هنا يظهر عدم توجه ما أورده القراني في تنقيحه على حصرهم الدلالة اللفظية الوضعية في المطابقة والتضمن والالتزام من أن دلالة العام كيبدي على بعض أفرادها لا يصدق عليها واحدا من هذه الثلاثة فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الثاني والعشرين بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق آدميين ﴾ وذلك ان حق الله تعالى هو متعلق بأمره ونهيه الذي هو عين عبادته لانفس أمره ونهيه المتعلق بها لأمرين * الاول قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حق الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً * الثاني ان الحق معناه اللازم له على عبادته واللازم على العباد لابدان يكون مكتسباً لهم وكيف يصح ان يتعلق الكسب بأمره ونهيه وهو كلامه وكلامه صفته القديمة وحق العبد ثلاثة أقسام الاول حقه على الله وهو ملازم وعبادته اياه وهو ان يدخله الجنة ويخلصه (١٥٧) من النار والثاني حقه في الجملة وهو

الامر الذي يستقيم به في أولاه وأخراه من مصالحه والثالث حقه على غيره من العباد وهو ماله عليهم من الندم والمظالم وتنقسم التكليف باعتبار حق الله والقسمين الآخرين من أقسام حق العبد الى أربعة أقسام * القسم الاول تكليف بحق الله تعالى المحض فلا يتأتى اسقاطه أصلاً كالايمان وترك الكفر * والقسم الثاني تكليف بحق العباد المحض بعضهم على بعض أي أمره تعالى بإيصال ذلك الحق الى مستحقه فالمراد بحق العبد المحض انه لو أسقطه لاسقط كالدون والاثمان والافاضة من حق العبد الا وفيه حق الله تعالى وهو أمره بالايصال المذكور في وجود حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد الا وفيه حق الله تعالى * والقسم الثالث تكليف بالحقين المذكورين معا في التغليب

﴿ المسألة الثانية ﴾ لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير ﴿ المسألة الثالثة ﴾ اذا قال لفسائه احدا كن طالق حرم من عليه كلهن بالطلاق بناء على ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان مفهوم أحد الامور قدر مشترك بينها صدقه على كل واحد منها والصادق على عدد وأفراد مشترك فيه بين تلك الافراد * القاعدة الثانية ان الطلاق تحريم لانها رافع لموجب النكاح والنكاح الاباحة ورافع الاباحة محرم فالطلاق محرم * القاعدة الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم فيحرم من كلهن بالطلاق وهو المطلوب وبهذه القواعد أجت قاضي القضاة صدر الدين فقيه الحنفية وقاضيهما لما قال مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع لان الله تعالى أوجب احدي الخصال في كفارة الحنث فنقول اضافة الحكم لاحد الامور اما أن يقتضى التعميم أو لا يقتضى فان اقتضى التعميم لغه وجب أن يعم الوجوب خصال الكفارة فيجب الجميع وهو خلاف الاجماع وان لم يقتض العموم وجب أن لا يعم في النسوة لانه لو عم لعم بغير مقتض فان التقدير ان

قال ﴿ المسألة الثانية لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير ﴾ * قلت ذلك صحيح لان تعليق الحكم بالاعم يلزم منه تعليقه بالاصح من غير عكس قال ﴿ المسألة الثالثة اذا قال لفسائه احدا كن طالق حرم من عليه كلهن بالطلاق بناء على ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان مفهوم أحد الامور قدر مشترك بينها صدقه على كل واحد منها والصادق على عدد وأفراد مشترك فيه بين تلك الافراد ﴾ * قلت ليس أحد الامور هو القدر المشترك بل أحد الامور واحد غير معين منها ولذلك صدق على كل واحد منها وقوله والصادق على عدد وأفراد مشترك فيه بين تلك الافراد ان أراد بذلك الحقيقة الكلية فليس أحد الامور هو الحقيقة الكلية وان اراد ان لفظ أحد الامور لا يختص بمعين من تلك الامور فذلك صحيح ولا يحصل ذلك مقصوده قال (القاعدة الثانية ان الطلاق تحريم لانها رافع لموجب النكاح والنكاح الاباحة ورافع الاباحة محرم فالطلاق محرم) قلت ذلك صحيح قال (القاعدة الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم فيحرم من كلهن بالطلاق وهو المطلوب) * قلت القاعدة الثالثة ايضا صحيحة ولكن لا يلزم أن يحرم من كلهن لما سبق من عدم صحة القاعدة الاولى قال (وبهذه القواعد أجت قاضي القضاة صدر الدين فقيه الحنفية وقاضيهما لما قال مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع لان الله تعالى اوجب احدي الخصال في كفارة الحنث فنقول اضافة الحكم لاحد الامور اما أن يقتضى التعميم أو لا يقتضى فان اقتضى التعميم لغه وجب أن يعم الوجوب خصال الكفارة فيجب الجميع وهو خلاف الاجماع وان لم يقتض العموم وجب أن لا يعم في النسوة لانه لو عم لعم بغير مقتض فان التقدير ان

فيه لحق الله تعالى على العبد فلا يسقط أو لحق العبد على العبد فيسقط خلاف كجد القذف شرعه الله صونا لعرض العبد وحد القتل والجرح شرعه الله تعالى صونا للمهجة للعبد وأعضائه ومنافعها عليه * والقسم الرابع تكليف بحق الله تعالى على العبد وحق العبد في الجملة مما يستقيم به في أولاه وأخراه من مصالحه فلا يتأتى فيه للعبد اسقاط ولو لحقه لان الله تعالى قد سحج فيه على العبد حتى في حق نفسه لطفابه ورحته له وأكثر الشريعة من هذا القسم فن ذلك انه تعالى حجر برحته على عبده في تضييع ماله الذي هو عون له على أمر دنياه وآخرته حرم عليه عقود ال باصون الماله عليه وعقود الفرر والجهالات صونا للماله عن الضياع فلا يحصل العقود عليه أو

يحصل ديناؤنا راحقرا فيضيع المال وحرم عليه القاءه في البحر وتضييعه في غير مصلحة وحرم السرقة صون الماله أيضا ومن ذلك انه تعالى حجر على عبده في تضييع عقله الذي هو عونه على أمر دنياه وآخرته فحرم عليه المسكرات صون المصلحة عقل العبد عليه ومن ذلك انه تعالى حجر على عبده تضييع نسبه الذي به عونه على أمر دنياه وآخرته فحرم عليه الزنا صون النسبه فلا يؤثر رضا العبد باسقاطه حقه في ذلك كله كالا يؤثر رضا بولاية الفسقة وشهادة الاراذل ونحوها فافهم

﴿ الفرق الثالث والعشرون (١٥٨) بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على

الاولاد خاصة و بين قاعدة الواجب لدوى الارحام غير الابوين على قريهم خاصة ﴾

وذلك ان ضابط ما يختص به الوالدان دون الاجانب أسورا أحدها ان ندب طاعتهم وبرهم مطلقا أقوى من ندب الاجانب مطلقا * الثاني وجوب اجتناب مطلق الأذى كيف كان اذا لم يكن فيه ضرر على الابن

الثالث وجوب طاعتهم ما في ترك النوافل * الرابع وجوب طاعتهم ما في ترك تعجيل الفروض الموسعة * الخامس وجوب طاعتهم في ترك فروض الكفاية اذا كان ثم من يقوم بها وأما ضابط ما يختص به الاجانب دون الابوين فهو ان ندب برهم مطلقا يضعف عن ندب بر الوالدين وان طاعتهم في ترك النوافل مكروهة تنزيها قلت والظاهر ان طاعتهم في ترك تعجيل الفروض الموسعة

اللفظ لا يقتضى العموم والكلام عند عدم النية فيلزم ثبوت الحكم بغير مقتضى وهو خلاف الاجماع فعمل ان مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع فاجتبه بان قلت اجاب احدى الخصال اجاب للمشارك ووجوب المشترك يخرج المكلف عن عهده بفراد اجاعا وأما الطلاق في هذه الصورة فهو تحريم لمشارك فيعم افراده وافرادهم النسوة فيعمهن الطلاق وقررت له جميع القواعد المتقدمة فظهر الفرق واندفع السؤال وهو من الاسئلة الجليلة الحسنة فتأمله فلقد أوردته على أكابر فلم يجيبوا عنه الا بقولهم انما عم الطلاق احتياطا للفروج فاذا قيل لهم ما الدليل على مشروعيتها هذا الاحتياط في الشرع لم يجده واما مع ذكر هذه القواعد فتصير هذه المسألة ضرورية بحيث يتعين الحق فيها تعينا ضروريا فتأمل ذلك ﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال مالك اذا اعتق أحد عبده له أن يختار واحدا منهم فيعينه للعتق بخلاف ما تقدم في الطلاق مع انه في صورتين أضاف الحكم للمشارك بين الافراد وكان الطلاق محرم للوطء فالعتق أيضا محرم للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء والفرق حينئذ عسير والجواب ان الطلاق تحريم كما تقدم واما العتق فهو قرينة في جميع الاعصار والامم

اللفظ لا يقتضى للعموم والكلام عند عدم النية فيلزم ثبوت الحكم بغير مقتضى وهو خلاف الاجماع فعمل ان مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع فاجتبه بان قلت اجاب احدى الخصال اجاب للمشارك ووجوب المشترك يخرج المكلف عن عهده بفراد اجاعا وأما الطلاق في هذه الصورة فهو تحريم لمشارك فيعم افراده وافرادهم النسوة فيعمهن الطلاق وقررت له جميع القواعد المتقدمة فظهر الفرق واندفع السؤال وهو من الاسئلة الجليلة الحسنة فتأمله فلقد أوردته على أكابر فلم يجيبوا عنه الا بقولهم انما عم الطلاق احتياطا للفروج فاذا قيل لهم ما الدليل على مشروعيتها هذا الاحتياط في الشرع لم يجده واما مع ذكر هذه القواعد فتصير هذه المسألة ضرورية بحيث يتعين الحق فيها تعينا ضروريا فتأمل ذلك ﴿ المسألة الخامسة ﴾ قلت صار الصدق في هذه المسألة غير صدر لتسليمه القاعدة الاولى وهي غير مسلمة ولا صحيحة فكذلك ما نبى عليها والجواب الصحيح ما أجاب به الاكابر وهو ان الحكم انما عم احتياطا للفروج ودليل مشروعيتها هذا الاحتياط كل دليل دل على وجوب توقي الشبهات قال (شهاب الدين المسألة الرابعة قال مالك رحمه الله تعالى اذا اعتق أحد عبده له أن يختار واحدا منهم فيعينه للعتق بخلاف ما تقدم في الطلاق مع انه في صورتين أضاف الحكم للمشارك بين الافراد) * قلت قد تبين انه ما أضاف الحكم للمشارك بل أضافه لفرد غير معين قال (وكان الطلاق محرم للوطء فالعتق أيضا محرم للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء والفرق حينئذ عسير) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (والجواب ان الطلاق تحريم كما تقدم واما العتق فهو قرينة) قلت على تسليم ان الطلاق تحريم والعتق قرينة فكيف يكون العتق قرينة

وترك فروض الكفاية كذلك وان اجتناب مطلق الأذى غير واجب في حقهم ولو لم يكن فلو

ضرر على المكلف بل الواجب في حقهم اجتناب أذى مخصوص كالغيبه والنميمة والحسد وافساد الحليلة والولد والخادم ونحو ذلك مما عده ابن حجر في زواجه من الكبائر فتأمل ذلك فكل واجب للاجانب واجب للابوين ولا عكس لغويا قال الاصل وأما ما يجب لدوى الارحام من غير الابوين فلم أظفر فيه بتفصيل كما وجدت المسائل الآتى بيانها في الابوين بل أصل الوجوب من حيث الجملة اه قلت لسكن في الزواجر ما حاصله ان الذي يتجه في الفرق بين العقوق وقطع الرحم هو ان المراد بالعقوق الذي هو كبيرة ان يحصل من الولد

لها أو لأحدهما ابتداء ليس بالهين عرفا وان لم يكن محرما لوفعل مع الغير كأن يلقاه فيقطب في وجهه أو يقدم عليه في ملاء فلا يقوم له ولا يعبا به ونحو ذلك مما يقضى أهل العقل والروءة من أهل العرف بأنه مؤذنا ذيا عظاما ويحتمل ان العبرة بالمتأذى لكن لو كان في غاية الحق أو سفاهة العقل فأمر أو نهى ولده بما لا يعد مخالفته فيه في العرف عقوقا لا يفسق ولده بمخالفته حينئذ لعذره وعليه فلو كان متزوجا بمن يحبها فامر به بطلاقها ولو لعدم عفتها فلم يمثل أمره لاثم عليه كما صرح به أبو الدرداء رضي الله تعالى عنه فيمارواه الترمذي عنه وصححه ان رجلا أتاه فقال ان لي امرأة وان أمي تأمرني بطلاقها فقال سمعت رسول

(١٥٩)

الله صلى الله تعالى عليه وسلم

يقول الوالد أوسط أبواب الجنة فان شئت فأضع ذلك الباب أو أحفظه وقال الترمذي وربما قال سفيان ان أمي وربما قال ان أبي وفيما رواه ابن حبان في صحيحه عنه ان رجلا أتاه فقال ان أبي لم يزل يبى حتى زوجني وأنه

الآن يأمرني بطلاقها قال ما أنا بالذي آمرك ان تعق والديك ولا بالذي آمرك ان تطلق زوجتك غير انك ان شئت حدثتك بما سمعت من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمعته يقول الوالد أوسط أبواب الجنة فحافظ على ذلك ان شئت أو دع قال وأحسب عطاء قال فطلقها نعم قد أشار أبو الدرداء الى أن الافضل طلاقها امثالا لامر والده وعليه يحمل ما رواه أصحاب السنن الاربعة وابن حبان في صحيحه وقال الترمذي حديث حسن صحيح عن ابن عمر رضي الله تعالى

فلا وقال الله على عتق رقبة فقد اثبت التقرب بالعتق في القدر المشترك بين جميع الرقاب ويخرج عن العهدة بعتق رقبة واحدة اجماعا ولما أوجب الله تعالى رقبة في الكفارة كفت رقبة واحدة واذا كان من باب التقرب فهو من باب الامر والتبوت في المشترك الذي يكفي فيه فرد بخلاف الطلاق فانه تحريم كما تقدم ولقوله عليه السلام أبغض الحلال الى الله الطلاق والبغضة انما تصدق مع النهي دون الامر فلذلك لم يعم في العتق وعم في الطلاق بناء على القواعد المذكورة والمسائل المقررة واما تحريم الوطء فهو تابع للعتق واصله التقرب والاحكام انما تثبت للالفاظ بناء على ما تقتضيه مطابقة دون ما تقتضيه التزاما مما في من أمرالا ويلزمه النهي عن تركه والخبر عن العقاب فيه على تقدير الترك ومع ذلك فلا يقال فيه هو

لا يمنع ان يكون تحريما بل هو تحريم للتصرف في المملوك فلا فرق قال (فلا وقال الله على عتق رقبة فقد اثبت التقرب بالعتق في القدر المشترك بين جميع الرقاب) * قلت لم يثبت التقرب في القدر المشترك بالعتق بل اثبت في فرد مما فيه المعنى المشترك فان اراد بالقدر المشترك واحدا مما فيه الحقيقة فراهه صحيح والافلا * قال (ويخرج عن العهدة برقبة واحدة اجماعا ولما أوجب الله تعالى رقبة في الكفارة كفت رقبة واحدة) * قلت يحق أن يخرج عن العهدة برقبة واحدة لانهما أوجب الا واحدة ولو علق الوجوب بالمعنى المشترك لما سأل الخروج عن العهدة الا بجميع ما فيه ذلك المعنى من الافراد * قال (واذا كان من باب التقرب فهو من باب الامر والتبوت في المشترك الذي يكفي فيه فرد) قلت لم يكف فيه فرد لانه من باب الامر لكن كفي فيه لانه من باب الامر المعلق بمطلق وهو الفرد غير المعين * قال (بخلاف الطلاق فانه تحريم كما تقدم ولقوله عليه السلام ابغض المباح (٧) الى الله الطلاق والبغضة انما تصدق مع النهي دون الامر فلذلك لم يعم في العتق وعم في الطلاق بناء على القواعد المذكورة والمسائل المقررة) قلت قد تقدم أن العتق أيضا تحريم وما استدله من قوله عليه السلام ابغض المباح الى الله الطلاق ليس فيه دليل لانه قد صرح النبي صلى الله عليه وسلم باباحه الطلاق فكيف يكون محرما او مكرها وقوله ان البغضة انما تصدق مع النهي دون الامر غير مسلم بل تصدق مع الامر وتحمل في حق الله تعالى على مرجوحية الامر الذي علق به البغضة وما أشار اليه من القواعد قد تبين ابطال بعضها فلا يصح ما نبى عليها * قال (واما تحريم الوطء فهو تابع للعتق واصله التقرب) * قلت وكذلك تحريم الوطء في الزوجة تابع للطلاق الذي أصله الاباحة بنص الشارع قال (والاحكام انما تثبت للالفاظ بناء على ما تقتضيه مطابقة دون ما تقتضيه التزاما) قلت ذلك مسلم ومشترك الازمام * قال (فان أمرالا ويلزمه النهي عن تركه والخبر عن العقاب فيه على تقدير الترك ومع ذلك فلا يقال فيه هو

٧ في الاصل الحلال

عنها قال كانت تحب امرأة وكان عمر يكرها فقال لي طلقها فأبيت فاتي عمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فد كر له ذلك فقال لي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم طلقها وكذا سائر أوامره التي لاحمل عليها ان تضع عقله وسفاهة رأيه ولو عرضت على أرباب العقول لعذرها أمر امتساعها لافها ولأولها انه لا ابتداء لمخالفتها هذا هو الذي يتجه في تقرير ذلك الحد وان المراد بقطع الرحم الذي هو كبيرة ان يقطع المكلف ما ألف قر به منه من سابق الوصلة والاحسان لغير عذر شرعي لان قطع ذلك يؤدي الى ايجاش القلوب ونفرتها وتأذيها ويصدق عليه حينئذ انه قطع وصلته ورحمه وما ينبغي لها من عظيم الرعاية فلو فرض ان قريبه لم يصل اليه منه احسان ولا اساءة قط

لم يفسق بذلك لان الابوين اذا فرض ذلك في حقهما من غير أن يفعل معهما ما يقتضى التأذى العظيم لغناهما مثلاً لم يكن كبيرة فأولى بقية الاقارب ولو فرض ان الانسان لم يقطع عن قريبه ما ألفه من الاحسان لكنه فعل معه محرماً صغيرة أو قطب في وجهه أو لم يقم اليه في ملا ولا عبي به لم يكن ذلك فسقاً بخلافه مع أحد الوالدين لأن تأكد حقهما اقتضى ان يتميزا على بقية الاقارب بما لا يوجد نظيره فيهم وعلى هذا الضابط فلا فرق بين ان يكون الاحسان الذي ألفه منه قريبه مالا أو مكتوبة أو مراسلة أو زيارة أو غير ذلك فقطع ذلك كله بعد فعله لغير عذر كبيرة والمراد (١٦٠) بالعذر في المسال فعدما كان يصله به أو تجدد احتياجه اليه وان يندبه الشارع الى

تقديم غير القريب عليه لكون الاجنبي أحوج وأصلح فعدم الاحسان اليه أو تقديم الاجنبي عليه لهذا التقدير رفع عنه الفسق وبه انقطع بسبب ذلك ما ألفه منه القريب لانه انما راعى أمر الشارع بتقديم الاجنبي على القريب وواضح ان القريب لو ألف منه قدر معيناً من المال يعطيه اياه كل سنة مثلاً فنقصه لا يفسق بذلك بخلاف ما لو قطعه من أصله لغير عذر وبما انه لا يلزمه ان يجرى على تمام القدر الذي ألفه منه بل اللازم له ان لا يقطع ذلك من أصله وغالب الناس يحلمهم شفقة القرابة ورعاية الرحم على وصلتها لم يكن في أمرهم بما دأبوا منهم على أصل ما ألفوه منهم تنفير عن فعله بل حث على دوام أصله كما لا يخفى والمراد بعذر ترك المكتابة والمراسلة ان لا يجرد من يشق به في أداء ما يرسله معه وأما عذر الزيارة

للتكرار بناء على النهي ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر اللازم بل انما يعتبر ما يدل اللفظ عليه مطابقة فقط وكذلك النهي يلزمه الامر بتركه والاختبار عن العقاب على تقدير الفعل ولا يقال هو للوجوب والمرة الواحدة بناء على الامر ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر فكذلك الطلاق والعق والطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعق قر به ويلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي فتأمل الفرق وبهذه المسائل والمباحث يتجه الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهي عن المشترك وعليه مسائل كثيرة في أصول الفقه فتأمل في مواطنه ولا أطول بذكرها بل يكفي ما تقدم ذكره

للتكرار بناء على النهي ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر اللازم بل انما يعتبر ما يدل اللفظ عليه مطابقة فقط وكذلك النهي يلزمه الامر بتركه والاختبار عن العقاب على تقدير الفعل ولا يقال هو للوجوب والمرة الواحدة بناء على الامر ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر فكذلك الطلاق والعق والطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعق قر به ويلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي فتأمل الفرق وبهذه المسائل والمباحث يتجه الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهي عن المشترك وعليه مسائل كثيرة في اصول الفقه فتأمل في مواطنه ولا أطول بذكرها بل يكفي ما تقدم ذكره

الاول يلزمه النهي عن تركه فسلم واما قوله والخبر عن العقاب فيه على تقدير الترك فغير مسلم فانه لا يخلو ان يريد بالتقدير ما يرجع الى البارئ تعالى او ما يرجع الى الفاعل ان اراد الاول فهو محال على الله تعالى فانه لا يقوم بذاته تقدير امر من الامور بالمعنى الذي يقال ذلك في حقنا بل لا يقوم بذاته الا العلم بوجود ذلك الامر أو بعدمه وان اراد الثاني فهو محال أيضاً لانه اذا كان سبب قيام ذلك الخبر بذاته تعالى تقديرنا نحن ذلك الامر وتقديرنا حادث فيلزم حدوث ذلك الخبر لضرورة سبق السبب للسبب أو معيته وأما قوله فكذلك الطلاق والعق والطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعق قر به ويلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي * قلت لقائل ان يقول ليس الطلاق تحريماً بما اطلاق السنة فليس تحريماً وكذلك غيره لان التحريم انما هو المؤبد ما غير المؤبد فلا تقول ليس الطلاق بنفسه تحريماً ولكن الطلاق حل لعقد النكاح وحل عقد النكاح يستلزم صيرورة الزوجة اجنبية وصيرورتها اجنبية يستلزم تحريمها كما ان العتق رفع الملك عن المملوك ورفع الملك يصيرها اجنبية مالكة لنفسها ويستلزم ذلك تحريمها فلا فرق وبالجملة فكلامه في هذا الفرق ليس بالقوى ولا الواضح والله أعلم

فينبغي ضبطه بعذر الجمعة بجماع ان كلاً فرض عين وتركه كبيرة والظاهر انه اذا ترك الزيارة التي ألفت منه في وقت مخصوص لعنوا لا يلزمه قضاءها في غير ذلك الوقت فتأمل جميع ما قررته واستفده فاني لم أر من نبه على شيء منه مع عموم البلوى به وكثرة الاحتياج الى ضبطه وظاهر ان الاولاد والاعمام من الارحام وكذا الخالة فيأتي فيهم وفيها ما تقر من الفرق بين قطعهم وعتق الوالدين وان صح في الحديث ان الخالة بمنزلة الام وان عم الرجل صنواً به اذ يكتفي تشابههما في أمر ما كالحضانة ثبت للخالة كما ثبت للام وكذا المحرمات وكذا الرعاية وكذا كرام في العم والمحرمة وغيرهما ما ذكرنا وأما الحاقهما بهما فان عقوقهما

كعقوقهم فهو وإن قال به الزركشي إلا أنه مع كونه غير مصرح به في الحديث مناف للكلام أمتنا فلا معول عليه بل الذي دلت عليه الآيات والحديث أن الوالدين اختصان الرعاية والاحترام والطوعية والاحسان بأمر عظيم جدا وغاية رفيعة لم يصل إليها أحد من بقية الآقاب ويزم من ذلك أنه يكتفي في عقوقهما أو كونه فسقا بما لا يكتفي به في عقوق غيرهما انتهى ولا يخفى أن قطع المكلف ما ألفه الأجنب منه مما ذكر بلا عنذر لا يكون كبيرة فظهر الفرق وإن كل ما وجب للأجنبي وجب لدوى الرحم وكل ما وجب لدوى الرحم من غير الابوين وجب للابوين من غير عكس لغوى فيهما والمجدة وكفى

بعشر مسائل
 ﴿المسئلة الاولى﴾ في مختصر الجامع قيل للمالك يا أبا عبد الله والدة وأخت وزوجة فكما رأيت لى شيئا قالت اعط هذا لاختك فان منعها ذلك سبئني ودعت على قال له مالك ما أرى ان تعاينها وتحلص منها أى من سخطها بما قدرت عليه

﴿المسئلة الثانية﴾ في مختصر الجامع أيضا قال رجل للمالك والدى فى بلد السودان كتب الى ان أقدم عليه وأبى تمنعنى من ذلك فقال له مالك أطلع أباك ولا تعص أمك يعنى انه يبائع فى رضاهم بسفره لوالده ولو بأخذها معه ليتمكن من طاعة أبيه وعدم عصيان أمه وروى ان الليث أمره باطاعة الام لان هائلتى البركاحى الباجى ان امرأة كان لها حق على زوجها فاقفى بعض الفقهاء انها بان يتوكل لها على أبيه فكان يحاكمه ويخاصمه

﴿الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع﴾
 وهذا الفرق أيضا عظيم القدر جليل الخطر وبحقيقة تنفرج أمور عظيمة من الاشكالات وترد اشكالات عظيمة أيضا فى بعض الفروع وسأبين لك ذلك فى هذا الفرق ان شاء الله تعالى وتجرب القاعدتين ان خطاب التكليف فى اصطلاح العلماء هو الاحكام المحسنة الوجوب والتحرير والتدب والكرهه والاباحة مع ان أصل هذه اللفظة أن لا تطلق الاعلى التحريم والوجوب لانها مشتقة من الكلفة والكلفة لم توجد الا فيهما لاجل الحمل على الفعل أو الترك خوف العقاب وأما ما عداهما فالكلف فى سعة لعدم المؤاخذه فلا كلفة حينئذ غير ان جماعة يتوسعون فى اطلاق اللفظ على الجميع تغريبا للبعض على البعض فهذا خطاب التكليف وأما خطاب الوضع فهو خطاب ينصب الاسباب كالزوال ورؤية اطلال ونصب الشروط كالحول فى الزكاة والظهارة فى الصلاة ونصب الموانع كالحيض مانع من الصلاة والقتل مانع من الميراث ونصب التقادير الشرعية وهى اعطاء الموجود حكم المعدوم أو المعدوم حكم الموجود كما تقدر رفع الاباحة بالرد بالعيب بعد ثبوتها قبل الرد وتقول ارتفع العقد من أصله لامن حينه على أحد القولين للعلماء وتقدر النجاسة فى حكم العدم فى صور الضرورات كدم البهراغيث وموضع الحدث فى المحرجين وتقدر وجود الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عنى تثبت له الكفارة والولاء مع انه لا ملك له وتقدر الملك فى دية المقتول خطأ قبل موته حتى يصح فيها الارث فهاتان من باب اعطاء المعدوم حكم الموجود والاوليان من باب اعطاء الموجود حكم المعدوم وهو كثير فى الشريعة ولا يكاد باب من أبواب الفقه ينفك عن التقدير وقد بسطت ذلك فى كتاب الامنية فى ادراك النية حيث تكلمت فيها على رفض النية ورفعها بعد وقوعها مع ان رفع الواقع محال عقلا والشريع لا يرد بخلاف العقل وحررت التقادير فى هذه المباحث هنالك فهذا هو تصور خطاب التكليف وخطاب الوضع واعلم انه يشترط فى خطاب التكليف علم المكلف وقدرته على ذلك الفعل وكونه من كسبه بخلاف خطاب الوضع لا يشترط ذلك فيه فلذلك نورت بالانساب من لا يعلم نسبه ويدخل العبد الموروث فى ملكه ويعتق عليه ان كان ممن يعتق عليه مع غفلته عن ذلك وعجزه عن دفعه ويطلق بالاضرار

قال (الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع الى قوله فهذا هو تصور خطاب التكليف وخطاب الوضع) * قلت ما قاله فى ذلك صحيح غير قوله وتقدر وجود الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عنى تثبت له الكفارة والولاء مع انه لا ملك له وتقدر الملك فى دية المقتول خطأ قبل موته حتى يصح فيها الارث فانه ليس بصحيح وقد سبق التنبيه على ذلك قبل هذا قال (واعلم انه يشترط فى خطاب التكليف علم المكلف وقدرته الى قوله

(٢١ - الفروق - اول) فى المجالس تغريبا لجانب الام ومنعه بعضهم من ذلك قال لانه عقوق للاب والحديث الصحيح انما دلت على ان بره اقل من بر الام لان الاب يعق وذلك الحديث هو ان رجلا جاء الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله من احق الناس بحسن صحابتي قال أمك قال نعم من قال أمك قال نعم من قال أمك قال نعم من قال أبوك ثم الاقرب فالاقرب وسياتى الكلام على هذا الحديث بعد المسائل فتقرب ﴿المسئلة الثالثة﴾ قال فى الموازية اذا منعه أبواه من الحج لا يحج الا باذنها الا الفريضة فنص على وجوب طاعتهم فى النافلة وقال فى المجموعة يوافقهم ما فى حجة الفريضة العام والعامين أى بناء على القول

بالتراخي وقال الاصحاب لا يعصم ما في الحر وج للفر والالان يتعين بمفاجأة العدو أو يذره فيؤخر السنة والستين فان أذناه والاخرج
 (المسئلة الرابعة) قال الغزالي في الاحياء اكثر العلماء على ان طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام لان ترك الشبهة
 مندوب وترك طاعتها حرام والحرام أي تركه مقدم على المندوب أي فعله فيجب عليه ان يأكل معهما ان كرها انفرادا عنهما أي
 وان كان أكله معهما شبهة لقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بعد قوله تعالى وبالوالدين احسانا يريد بالبر بهما مع اللطف ولين الجانب
 فلا يغلظ لهما في الجواب ولا (١٦٢) يحدد النظر اليهما ولا يرفع صوته عليهما بل يكون بين يديهما مثل العبد بين يدي

السيد تذللا لها اه ولا
 يسافر في مباح ولا نافلة الا
 باذنها ولا يبادر لحج الاسلام
 ولا يخرج لطلب العلم الا
 باذنها الا علم هو فرض
 عليه متعين ولم يكن في بلده
 من يعلمه لانه لا طاعة
 لمخلوق في معصية الخالق
 وروى في البخارى قال
 الحسن اذا منعت أمه عن
 صلاة العشاء في الجماعة شفقة
 عليه فليعصها قال الشيخ
 أبو بكر الطرطوشي في
 كتاب بر الوالدين لا طاعة
 لهما في ترك سنة راتبة
 كحضور الجماعات وترك
 ركعتي الفجر والوتر ونحو
 ذلك اذا سألاه ترك ذلك
 على الدوام بخلاف ما لو
 دعياه لأول وقت الصلاة
 وجبت طاعتها وان فاتته
 فضيلة أول الوقت
 (المسئلة الخامسة) أعظم
 دليل وأبلغ في أمر الوالدين
 ما في مسلم ان رجلا قال
 يا رسول الله أبايعك على
 الهجرة والجهاد قال هل

والاعسار الذين هم معجوز عنهما ويضمن بالاتلاف المفعول عنه من الصبيان والمجانين فان معنى
 خطاب الوضع قول صاحب الشرع اعلموا انه متى وجد كذا فقد وجب كذا أو حرم كذا أو ندب
 أو غير ذلك هذا في السبب أو يقول عدم كذا في وجود المانع أو عند عدم الشرط واستثنى صاحب
 الشرع من عدم اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع قاعدتين * القاعدة الاولى الاسباب التي هي
 أسباب للعقوبات وهي جنایات كالقتل الموجب للقصاص يشترط فيه القدرة والعلم والقصد فلذلك
 لا قصاص في قتل الخطأ والزنى أيضا ولذلك لا يجب الحد على المكروه ولا على من لا يعلم ان الموطوءة
 أجنبية بل اذا اعتقد انها امرأته سقط الحد لعدم العلم وكذلك من شرب خرا اعتقدها خلا لا حد عليه
 لعدم العلم وكذلك جميع الاسباب التي هي جنایات وأسباب للعقوبات يشترط فيها العلم والقصد والقدرة
 والسر في استثناء هذه القاعدة من خطاب الوضع ان رحمة صاحب الشرع تأتي عقوبة من لم يقصد الفساد
 ولا يسي فيه بارادته وقدرته بل قلبه مشتمل على العفة والطاعة والانابة فقتل هذا الا يعاقبه صاحب
 الشرع رحمة ولطفا * القاعدة الثانية التي استثنيت من خطاب الوضع فاشترط فيها العلم والقدرة قاعدة
 أسباب انتقال الاملاك كالبيع والهبة والوصية والصدقة والوقف والاجارة والقراض والمساقاة
 والمغارسة والجمالة وغير ذلك مما هو سبب انتقال الاملاك فن باع وهو لا يعلم ان هذا اللفظ أو هذا

في وجود المانع أو عند عدم الشرط) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (واستثنى صاحب الشرع من عدم
 اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع قاعدتين في الشريعة القاعدة الاولى الاسباب التي هي أسباب
 للعقوبات وهي جنایة كالقتل للقصاص يشترط فيه القدرة والعلم والقصد فلذلك لا قصاص في قتل الخطأ
 والزنى أيضا ولذلك لا يجب الحد على المكروه ولا على من لا يعلم ان الموطوءة أجنبية بل اذا اعتقد انها امرأته
 سقط الحد لعدم العلم وكذلك من شرب خرا اعتقدها خلا لا حد عليه لعدم العلم وكذلك جميع الاسباب
 التي هي جنایات وأسباب للعقوبات يشترط فيها العلم والقصد والقدرة والسر في استثناء هذه القاعدة من
 خطاب الوضع ان رحمة صاحب الشرع تأتي عقوبة من لم يقصد الفساد ولا يسي فيه بارادته وقدرته بل قلبه
 مشتمل على العفة والطاعة والانابة فقتل هذا الا يعاقبه صاحب الشرع رحمة ولطفا) * قلت ليس ذلك
 باسثناء من خطاب الوضع ولكنه ازدوج في هذه الامور خطاب التكليف والوضع فلحقها اشتراط العقل
 وما معه من جهة خطاب التكليف لان جهة خطاب الوضع فانه يرتفع التكليف مع عدم تلك الاوصاف
 فيرتفع خطاب الوضع المرتب عليه والله أعلم قال (القاعدة الثانية التي استثنيت من خطاب الوضع
 فاشترط فيها العلم والقدرة قاعدة أسباب انتقال الاملاك الى آخر القاعدة) * قلت وهذه القاعدة
 أيضا ليست بمسئنة من خطاب الوضع ولكن ازدوج فيها الخطبان اما خطاب الوضع فظاهر واما

من والديك أحدي قال نعم كلاهما فارفتبغى الاجر من الله تعالى قال نعم قال فارجم الى والديك
 فأحسن صحبتها فانه عليه الصلاة والسلام أمره بالفضل في حقه وهو الكون معهما ورتبه على مجرد وصف الابوة مع قطع النظر عن
 أمرها وعصيانها وحاجتها للولد وغير ذلك من الامور الموجبة لبرها بل قدم صلى الله تعالى عليه وسلم صحبتها مع مجرد وصف
 الابوة على صحبتته عليه الصلاة والسلام وخدتمهما مع ذلك على الجهاد معه صلى الله تعالى عليه وسلم لاسيما في أول الاسلام نظرا لكون
 الجهاد فرض كفاية يحمله الحاضرون عنده صلى الله تعالى عليه وسلم عنه فيندرج في هذا المسلك غسل الموتي وموارثهم وجميع

التصرف

فروض الكفاية اذا وجد من يقوم بها ويكون تقديم خدمتها على النفل بطريق الاولى وان لم تفت بتركه فرض الكفاية مع قيام غيره به
 مصلحة ومصلحة ذلك النفل تقوت بتركه نظرا لكون مصلحة النفل وان لم تكن الاجر والثواب وكذا مصلحة فرض الكفاية في حق
 من هو زائد في العدد على من يحصل به المقصود من ذلك الا ان ثواب فرض الكفاية أعظم فتتحقق الاولوية بل على المنسوبات
 المتأكدة نعم هذا حيث لم يشرع في النافذة والمنسوبات المتأكدة وفرض الكفاية أما بعد الشروع فلا تجب طاعة الوالدين في قطع
 ذلك اذ النافذة والمنسوبات المتأكدة مما يجب بالشروع عندنا وعند السادة (١٦٣) الاحناف خلافا للشافعية وكذا

فرض الكفاية يصبر فرض
 عين بالشروع فيه على
 الاصح حتى طلب العلم لمن
 ظهرت فيه قابلية من نجابة
 قاله سحنون خلاف ما عند
 المحلى كما في حاشية ابن خلدون
 على شرح ميارة الصغير
 على ابن عاشر وما في صحيح
 مسلم قال النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم نادى
 امرأة ابنها وهو في
 صومعته يصلى قالت
 يا جريج فقال اللهم أمتي
 وصلافي قال فقالت يا جريج
 قال اللهم أمتي وصلافي فقالت
 اللهم لا تمتني حتى ينظر في
 وجه اليا ميس وكان تأتي
 الى صومعته راعية ترعى
 الغنم فولدت فقيل لها من
 هذا الولد فقالت من جريج
 نزل من صومعته فواقعي
 وساق الحديث لا يدل على
 وجوب طاعة الام في قطع
 النافذة حتى يلزم من ذلك
 ان لا تكون واجبة بالشروع
 أو يقال ما وجب بالشروع
 يقطع للابوين بخلاف

التصرف يوجب انتقال الملك لكونه عجميا وأطارنا على بلاد الاسلام لا يلزمه بيع وكذلك جميع
 ما ذكره وكذلك من أكره على البيع فباع بغير اختياره وقدرته الناشئة عن داعيته الطبيعية لا يلزمه
 البيع وكذلك جميع ما ذكره وسراستثناء هذه القاعدة من قاعدة خطاب الوضع قوله عليه السلام
 لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه ولا يحصل الرضا الامع الشعور والارادة والمكينة من التصرف
 فلذلك اشترط في هذه القاعدة العلم والارادة والقدرة اذ ان يقرر هذا يقرر شرط خطاب التكليف دون
 خطاب الوضع وظهر الفرق فازيده بيانا بذكر ثلاث مسائل (المسألة الاولى) اعلم ان خطاب الوضع
 قد يجتمع مع خطاب التكليف وقد ينفرد كل واحد منهما بنفسه أما اجتماعهما فكالزنى فانه حرام ومن
 هذا الوجه هو خطاب تكليف وسبب للحد ومن هذا الوجه هو خطاب وضع والسرقه من جهة انها
 محرمة خطاب تكليف ومن جهة انها سبب القطع خطاب وضع وكذلك بقية الجنائيات محرمة وهي
 أسباب العقوبات والبيع مباح أو مندوب أو واجب أو حرام على قدر ما يعرض له في صورته على ما هو
 مبسوط في كتب الفقه فمن هذا الوجه هو خطاب تكليف ومن جهة انه سبب انتقال الملك في البيع
 الجائز أو التقدير في الممنوع هو خطاب وضع وبقية العقود تخرج على هذا المنوال وأما أفراد
 خطاب الوضع فكالزوال ورؤية الاطال ودوران الحول ونحوها فانها من خطاب الوضع وليس فيها أمر
 ولا نهى ولا اذن من حيث هي كذلك بل انما وجد الامر في أثنائها وترتبها فقط وأما خطاب التكليف
 بدون خطاب الوضع فكاداء الواجبات واجتناب المحرمات كإيقاع الصلوات وترك المنكرات فهذه من

خطاب التكليف فمن جهة اباحة تلك التصرفات لكونها مباحة تلك التصرفات الامع العلم والاختيار
 والرشد فاذا وقعت عارية غير صاحبة لتلك الاوصاف المشروطة في اباحة التصرف لم ترتب عليها مسبباتها
 من وجوه انتقال الاملاك والذي يوضح ذلك ان اشترط العلم وما معه في خطاب التكليف مناسب ومطرود
 واشترط ذلك في خطاب الوضع غير مناسب ولا مطرد اما مناسبة الاشتراط في خطاب التكليف فانه يتعذر
 حصول المكلف به من المكلف مع عدم تلك الشروط فلا تقوم عليه الحججة عند ذلك واما اطراده فتفق
 عليه واما عدم مناسبة الاشتراط في خطاب الوضع فانه ليس معناه الا ان الشارع ربط هذا الحكم بهذا
 الامر أو بعدمه وذلك لا يستلزم تعذرا من المكلف من حيث انه ليس بل لازم أن يكون من فعله
 ولا من كسبه واما عدم اطراده فواضح كما في زوال الشمس مثلا وفي كل سبب ليس من فعل المكلف
 قال (اذا تقرر هذا تقرر شرط خطاب التكليف دون خطاب الوضع وظهر الفرق فازيده بيانا
 بذكر مسائل المسألة الاولى اعلم ان خطاب الوضع قد يجتمع مع خطاب التكليف وقد ينفرد كل واحد
 منهما بنفسه الى آخر المسألة) * قلت ما قاله فيها صحيح والله أعلم

الواجب بالاصالة لان الكلام الذي يحتاج اليه في الصلاة كان مباحا في ذلك الوقت كما كان في اول شرعنا وعليه فيكون جريج قد عصي
 بترك طاعتها في أمر مباح أو مندوب اليه وهو الصمت حينئذ فلذا روي في بعض الاحاديث ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لو كان
 جريج فقيها لعلم ان اجابة أمه أفضل من صلته على ان في الاستدلال به نظرا اذ ليس فيه الا ان الله استجاب دعاءه فاقب واستجابة
 الدعاء لا يتعين انه لوجوب حق الداعي وانه مظلوم وقد ثبت في كتاب المنجيات والمواقفات في فقه الادعية ان دعاء الظالم قد يستجاب في
 المظلوم ويجعل الله تعالى دعاءه سببا للضرر يحصل للظالم لاجل ذنب تقدم من المظلوم وعصيانه لله تعالى بغير طريق هذا الداعي كما ان

ظلم هذا الظالم ابتداء يكون بسبب ذنوب تقدمت للظالم ويكون الظالم سبب وصول العقوبة اليه فكذلك يجعل الله دعاءه سبب نقمته
 جعل يده ولسانه سببي نقمته والكل بذنوب سالفة للظالم فلا يستبعد اجابة دعاء الظالم في المظلوم وانما كان يمنع ذلك ان لو كان
 دعائه انما يستجاب بسبب حق الظالم والظالم ليس له حق فلا يستجاب وليس كذلك بل يستجاب بسبب حقوق غيره لقوله تعالى وما
 اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم ويعفون عن كثير نعم بدل هذا الحديث على أمور الاول منع السفر المباح الا باذنهما وذلك ان
 المياميس الزواني جمع زانية (١٦٤) فلما منع أمه من النظر الى وجهه محتجبا بالصلاة دعت عليه بأن ينظر الى وجهه

المياميس الزواني جمع زانية
 الزواني عقوبة على
 الامتناع من النظر الى
 وجهها ولا شك ان غيبة
 الوجه في السفر أعظم
 * الثاني وجوب طاعتها
 في النوافل * الثالث ان
 العقوق يؤاخذ به الانسان
 وان عظم قدره في الزهد
 والعبادة لان جر يجر
 من أعبد بنى اسرائيل
 وخرقت له العادات وظهرت
 له الكرامات فإظناك بغيره
 اذا عوق والديه

* المسئلة السادسة *
 قوله تعالى فلا تقل لها أف
 يدل على تحريم أصل
 العقوق فانه اذا حرم هذا
 القول حرم ما فوقه بطريق
 الاولى وقوله تعالى وان
 جاهدك على ان تشرك بي
 ما ليس لك به علم فلا تطعهما
 يدل على أمور * أحدها
 مخالفتها في الواجبات
 * والثاني وجوب برهما
 وحرمة عقوقهما وان كانا
 كافرين فانه لا يأمر بالشرك
 الا كافر ومع ذلك فقد

خطاب التكليف ولم يجعلها صاحب الشرع سببا للفعل آخر تؤمر به أو تنهى عنه بل وقف الحال عند
 أدائها وترتيبها على أسبابها وان كان صاحب الشرع قد جعلها سببا لبراءة الذمة وترتيب الثواب ودرء
 العقاب غير ان هذه ليست أفعالا للتكليف ونحن لانعني بكون الشيء سببا لكونه وضع سببا لفعل من
 قبل المكلف فهذا وجه اجتماعهما واقتراحهما * المسئلة الثانية * الصبي اذا أفسد مالا لغيره وجب على
 وليه اخراج الجابر من مال الصبي فالانلاف سبب للضمان وهو من خطاب الوضع فاذا بلغ الصبي ولم تكن
 القيمة أخذت من ماله وجب عليه اخراجها من ماله بعد بلوغه فقد تقدم السبب في زمن الصغر وتأخر
 أثره الى بعد البلوغ ومقتضى هذا ان ينعقد بيعه ونكاحه وطلاقه فانها أسباب من باب خطاب الوضع
 الذي لا يشترط فيه التكليف ولا العلم ولا الارادة فينعقد من الصبيان العالمين الراضين بانتقال املاكهم
 وتأخر الاحكام الى بعد البلوغ فيقضى حينئذ بالتحريم في الزوجة في الطلاق كما تأخر للضمان عليه
 وجوب دفع القيمة الى بعد البلوغ وكذلك يتأخر لزوم تسليم المبيع الى بعد البلوغ وبقية الآثار
 كذلك قياسا على الضمان ولم أر احدا قال به * والجواب * بذكر الفرق بين الضمان وبين هذه
 الامور من وجهين * الوجه الاول * ان هذه الامور يشترط فيها الرضا لانها وان كانت من باب
 خطاب الوضع غير انه قد تقدم استثناء قاعدة انتقال الاملاك من قاعدة خطاب الوضع وانه يشترط فيها
 الرضا والطلاق فيه اسقاط عصمة فهو من باب ترك الاملاك وكذلك العتق أيضا هو اسقاط ملك فاشترط
 فيه الرضا ولما كان الصبي غير عالم بالمصالح لنقصان عقله وعدم معرفته بها جعل الشرع رضاه كعدمه
 والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا فهو غير راض وغير الراض لا يلزمه طلاق ولا يبيع فكذلك الصبي
 بخلاف قاعدة الانلافا لا أثر للرضى فيها البتة فاعتبرت منه * الوجه الثاني * ان أثر الطلاق التحريم
 وهو ليس اهلا له واثر البيع الزام تسليم المبيع والصبي ليس أهلا للتكليف بالتحريم والازام * فان قيل
 فلم لا تأخر هذه الاحكام الى بعد البلوغ كما تأخر الزام دفع القيمة * قلت الفرق ان تأخر المسببات
 عن أسبابها على خلاف الاصل وانما خلفنا هذا الاصل في الانلافا لضرورة حق الأدمي في جبر ماله
 لثلايذهب مجانا فتضيع الظلامة وهذه ضرورة عظيمة ولا ضرورة تدعونا لتقديم الطلاق وتأخير
 التحريم بل اذا أسقطنا الطلاق واستصحبنا العصمة لم يلزم فساد ولا نفوت ضرورة وكذلك اذا بقينا

قال (المسئلة الثانية الصبي اذا أفسد مالا لغيره وجب على وليه اخراج الجابر من مال الصبي الخ) * قلت
 ما قاله فيها صحيح غير قوله قد تقدم استثناء قاعدة انتقال الاملاك من قاعدة خطاب الوضع فانه قد سبق
 التنبيه على ما فيه وانما لم تصح تلك الامور من الصبي لانه يشترط فيها اعتبار المصالح والصبي ليس باهل
 لذلك والله أعلم

الملك

صرحت الآية بوجوب برهما * والثالث ان مخالفة أمرهما بالمعاصي واجبة ويؤكد ذلك قوله عليه

الصلاة والسلام لاطاعة مخلوق في معصية الخالق * المسئلة السابعة * قول الامام أبي بكر الطرطوشي أما مخالفتهم في طلب العلم
 فان كان في بلده يجد مدارس المسائل والتفقه على طريق التقليد وحفظ نصوص العلماء فاراد ان يظعن الى بلد آخر فيتفقه فيه على مثل
 طريقته لم يجز الا باذنهما لان خوجه اذاية لها بغير فائدة وان اراد الخروج للتفقه في الكتاب والسنة ومعرفة الاجماع ومواضع الخلاف
 ومراتب القياس فان وجد في بلده ذلك لم يخرج الا باذنهما او الاخرج لاطاعة هما في منعه لان تحصيل درجة المجتهدين فرض على الكفاية

قال سحنون: من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه ان يطلبها بقوله تعالى واتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومن لا يعرف المعرف وكيف يأمر به أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه اه لا يخالف ما تقدم من عدم جواز مخالفتهم في الجهاد الذي هو فرض كفاية ضرورة ان العلم وضبط الشريعة وان كان فرض كفاية أيضاً الا انه يتعين له طائفة من الناس وهم من جاد حفظهم ورق فهمهم وحسنت سيرتهم وطابت سريرتهم فهو لأهم الذين يتعين عليهم الاشتغال بالعلم فان عدم الحفظ أو قليله وسبب الفهم لا يصلح لضبط الشريعة المحمدية وكذلك من (١٦٥) ساءت سيرته لا يحصل به الوثوق

للعمامة فلا تحصل به مصلحة التقليد فتضيع أحوال الناس وإذا كانت هذه الطائفة متعينة بهذه الصفات صار طلب العلم عليها فرض عين لا فرض كفاية اذ لا يصلح له غيرها بخلاف الجهاد الذي هو عبارة عن الرمي بالحجر والضرب بالسيف فان كل بلد أو زكي يصلح له بسهولة أمره وصعوبة ضبط العلوم فاعل هذا هو معنى كلام سحنون وأبي بكر

المسئلة الثامنة قول مالك اذا احتلم الغلام ذهب حيث شاء وليس لأبويه منعه اه خاص بمجرد الحضنة فلا ينافي بتجدد حجر البئر الذي في قول الامام أبي بكر الطرطوشي ان أراد سفرًا للتجارة يرجوه ما يحصل له في الافاق فلا يخرج الا باذنها وان رجأ أكثر من ذلك وهو في كفاف وانما يطلب ذلك تكاتراً فهذا لو

الملك في المبيع لصبي كسأمو اتقين للأصل ولا يلزم محذور البتة اما لو سألنا اتلافه ولم نعتبره لضاع مال المجني عليه وتلف وتعين ضرره وهذا فرق كبير فتأمله (المسئلة الثالثة) الطهارة والستارة واستقبال الكعبة في الصلاة فتاوى علماء متظافرة على أنها من الواجبات مع ان المكلف لو توضأ قبل الوقت واستتر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة وصلى من غير أن يجدد فعلا البتة في هذه الثلاثة أجزائه صلاته اجاعا وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب فان الوجوب في هذه الامور انما يقع تبعاً لظن ان السبب الذي هو الزوال ونحوه من أوقات الصلوات فقبل سبب الوجوب لا وجوب واذا عدم الوجوب في هذه الافعال اتجه الاشكال من قاعدة أخرى وهي ان غير الواجب لا يجزى عن الواجب وان الواجب لا يخرج عن عهده الا بفعل يفعل لا بغير فعل البتة فهذا مخالف لقواعد الشرع

قال (المسئلة الثالثة الطهارة والستارة واستقبال القبلة فتاوى متظافرة على انها من الواجبات مع ان المكلف لو توضأ قبل الوقت واستتر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة وصلى من غير أن يجدد فعلا البتة في هذه الثلاثة أجزائه صلاته اجاعا وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب الى قوله فهذا مخالف لقواعد الشرع) * قلت قوله وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب ممنوع بل يوصف بالوجوب عنده من يقول انه من الواجب الموسع وقوله فلان الوجوب في هذه الامور انما يقع تبعاً لظن ان السبب الذي هو الزوال ونحوه من اوقات الصلاة لقائل أن يقول ليس الوجوب في هذه الامور تبعاً لظن ان تلك الاسباب بل يقع تبعاً لظن ان العزم على التهيؤ والاستعداد لا يقع الصلاة ووقت طريان هذا العزم ما بين أقرب حدث يحدث المرء ويقع الصلاة ودليل صحة ذلك الاجماع على اجزاء الطهارة الموقفة قبل الوقت مع تعذر القول باجزائها ليس بواجب عن الواجب ومع لزوم نية الوجوب ولا يلزم على ذلك ان لا يجب الشرط الا عند وجوب المشروط وهذا من العادات بمثابة من يعلم من عاداته اضطراره الى الغداء في وقت طلوع الشمس ومن شرط الغداء الذي يتغذى به طبخه فلا بد من تقديم الطبخ الذي هو الشرط على وقت الاغتذاء ثم لا يتعين لذلك الطبخ الزمن المجاوز لمن الاغتذاء بله تقديم الطبخ والاستعداد به من حين طروعه عزمه على الاستعداد وانما صح ذلك لاستواء حصول المصاحبة بالاغتذاء بالقرب الطبخ والبعيد الطبخ وهذا على تقدير استواء ذلك بالنسبة الى حال هذا الشخص وهذا الغداء قال (فقبل سبب الوجوب لا وجوب) قلت ذلك مسلم لكن ليس سبب وجوب الطهارة بالمعينة هو بعينه سبب وجوب الصلاة بالمعينة بل العزم على استباحتها تلك الطهارة ولا استحالة في مغايرة سبب المشروط سبب الشرط فان هذه الامور وضعية تقع بحسب قصد واضعها والله أعلم * قال (واذا عدم الوجوب في هذه الافعال اتجه الاشكال من قاعدة أخرى وهي ان غير الواجب لا يجزى عن الواجب وان الواجب لا يخرج عن عهده الا بفعل يفعل لا بغير فعل البتة فهذا مخالف لقواعد الشرع) * قلت

اذ ناله لهيناه لانه غرض فاسد وان كان المقصود منه دفع حاجات نفسه أو أهله بحيث لو تركه تأذى بتركه كان له مخالفتها بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار وكما تمنعه من اذيتها من منعها من اذيتها فانها لو كان معه طعام ان لم يأكله هلك وان لم يأكله هلكا فاست ضروره عليهما اه فالغلام بعد البلوغ يمشی في البلد حيث شاء دون السفر الا ان يكون في موضع ربه وهما يتأذيان به فيمنعانه مطلقاً كما يؤكده ذلك ما مر من قول مالك ان دعاه أبوه من السودان ومنعته أمه أطعم أباك ولا تعص أمك (المسئلة التاسعة) قوله تعالى ولا تعضلوهن ان يتكهنن أزواجهن لا يدل الا على وجوب أداء حق البنات في الاعفاف والتسوية ودفع ضرر موافقة الشهوة

وسلذرائع الشيطان عنها بالتزويج على الآباء لاعلى اباحة اذاية الآباء بالمخالفة اذلا يلزم من وجوب الحق عليهم لا بناء جواز اذاية الآباء باستيفاء ذلك الحق الا ترى ان مال الكافي المدونة منع من تخليف الاب في حق له وقال ان حلقه كان جرحة في حق الولد **المسئلة العاشرة** في بيان الواجب من صلة الرحم قال الشيخ الطرطوشي قال بعض العلماء انما تجب صلة الرحم اذا كان هناك محرمية وهما كل شخصين لو كان أحدهما ذكرا والآخر أنثى لم يقنا كحا كآباء والامهات والاخوة والاخوات والاجداد والجدات وان علوا والاولاد وأولادهم وان سفلوا والاعمام والعلمات **(١٦٦)** والاخوال والحالات فاما أولاد هؤلاء فليست الصلة بينهم واجبة كجواز المناكحة

بينهم ويدل على صحة هذا القول تحريم الجمع بين الاختين والمرأة وعمتها وخالتها لمافيه من قطعة الرحم وترك الحرام واجب وبرهما وترك اذائتهما واجبة ويجوز الجمع بين بنتي العم وبنتي الخال وان كن يتغايرن ويتقاطعن وماذا ان الاصل صلة الرحم بينهما ليست بواجبة وقد لاحظ أبو حنيفة هذا المعنى في التراجع في الهبة فقال بتحريره بين كل ذي رحم محرم **(فان تانان)** الاولى معنى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه الصلاة والسلام من سره السعة في الرزق والنسأى الاجل فليصل رحمه وان الله تعالى نصب صلة الرحم سببا بالوضع الشرعى لا بالاقتضاء العقلى لزيادة النسأى في العمر ولسعة الرزق كما نصب بهذا الوضع الشرعى الايمان سببا في دخول الجنة والكفر سببا في دخول النار ونصب بالوضع العادى لا بالاقتضاء العقلى الاسباب العادبة

وعند توجه هذه الاشكالات اضطررت بأجوبة التفقهاء واختلفت أفكارهم فقال القاضي أبو بكر بن العربي اقول الوضوء واجب وجوباً موسعاً قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيره ويقع على التقديرين واجبا فيما اجزأ عن الواجب الا واجب وهذا أحسن الاجوبة التي رأيتها وهو لا يصح بسبب ان الواجب الموسع في الشريعة انما عهد بعد طريان سبب الوجوب اما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لامضيها ولا موسعاً وأوقات الصلوات نصها صاحب الشرع أسباباً لوجوبها فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها ووسائلها قبل وجوبها فان القاعدة الشرعية ان وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد ولان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلى اما قبل وجوبه فهو غير معقول هذا ما على هذا الجواب وقال غيره هذه الامور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالاجماع فهى مستثناة بالاجماع فاندفع السؤال وهذا ليس بجيد فان الاستثناء على خلاف الاصل ولان السلم ان الاجماع

كل ما قاله في ذلك لازم على تقدير لزوم اتحاد سبب وجوب الشرط والمشروط اما على تقدير عدم لزوم ذلك فلا قال (وعند توجه هذه الاشكالات اضطررت بأجوبة التفقهاء واختلفت أفكارهم فقال القاضي أبو بكر بن العربي اقول الوضوء واجب وجوباً موسعاً قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيره ويقع على التقديرين واجبا فيما اجزأ عن الواجب الا واجب) * قلت ما قاله الامام أبو بكر صحيح والله أعلم * قال شهاب الدين (وهذا أحسن الاجوبة التي رأيتها وهو لا يصح بسبب ان الواجب الموسع في الشريعة انما عهد بعد طريان سبب الوجوب اما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لامضيها ولا موسعاً) * قلت ما قاله مسلم قال (وأوقات الصلوات نصها صاحب الشرع أسباباً لوجوبها فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها ووسائلها قبل وجوبها) * قلت قوله ان الصلوات لا تجب قبل أسبابها مسلم وقوله ان شرائطها ووسائلها لا تجب قبل وجوبها ممنوع وقد سبق تقريره قال (فان القاعدة الشرعية ان وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد) * قلت ان أراد أنه تبع بمعنى أنه لا يسبق وجوب شرائط وجوب المشروطات فهو محل النزاع وهو ممنوع وان أراد أنه تبع بمعنى أنه لولا وجوب المشروطات ما وجبت الشروط فسلم ولا يلزم عنه مقصوده قال (ولان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلى اما قبل وجوبه فهو غير معقول هذا ما على هذا الجواب) قلت قوله ولان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلى ممنوع وقوله اما قبل وجوبه فهو غير معقول قد سبق أنه معقول وذلك عند استواء تقديم الشرط على وقت وجوب المشروط وتأخيره عنه في المصلحة المقصودة من ذلك الشرط قال (وقال غيره هذه الامور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالاجماع الى قوله

منعقد

منعقد من الغداء والتنفس في الهواء والادوية وجعلها أسباباً للحياة واذا جعل الله صلة الرحم سبباً لذلك أمكن ان يقال انها تزيد في العمر وتوسع في الرزق حقيقة كما تقول الايمان يدخل الجنة والكفر يدخل النار ومتى علم المكاف ان الله تعالى نصب صلة الرحم سبباً لذلك بادر اليها رغبة في زيادة العمر وسعة الرزق كما يبادر لاستعمال الغداء وتناول الدواء رهبة في الحياة وللإيمان رغبة في الجنان ويفرم من الكفر رهبة من النيران ومن هذا القبيل قولنا الدعاء يزيد في العمر والرزق يدفع الامراض ويؤخر الآجال وغير ذلك مما شرع فيه

الدعاء فهو من القدر ولا يخل بشيء من القدر بل ما رتب الله سبحانه مقدورا الأعلى سبب عادي ولو شاء لما ربطه به فأن دفع ما قيل ان المقدرات لا تزيد ولا تنقص وقد قدر الله تعالى جميع الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد في الازل فتعلقت ارادته القديمة الازلية بوجود كل ممكن أراد وجوده وعدمه كل ممكن أراد بقاءه على العلم الاصلى أو أراد عدمه بعد وجوده لجميع الجائزات وجودا أو عدما قد نفذت فيهما مشيئته سبحانه وتعالى فكيف بقيت الزيادة بعد ذلك بتيسر سبب من الاسباب ولم يتحجج الى الجواب بان ذلك إنما هو بزيادة البركة فيما قدر في الازل من الرزق والاجل وأما نفس الاجل والرزق المقدرين فلا (١٦٧) يقبلان الزيادة على ان هذا الجواب

أولاً ضعيف بسبب ان البركة أيضاً من جملة المقدرات فان كان القدر مانعاً من الزيادة فليمنع من البركة في العمر والرزق كما منع من الزيادة فيها وما وانما يلزم منه مفسدان احدهما اهم ان البركة خرجت عن القدر لتصرح المحيب بان تعلق القدر مانع خفي لا مانع لا قدر وهذا رديء جدا وتافيتهما اختلال المعنى الذي قصد رسول

منعقد على انها مستثناة بل على انها مجزئة اما الاستثناء فلان اسمه وقال ثالث الموجود من الفعل بعد دخول الوقت في هذه الامور هو الواجب وهو لا بد ان يستصحب ثوبه واستقباله وطهارته وملازمة الشيء واستصحابه فعل من المكلف فهذا هو الذي اجزأ عن الواجب وهذا أيضاً غير جيد بسبب ان تضيق الغرض في الثوب والقبلة ونفرضه قبل الوقت على تلك الهيئة بحيث لا يجد شيئاً بعد دخول الوقت حتى يحرم ولا نسلم ان دوام الثوب عليه فعل له ولا دوام الطهارة بدليل انه لو غفل عن كونه متطهراً ومستقبلاً ولا باساً وصلى صحت صلاته ومع الغفلة يمتنع الفعل لان من شرط الفعل الشعور ولا شعور فلا فعل وهذا التضيق يحسم مادة هذا الجواب * فان قلت فلم حثته بدوام لبس الثوب اذا حلف لا يلبس ثوباً وهو لا يلبسه أو لا يدخل داراً وهو فيها على أحد القولين مع انه ليس معه الا الاستصحاب فدل ذلك على أنه فعل واذا كان فعلها هناك كان فعلها هنا * قلت الايمان يكفي فيها شهادة للعرف كان فيها فعل أم لا فقد نحنته بغير فعله بل بفعل غيره كقوله ان قدم زيد أو طار الغراب أو بغير ذلك من الافعال أو بغير فعل البتة كقوله ان كان المستحيل مستحيلاً فامر أنه طالق طلقت عليه امرأته مع أن المستحيل لا فعل له فيه البتة بخلاف ما نحن فيه فانه باب تكليف واجب والتكليف لا بد فيه

الله صلى الله تعالى عليه وسلم من المبالغة في الحث على صلة الرحم والترغيب فيها اذ عليه تكون الرغبة في صلة الرحم بالنسبة لظاهر اللفظ فانا اذا قلنا لا بد ان وصلت رحمك زادك الله تعالى في عمرك عشرين سنة فانه يجحد من الوقوع لذلك ما لا يجحد من قولنا انه لا يزيدك الله تعالى بذلك يوماً واحداً بل يبارك لك في عمرك فقط وبالجملة فالقاعدة ان الله تعالى قدر

اما الاستثناء فلان اسمه) * قلت ما قاله في رد ذلك القول صحيح والله أعلم قال (وقال ثالث الموجود من الفعل بعد دخول الوقت في هذه الامور هو الواجب وهو لا بد ان يستصحب ثوبه واستقباله وطهارته وملازمة الشيء واستصحابه فعل من المكلف فهذا هو الذي اجزأ عن الواجب وهذا أيضاً غير جيد بسبب ان تضيق الغرض في الثوب والقبلة ونفرضه قبل الوقت على تلك الهيئة بحيث لا يجد شيئاً بعد دخول الوقت حتى يحرم ولا نسلم ان دوام الثوب عليه فعل له ولا دوام الطهارة بدليل انه لو غفل عن كونه متطهراً ومستقبلاً ولا باساً وصلى صحت صلاته ومع الغفلة يمتنع الفعل لان من شرط الفعل الشعور به ولا شعور فلا فعل وهذا التضيق يحسم مادة هذا الجواب) قلت على تسليم ان استدامة اللبس والطهارة والاستقبال ليس بفعل حسا لكنه في معنى الفعل حكماً واستدلاله بالغفلة لا دليل له فيه فان الغفلة انما تناقض الفعل الحسي الحقيقي لا الحكمي بدليل صحة الصلاة في حالة الغفلة قال (فان قلت فلم حثته بدوام لبس الثوب اذا حلف لا يلبس ثوباً وهو لا يلبسه أو لا يدخل داراً وهو فيها على أحد القولين مع أنه ليس معه الا الاستصحاب فدل ذلك على أنه فعل واذا كان فعلها هناك كان فعلها هنا قلنا يكفي فيها شهادة للعرف كان فيها فعل أم لا فقد نحنته بغير فعله بل بفعل غيره كقوله ان قدم زيد أو طار الغراب أو بغير ذلك من الافعال أو بغير فعل البتة كقوله ان كان المستحيل مستحيلاً فامر أنه طالق طلقت عليه امرأته مع أن المستحيل لا فعل له فيه البتة بخلاف ما نحن فيه فانه باب تكليف واجب والتكليف لا بد فيه

الخير والشر في الدنيا والآخرة وجعل لكل مقدور سبباً يرتب عليه ويرتبط به ومن جملة الاسباب الاسباب التي جرت عادة الله تعالى بهامان العلوم والجهالات فالجهل سبب عظيم في العالم فلما سدم من أمور الدنيا والآخرة وفوات المصالح والعلم سبب عظيم لتحصيل مصالح ودرء مفاسد في الدنيا والآخرة مثلاً الملك الذي دفع له أعداؤه السم فأكله فمات منه كيداً منهم لما قدر الله تعالى انه يموت به ربطه بسبب جهله بتناوله وقد رد ذلك السبب فلو قدر نجاته منه لقد راطاعه عليه فيسلم فيكون سبب سلامته علمه به فليس المقدر على تقدير العلم هو عين المقدر على تقدير الجهل بل ضده ألا ترى ان الرزق الحقير انما قدره الله تعالى لاهله على تقدير جهلهم بالكنوز وعمل الكيمياء وغير ذلك

من أسباب الرزق امام العلم بهذه الاسباب العظيمة الموجبة في مجرى العادة سعة الرزق فلان سلم ان الله تعالى قدر ضيق الرزق على هذا التقدير أعني تقدير العلم بنحو الكون وعمل الكيمياء أيضا كما نقول ما قدر الله دخول المؤمنين الجنة الاعلى تقدير الايمان ولا نسلم ان الله تعالى قدر لهم مع عدمه الجنة كيف وقد قال تعالى ويفر مادون ذلك لمن يشاء وما قدر للكفار النار الاعلى تقدير جهلهم بالله تعالى ولا نسلم ان الله تعالى قدرها لهم على تقدير علمهم به فظهر ان معنى قوله تعالى حكاية عن نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء انه صلى الله تعالى عليه وسلم لو قدر حصول العلم له بعواقب يوم أحد مثلا لكثرت عنده من الخير ما لم يكن عنده الآن وما مسه السوء أى المحنة (١٦٨) فيه وقتل حزة وغيره واندفع قول بعض الفقهاء انه عليه الصلاة

والسلام اذا علم الغيب والذي في الغيب هو الذي قدره الله تعالى له من الخير فكيف يستكثر من الخير على تقدير الاطلاع على الغيب بل لو قدر الاطلاع على الغيب لبقى على ما هو فيه من الخير * قلت والظاهر ان المراد بعلم عواقب يوم أحد الذي لم يحصل له صلى الله تعالى عليه وسلم العلم التفصيلي الا الاجالى لحصوله له صلى الله تعالى عليه وسلم كما يشهد له ما في حياة الحيوان للميرى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال قبل خروجه لقتال المشركين بأحداني رأيت في منامي بقرا نذبح فأولتها خيرا ورأيت في ذباب سفي نلما فأولتها هزيمة ورأيت اني أدخلت يدي في درع حصينة فأولتها المدينة فان رأيت ان تقيموا بالمدينة فافعلوا اهـ والرواد فتأمل و يوضح ذلك ما قاله

من الفعل فاندفع السؤال * والجواب الصحيح عندي أن هذه الامور الثلاثة الطهارة والستارة والاستقبال شروط فهي من باب خطاب الوضع وخطاب الوضع لا يشترط فيه فعل المكلف ولا علمه ولا ارادته فان دخل الوقت وهو غير متطهر ولا لابس ولا مستقبل توجه التكليف عليه بهذه الامور وتحصيلها فاجتمع فيها حينئذ خطاب الوضع وخطاب التكليف وان دخل الوقت وهو متطهر لابس مستقبل اندفع خطاب التكليف وبقى خطاب الوضع خاصة فاجزأه الصلاة لوجود شروطها وليس من شرط خطاب الوضع أن يجتمع معه خطاب التكليف ولا يحتاج الى شيء من تلك التعسفات بل نخرجه على قاعدة خطاب الوضع ولا يلزم منه مخالفة قاعدة البتة

من الفعل فاندفع السؤال * قلت لا يندفع ذلك السؤال بما دفعه به من جهة أن قوله فقد نخشاه بغير فعله وان كان صحيحا فانما كان ذلك لان الخالف علق بيمينه بفعل الغير أو بالمستحيل كما سئل اما اذا حلف وعلق بيمينه بفعل نفسه فلا يخلو أن يقع منه ابتداء ذلك للفعل أو يكون ملابسا له من قبل فان وقع منه ابتداء بعد اليمين حنث باتفاق وان كان ملابسا له في حين اليمين حنث على خلاف ووجه القول بالحنث أن الاستمرار على الفعل في حكم الفعل ابتداء ووجه القول الآخر أنه ليس كالفعل ابتداء والقول الاول اصح والله تعالى أعلم من جهة أن الخالف متمكن من ترك استمرار اللبس قال (والجواب الصحيح عندي أن هذه الامور الثلاثة شروط فهي من باب خطاب الوضع وخطاب الوضع لا يشترط فيه فعل المكلف ولا علمه ولا ارادته الى قوله فاجتمع فيها حينئذ خطاب الوضع وخطاب التكليف) قلت فاذا اجتمع فيها خطاب الوضع مع خطاب التكليف لزم اشتراط فعل المكلف وعلمه و ارادته قال (وان دخل الوقت وهو متطهر لابس مستقبل اندفع خطاب التكليف وبقى خطاب الوضع خاصة فاجزأه الصلاة لوجود شروطها وليس من شرط خطاب الوضع أن يجتمع معه خطاب التكليف) قلت مسلم انه ليس من شرط خطاب الوضع اجتماعه مع خطاب التكليف ولكن الكلام انما وقع في أمور اجتمع فيها الخطابان معا وقوله انه اذا دخل الوقت وهو مستصحب لتلك الامور ليس الكلام المفروض في دخول الوقت وهو على تلك الحال واتما الكلام فيما اذا تواضع قبل الوقت هل أوقع واجبا أم لا وهل تلزمه نية الوجوب أم لا وفي ذلك الوقت لا يرتفع خطاب التكليف فلا بد من شرط خطاب التكليف قال (ولا يحتاج الى شيء من تلك التعسفات بل نخرجه على قاعدة خطاب الوضع ولا يلزم منه مخالفة قاعدة البتة) قلت قد تبين انه لا يصح تخريجه على قاعدة خطاب الوضع لاجتماع الخطابين في

الشيخ أجد رضا خان البر يولي في كتابه الدولة المسكية بالمادة القبيية مما حاصله ان العلم بالغيب غاية على أربعة أقسام * الاول العلم المطلق التفصيلي المشار اليه بقوله تعالى وكان الله بكل شيء عليما وهذا مختص بالله تعالى * والثلاثة الباقية أعني العلم المطلق الاجالى ومطلق العلم الاجالى والتفصيلي بغير مختصات به تعالى * أما المطلق الاجالى فخصوله للعباد بديهي عقلا و ضروري دينا فاننا آمننا ان الله تعالى بكل شيء عليم ولا حظنا بقولنا كل شيء جميع معلومات الله سبحانه وتعالى فعلمناها جميعا علمنا اجاليا * ومعلوم ان نبوت العلم المطلق الاجالى ثبوت مطلق العلم الاجالى بل وكذلك التفصيلي منه فاننا آمننا بالقيامة وبالجنة والنار والله تعالى وبالمهات السبع من صفاته عز وجل وكل ذلك غيب وقد علمنا كلا بحججه ممتازا عن غيره فوجب حصول مطلق العلم التفصيلي بالغيوب

لكل مؤمن فضلا عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام فالعلم الذي يختص به تعالى ليس الالهام الذاتي والعلم المطلق للتصديق المحيط بجميع المعلومات الالهية بالاستغراق الحقيقي فهما المرادان في آيات النبي والعلم الذي يصح اثباته للعباد هو العلم العطائي **س** واما كان العلم المطلق الاجالي أو مطلق العلم التفصيلي والتمدح انما يقع بمناقضه والمراد في آيات الاثبات قال تعالى وعلمناه من لدنا علما وقال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما الى غير ذلك من آيات كثيرة اه المراد فانظره ان شئت **ح** القاعدة الثانية **﴿** قال بعضهم حديث أن النبي عليه الصلاة والسلام لما قال له رجل يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي قال أمك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أبوك روى ثلاثا وروى مرتين فعلى رواية مرتين يكون (١٦٩) لها ثلثا البر وعلى رواية ثلاثة يكون لها ثلاثة أرباعه اه وهو

باطل اذ الواجب بناء على اختلاف مقادير الانصباء المضمومة اليها كما هو مقتضى العطف بتم ان يكون للام على راية مرتين أقل من ثلثي البر بكثير كما يجب نقصان الاب عن الثلث وان يكون لها على راية ثلاثة أقل من ثلاثة أرباعه بكثير كما يجب نقصان الاب عن الربع وذلك ان قول السائل في المرة الاولى من أحق الناس سؤال عن أعلى الرتب فلما أوجب عنها عرف انها الرتبة العالية وقوله في المرة الثانية ثم من بصيغة ثم الدالة على تراخي رتبة الفريق الثاني عن الفريق الاول في البر فقال له صاحب الشرع أمك فلا يكون هذا الجواب مطابقا حتى تكون هذه المرتبة الثانية أخفض رتبة من الاولى وكذلك

غايته ان يلزم منه أن يجب الوضوء في حالة دون حالة وهذا المنكر فيه فان شأن الشريعة تخصيص الوجوب ببعض الحالات وبعض الازمنة وبعض الاشخاص وهذا هو الاصل لانه مخلف للاصل وانما صعب على طالب العلم هذا من جهة انه يسمع طول عمره ان الطهارة واجبة في الصلاة مطلقا ولم يسمع في ذلك تفصيلا فصعب عليه التفصيل وكم من تفصيل قد سمكت عنه الدهر الطويل وأجراه الله تعالى على قلب من شاء من عباده في جميع العلوم العقلية والنقلية ومن اشتغل بالعلوم وكثر تحصيله لها اطالع على شيء كثير من ذلك فهذا هو تحرير هذا الموضوع عندي وهو من المشكلات التي يقبل تحريرها والجواب عنها من الفضلاء

ح الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية **﴿** أما المواقيت الزمانية فهي ثلاثة أشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة وقيل عشر من ذي الحجة وأصلها قوله تعالى الحج أشهر معلومات فقوله أشهر صيغة جمع منكر وأقله ثلاثة أو يقال ان الحج ينقض بالفراغ من الربيع فيكنى عشر من ذي الحجة تخصيصا للصيغة بالواقع وهذا هو مدرك الخلاف وأما ميقات المكان فهو ما في الحديث الصحيح عن رسول الله **ﷺ** انه وقت لاهل المدينة ذاك الحليفة تلك الامور قال (غايته ان يلزم منه أن يجب الوضوء في حالة دون حالة وهذا لا منكر فيه فان شأن الشريعة تخصيص الوجوب ببعض الحالات وبعض الازمنة وبعض الاشخاص وهذا هو الاصل لانه مخالف للاصل) قلت ما قاله مسلم لكن يلزم منه ان الوضوء ليس بواجب الا في الوقت وفيما قبل الوقت عند فعله خاصة فلم ينتج كلامه مقصوده بوجه **﴿** قال (وإنما صعب على طالب العلم هذا من جهة انه يسمع طول عمره ان الطهارة واجبة في الصلاة مطلقا ولم يسمع في ذلك تفصيلا فصعب عليه التفصيل وكم من تفصيل قد سمكت عنه الدهر الطويل واجراه الله تعالى على قلب من شاء من عباده في جميع العلوم العقلية والنقلية ومن اشتغل بالعلوم وكثر تحصيله لها اطالع على شيء كثير من ذلك فهذا هو تحرير هذا الموضوع عندي وهو من المشكلات التي يقبل تحريرها والجواب عنها من الفضلاء) **﴿** قلت ما قاله في ذلك كله صحيح غير انه لا ينتج له مقصوده أولا يلزم أن يكون التفصيل على الوجه الذي ذكره من تلك التفصيلات والله أعلم قال (الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية الى انتهى قوله

(٢٢ - الفرق - ل) الاجوبة التي بعدها تلك الرتب المحاب بها ف كما يجب نقصان الرتبة الثانية عن الاولى كذلك يجب نقصان الرتبة الثالثة عن الثانية والرابعة عن الثالثة عملا ثم الدالة على التراخي والنقصان فيكون نصيب الاب أقل من الثلث بمقدارين على رواية الام مرتين وثلثا بمقادير على رواية الثلاث ففاوت الرتب متحقق جزئا الا ان ضبط مقداره لم يتيسر حتى الآن فان يتسلك ضبطه فاضبطه وعطف الام بتم في المرتبة الثالثة والثانية على الام نفسها في المرتبة التي قبلها وان خالف في الظاهر القاعدة العربية ان الشيء لا يعطف على نفسه الا ان الام بقيد الرتبة الذي يعطوفه على نفسها بقيد الرتبة العليا والشيء الواحد مع غيره غير في نفسه فالعطف هنا على حد العطف في قولك زيد ابن واخ وقفيه وتاجر وغير ذلك

الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات **قسم مالك رحمه الله تعالى التصرفات ثلاثة أقسام** * أحدها معاوضة صرفه يقصد بها تنمية المال فاقتضت حكمة الشرع ان يجتنب فيها من الغرر والجهالة ما اذا فات المبيع به ضاع المال المبذول في مقابلته الامادعت للضرورة اليه عادة وذلك ان الغرر والجهالة كما يؤخذ مما مر ثلاثة أقسام * أحدها ما لا يحصل معه العقود عليه أصلا * والثاني ما يحصل معه ذلك دينا ونورا * والثالث ما يحصل معه غالب العقود عليه فيجتنب الاولان ويعتقر الثالث وقسم أبو الوليد الغرر الى ثلاثة أقسام كثير وقليل ووسط وجعل الكثير عبارة عن القسمين الاولين في هذا التقسيم فقال في بداية المجتهد (١٧٥) الفقهاء متفقون على ان الغرر الكثير في المبيعات لا يجوز وان القليل يجوز

ويختلفون في أشياء من أنواع الغرر مثل ما اذا قال له أبيعك أحد هذين الثوبين أو العبدين من صنف واحد وقدر لهما أحدهما أيهما اختار وافتراق قبل الخيار فلتردها بين الغرر القليل والكثير بعضهم كآبي حنيفة والشافعي في خصوص المسئلة المذكورة يلحقها بالغرر الكثير فيمنع صحة البيع المذكور لانهما افتراق على بيع غير معلوم أو بعضهم كمالك في خصوص المسئلة المذكورة أيضا يلحقها بالغرر القليل فيجيز البيع المذكور لانه يجيز الخيار بعد عقد المبيع في الاصناف المستوية لقله الغرر عنده في ذلك فاذا قلنا بالجواز على مذهب مالك فقبض الثوبين المشتري على ان يختار فهلك أحدهما أو أصابه عيب مما يصيبه فقليل تكون

ولا هل الشام الجحفة ولا هل نجد قرن المنازل ولا هل اليمن يعلم وقال هن لمن ولن أتى عليهن من غير أهلهن من أراد الحج أو العمرة زاد مسلم ولا هل العراق ذات عرق فقال مالك رحمه الله يجوز الاحرام بالحج قبل المكنى والزمانى غيرانه في الزمانى بكرة قبله وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز قبل الزمانى فيحتاج الفريقان الى الفرق بين القاعدتين اما باعتبار الكراهة وعدمها واما باعتبار المنع وعدمه والفرق من وجوه لفظية ومعنوية * الفرق الاول من قبل اللفظ وذلك ان القاعدة العربية ان المبتدأ يجب انحصاره في الخبر والخبر لا يلزم انحصاره في المبتدأ كقوله عليه السلام تحررهما التكبير وتحليلها التسليم والشفعة فيما ينقسم فالتحرر ينحصر في التكبير من غير عكس والتحليل ينحصر في التسليم من غير عكس والشفعة منحصرة فيما ينقسم من غير عكس وعلى هذه القاعدة يكون زمان الحج منحصر في الاشهر لانه المبتدأ فلا يوجد في غيرها واما الميقات المكنى فيجعل محصورا مبتدأ المحصور افيه لقوله عليه السلام هن لمن ولن أتى عليهن أي المواقيت لاحرام أهل هذه الجهات بدليل قوله ولن أتى عليهن فالضمير الاول للمواقيت فهو المبتدأ فيكون هو المحصور والمحصور لا يجب أن يكون محصورا فيه بخلاف الميقات الزمانى محصور فيه فلا يوجد الاحرام بدون وفي المكنى محصور فامكن أن يوجد الاحرام بدون فهذا فرق جليل من حيث اللفظ فاعتبره الشافعي رحمه الله في المشروعية فلا يوجد الاحرام مشروعا قبل الزمانى واعتبره مالك في الكمال فلا يوجد قبل الزمانى كاملا بل ناقص الفضيلة * الفرق الثاني أن الاحرام قبل الزمانى يفضى الى طول زمان الحج وهو ممنوع من النساء وغيرهن فر بما أدى ذلك الى افساد الحج فان من أحرم قبل شوال لا يمكنه الاحلال حتى

فيحتاج الفريقان الى الفرق بين القاعدتين اما باعتبار الكراهة وعدمها واما باعتبار المنع وعدمه قلت ما قاله في ذلك صحيح ظاهر غير قوله ان مالكا يكره الاحرام قبل الزمانى دون المكنى فان المعروف من المذهب الكراهة فيها مما عافى لا يحتاج الى الفرق الاعلى مذهب الشافعي قال (والفرق من وجوه لفظية ومعنوية الفرق الاول من قبل اللفظ وذلك ان القاعدة العربية ان المبتدأ يجب انحصاره في الخبر والخبر لا يلزم انحصاره في المبتدأ الى آخر قوله في هذا الفرق) قلت القاعدة العربية التي ادعاها من انحصار المبتدأ في الخبر تختلف فيها والاصح عدم صحتها وان ذلك من باب المفهوم لامن باب المنطوق فيجوز فيه الخلاف الذي في المفهوم وما رأى الامامين مالك والشافعي بذنا عليها والله أعلم قال (الفرق الثاني أن الاحرام قبل الزمانى يفضى الى الطول الى آخر مقاله في هذا الفرق) * قلت كان يمكن أن يكون ما ذكره فرقا

المصيبة بينهما وقيل بل يضمه كله المشتري الا ان تقوم البينة على هلاكه وقيل يضم في ما يغلب عليه تنقضي

كاشيب ولا يضم في ما لا يغلب عليه كالعبد وما أخذ الباقي فقليل يلزم وقيل لا يلزم اه وقال قبل والغرر يوجد في المبيعات من جهة الجهل والجهل على أوجه الوجه الاول الجهل بتعيين العقود عليه أو العقد والوجه الثاني الجهل بوصف الثمن والثمنون المبيع أو بقدره أو بأجله ان كان هنالك أجل والوجه الثالث الجهل بوجوده أو تعذر القدرة عليه وهذا راجع الى تعذر التسليم والوجه الرابع الجهل بسلامته أعنى بقاءه اه المراد بتغيير قلت ولا شك ان الجهل من حيث هو اما كثيرا لا يتقرر واما قليلا لا يتقرر واما تعدد بينهما فيجوز الخلاف في اغتفاره وعدمه * القسم الثاني ما هو احسان صرف لا يقصد به تنمية المال كالصدقة والهبة والابراء فاقتضت حكمة الشرع وحنثه على

الاحسان التوسعة فيه بكل طريق بالمعلوم والمجهول فان ذلك أيسر لكثرة وقوعه قطاعا في المنع من ذلك وسيلة الى تقليده مع انه اذا ذهب له عبده الآبق ولم يجده لاضرر عليه لانه لم يبدل شيئا وألحق مالك بهذا القسم الخلع نظرا لسكون العصمة واطلاقها ليس من باب ما يقصد بالمعاوضة بل شأن الطلاق ان يكون بغير شيء كالهبة * القسم الثالث ما لم يكن معاوضة صرفة ولا احسانا صرفا كالنكاح فهو من جهة ان المال فيه ليس مقصودا وانما المقصود منه المودة والالفة والسكون يقتضى ان يجوز فيه الجهالة والغرر مطلقا ومن جهة ان صاحب الشرع اشترط في المال بقوله تعالى أن يتفقوا بأموالكم يقتضى امتناع الجهالة والغرر فيه فلو وجود الشبهين فيه توسط مالك فجوز فيه الغرر القليل نحو عبد من غير تعيين وشورة بيت لانه يرجع فيه للوسط (١٧١) المتعارف ولم يجز فيه الغرر الكثير

نحو العبد الآبق والبعير الشار دلالة لاضابط له وعم الشافعي المنع من الجهالة في جميع التصرفات ولو كانت احسانا صرفا كالهبة والصدقة والابراء والخلع والصلح الا ان الاحاديث الصحيحة في نهيها عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر وعن بيع المجهول لما لم يرد فيها ما يعم هذه الاقسام حتى تقول يلزم من مذهب مالك مخالفة نصوص صاحب الشرع بخلاف مذهب الشافعي بل انما وردت في البيع ونحوه كان ما ذهب اليه مالك رحمه الله تعالى فقها جسيلا بخلاف ما ذهب اليه الشافعي * قلت والظاهر ان المراد بالغرر القليل المغتفر في النكاح هو ما لا يفتقر في نحو البيع وهو ما يحصل معه العقود عليه دنيا نورا لا ما يفتقر فيه أيضا وهو ما يحصل معه

تتقضى أيام الرمي وأما المواقيت المكانية فلا يلزم من الاحرام قبلها طول الحج فلا يكون ذلك وسيلة الى افساده * الفرق الثالث ان الميقات المكاني ثبت لاحرام بعده فيثبت قبله تسوية بين الطرفين والميقات الزماني لا يثبت لاحرام بعده باصل الشريعة بل لضرورة فلا يثبت قبله تسوية بين الطرفين وهذا فرق بينهما بأن سويتنا بينهما وهو من الفروق الغريبة.

الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقتضى به على الالفاظ

ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقتضى به على الالفاظ ولا يخصصها *

وذلك ان العرف القولي أن تكون عادة أهل العرف يستعملون اللفظ في معنى معين ولم يكن ذلك لغة وذلك قسمان أحدهما في المفردات نحو الدابة للحمار والغائط للنحو والراوية للزادة ونحو ذلك وثانيهما في المركبات وهو أدقها على الفهم وأبعدها من التفتن وضابطها أن يكون شأن الوضع العرفي تركيب لفظ مع لفظ يشتهر في العرف تركيبه مع غيره وله مثل أحدها نحو قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وكفوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فإن التحريم والتحليل انما يحسن اضافتهما لغة للافعال دون الاعيان فذات الميتة لا يمكن العرف أن يقول هي حرام بما هي ذات بل فعل يتعلق بها وهو المناسب لها كالا لكل للميتة والدم ولحم الخنزير والشرب للخمر والاستمتاع للامهات ومن ذكر معهن ومن هذا الباب قوله عليه السلام الاوان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا والاعراض والاموال لا تحرم بل أفعال تضاف اليها فيكون التقدير الاوان سفك دماءكم وأكل أموالكم وثلب أعراضكم عليكم حرام وعلى هذا المنوال جميع ما يرد من الاحكام كان أصله أن يضاف الى الافعال ويركب معها فاذا ركب مع الذوات في العرف وما

في مذهب الشافعي لولائه يقول في القديم ان احرام المحرم من بلده أفضل استدلالا بقوله ^{صلى الله عليه وسلم} من تمام الحج والعمرة أن تحرم بهما من ديرة أهلك وقال في الجديد بكرة الاحرام قبل الميقات وتأوله أهل مذهبه وعلى تقدير عدم تأويله لاحاجة الى الفرق الا فيما بين الكراهة والمنع ان لم تحمل الكراهة عليه قال (الفرق الثالث ان الميقات المكاني ثبت لاحرام بعده فيثبت قبله تسوية بين الطرفين الخ) قلت هذا الفرق ضعيف جدا وقد تبين ان مالك لا يحتاج الى فرق والشافعي كذلك والله أعلم قال (الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقتضى به على الالفاظ ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقتضى به على الالفاظ ولا يخصصها الى قوله

غالب العقود عليه فافهم والله أعلم الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة بثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك * اعلم ان المشترك في النهي نظير المشترك في النفي فكما يلزم من نفي المشترك نفي جميع أفراده لقول أر باب المعقول يلزم من نفي الاعم نفي الاخص كذلك يلزم من النهي عن المشترك ان لا يدخل فرد من أفراد الوجود البتة لأنه لو دخل فرد لدخل هو في ضمنه فان معنى النهي الامر باعدام هذه الحقيقة وان لا تدخل في الوجود البتة وان الامر باجراء حكم في المشترك نظير بثبوت الحكم فيه فكما ان الأمر امر بعتق رقبة أو اخراج شاة من أربعين يقتضى عتق شخص منهم واخراج شاة مبهمة من الأربعين وان كانت ضرورة فعل المكلف لما أمر به تعيينه اذا لا يمكن الامر بنفس الحقيقة الكلية الاعلى سبيل تكليف ما لا يطاق وكيف يسوغ ذلك ومن ضرورة الحقيقة

الكلمة ان لا وجود لها في غير الاذهان عند محققى المثبتين لها كذلك قولك انسان في الدار يعني في صدقة فرد واحد منهم فيه لانه معنى كان ذلك الفرد فيه كان مطلق الانسان فيه وه تطلق الحيوان وجميع أجناسه وفصوله تحصل مطلقا فيه فالمشترك في النهى عبارة عن الماهية المطلقة والماهية بشرط لاشئ والعام المعرف عند الاصوليين باللفظ الدال على الماهية المتحققة في جميع الافراد من حيث تحققها في جميعها والكلى المعرف عند ارباب المعقول بما لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه كالرقبة بالنسبة الى أفراد الرقاب والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات والانسان بالنسبة الى أشخاصه وكذلك النكرة في نحو قولهم ثمرة خير من جرادة وهو القليل في استعمال النكرة والمشارك في ثبوت الحكم عبارة (١٧٢) عن مطلق الماهية والماهية لا بشرط شئ ومطلق المعرف عند الاصوليين بالواحد

المبهم كالنكرة في نحو قول القائل اشترتو باير يدفردا مبهما من الاشخاص التي فيها حقيقة الثوب وهو الاستعمال الكثير في النكرة فالفرق بينهما هو عين الفرق المشار بين الماهية المطلقة ومطلق الماهية وعين ما فرق به الاصوليون بين العام والمطلق قال العلامة الانبائي على بيان الصبان فعموم العام شمول بخلاف عموم المطلق نحو رجل وأسدر انسان فانه بدلى حتى اذا دخلت عليه أداة النفي أو الالاستغراقية صار عاما فليس ماصدق المطلق والعام واحدا كما توهم بل ماصدق الاول ألفاظ عمومها بدلى وما صدق الثاني ألفاظ عمومها شمولي قال الزركشي في البحر المحيط في مسحت العام العموم يقع على مسمى عموم الشمول وهو المقصود هنا وعلى عموم الصلاحية

يقي يستعمل في العرف الامع الذوات فصار هذا التركيب الخاص وهو تركيب الحكم مع الذوات موضوعا في العرف للتعبير به عن تحريم الافعال المضافة لتلك الذوات وليس كل الافعال بل فعل خاص مناسب لتلك الذوات كما تقدم تفصيله وتخصيله * وتأتيها أفعال ليست باحكام كقولهم في العرف أكلت رأسا وأكل رأسا فلا يكادون ينطقون بلفظ الاكل كيفما كان وتصرف الامع رؤوس الانعام دون جميع الرؤوس بخلاف رأيت وما تصرف منه يركبونه مع رؤوس الانعام وغيرها فاذا قالوا رأيت رأسا احتمل ذلك جميع الرؤوس بخلاف لفظ الاكل ومن هذا الباب قتل زيد يدعمر اهو في اللغة موضوع لاذهاب الحياة ثم هو اليوم في اقليم مصر موضوع للضرب خاصة فيقولون قتله الامير بالمقارع قتل جيدا ولا يريدون الاضربه فهو من باب المتقولات العرفية والواضع العرفية هي الطارئة على اللغة وأمكن في هذا المثال أن يقال انه ليس من هذا الباب بل المجاز ههنا في مفرد لامركب وهو لفظ قتل صار وحده مجازا في ضرب وأما التركيب فهو على موضوعه اللغوي وهذا هو الصحيح في هذا المثال ومن هذا الباب قولهم فلان يعصر الخمر مع ان الخمر لا تعصر بل صار هذا التركيب موضوعا لعصر العنب ومقتضى اللغة أن لا يصح هذا الكلام الا بمضاف محذوف تقديره فلان يعصر عنب الخمر لكن أهل العرف لا يقصدون هذا المضاف بل يعبرون بهذا المركب عن عصر العنب كما يعبرون بتحريم الميتة عن تحريم أكلها فهذا مجاز في التركيب بالنسبة الى اللغة حقيقة عرقية منقولة للمعنى الخاص ومن هذا الباب قول أهل العرف قتل فلان قتيلا وطحن دقيقا وهذا كلام صحيح في العرف وفي اللغة لا يصح لان القتل لا يقتل وإنما يقتل الحي والدقيق لا يطحن وإنما يطحن القمح فعلى رأى أهل اللغة يصح بمضاف محذوف تقديره طحن قمح دقيق كما قررناه في عنب خمر وقتل جسد قتيلا ويريدون بالجسد الجسد الحي وأما أهل العرف فلا يعرجون على هذه المضافات ولا تخطر ببالهم بل صار هذا اللفظ المركب مودعا عندهم لقتل الحي وطحن القمح وعلى هذا المنوال فاعتبر الحقائق العرفية في المفردات والمركبات واعتبر اللفظ هل اتقل في العرف أم لا مفردا أو مركبا وبذلك يعرف المجاز في التركيب والافراد فكل لفظ مفردا تنقل في العرف لغير مسماه وصار يفهم منه غير مسماه بغير قرينة بالنسبة الى الجار باقليم مصر فهو مجاز مفردا ومنقول عر في المفردات وكل لفظ كان شأنه أن يركب مع لفظ فصار يركب مع غيره ولوربك أو لا لكان منكرا وهو الآن غير منكرف فهو منقول عر في المركبات ومجاز في المركبات ويكون المجاز فيه وقع في التركيب دون الافراد وقد يجتمع

المجاز

ويقال له عموم البدل وهو في المطلق وتسميته عاما باعتبار ان موارده غير منحصرة لانه في نفسه عام اه يعني ان تسميته عاما باعتبار ان أفراده التي يستعمل في كل فرد منها على البدل غير منحصرة والافه وليس من العام اذا اعتبر في العام كما يعلم من تعريفه العموم الشئ ولي بحيث يتناول اللفظ جميع الافراد فوقع وهذا غير متحقق في المطلق وقد صرح غيره بأن الشمولي هو معنى العموم فتدبه اه بلفظه في هنا قال قبل هذا مسأرة لغيره والتحقيق ان دلالة العام كعبيدي على كل فرد من أفرادها من حيث كونه فردا أى كدلالة نحو عبيدي على ثلاثة غير معينين تضمينية اذ المقصود بالافراد الابعاض فكل فرد منها جزء يدل عليه اللفظ في حال الحكم عليه من حيث انه جزء اه لكنه تعقبه بقوله مع كون المقصود الحكم على كل فرد لاعلى المجموع كما حققناه فيما علقناه

على شرح جمع الجوامع اه يعنى ومنتضى كون المقصود الحكم على كل فران تكون دلالة لفظ العام كى بيدي على الفرد كثلاثة غير معينين فى حال الحكم عليه من حيث تحقق الحقيقة فى مطابقتة وعلى واحد غير معين تضمنية واما على ثلاثة معينين أو واحد معين فخارجة عن أنواع الدلالة اللفظية الوضعية مالم تلاحظ علاقة وقرينة والا كان مجاز الحقيقة اتفاقا ولا تكون دلالة لفظ العام على فردة المذكور فى حال الحكم عليه من حيث أنه جزء تضمنية كما قيل اذا اذا كان المقصود الحكم على المجموع وليس كذلك * قلت وعليه فالفرق بين العام يدل على فردة غير المعين مطابقة والمطلق يدل على الفرد المبهم مطابقة أيضا هو ان العام يدل على فردة المذكور مطابقة من حيث تحقق الموضوع له الذى هو الحقيقة الكلية فيه لامن حيث انه (١٧٣) نفس الموضوع له والمطلق يدل على

الفرد المبهم مطابقة من حيث أنه نفس الموضوع له لامن حيث تحقق الموضوع له فيه فافهم ثم اعلم ان القائل لغلامه اذا قال أزرمتك النهى أو التنى واقع فى الداران أراد بالالف واللام فى النهى والتنى العهد فى الشخص أى فى نهى معين ونفى معين لزم ان يكون المشترك المنهى عنه أو المنفى عنه وهو المدلول التزاما معينا وان أراد بها فهما العهد فى الجنس أى فى نهى غير معين وفى نفى غير معين فلا بد ان يكون المدلول الالتزامى وهو المشترك المنهى عنه أو المنفى عنه كذلك أى غير معين لانه ان لم يكن كذلك كان معينا واذا كان معينا لزم مثل ذلك فى المتعلق به وهو النهى أو التنى وقد فرض غير معين وان أراد بها فهما العموم فلا بد من

المجاز فى التركيب والافراد فهى ثلاثة أقسام مجاز مفرد فقط كالاسد للرجل الشجاع ومجاز مركب فقط نحو قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال استعمل فى السؤال ولفظ القرية استعمل فى القرية ولكن تركيب السؤال مع القرية مجاز فى التركيب لان شأنه أن يركب مع أهلها وهذا مجاز فى التركيب ولم يصل الى حد النقل بخلاف يعصر الحجر ويطحن الدقيق فانهما وصلا الى حد النقل العرفى ومثال اجتماعهما معا قولك أر وانى الخبز وأشبعنى الماء فانك تستعمل ار وانى فى الشبع والشبع ارانى فيقع المجاز فى الافراد وتجعل فاعل أر وى الخبز وهو خلاف أصل اللغة وفاعل الشبع الماء وهو خلاف أصل اللغة فهذان المثالان جمعان بين المجاز فى الافراد والتركيب دون النقل العرفى اذا ظهر لك ان العرف كما ينقل اهل اللفظ المفرد فينقلون ايضا اللفظ المركب فمثل هذا النقل العرفى يقدم على موضوع اللغة لانه ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ فهذا هو معنى قولنا ان الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية واما العرف الفعلى فعنا ان يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال اهل العرف لبعض انواع ذلك المسمى دون بقية انواعه مثاله ان لفظ الثوب صادق لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر وأهل العرف انما يستعملون من الثياب الثلاثة الاول دون الاخيرين فهذا عرف فعلى وكذلك لفظ الخبز يصدق لغة على خبز القول والحص والبر وغير ذلك غير ان أهل العرف انما يستعملون الاخير فى أغذيتهم دون الاولين ففوق الفعل فى نوع دون نوع لا يدخل بوضع اللفظ للجنس كله فان ترك مسمى لفظ لم يباشر لا يدخل بوضع اللفظ له فان لم يباشر الياقوت ولم يدخل ذلك بوضع لفظ الياقوت له نعم لو كثر استعمال الياقوت فى نوع آخر من الاحجار حتى صار لا يفهم الا ذلك الحجر دون الياقوت لأخل ذلك بوضع لفظ الياقوت للياقوت وكان ذلك نسخا للفظ الياقوت عن سماه الاول فهذا المثال يوضح لك أن ترك مباشرة المسميات لا يدخل بالوضع وغلبة استعمال لفظ المسمى فى غيره يدخل فهذا هو تحريك العرف القولى وتحريك العرف الفعلى وتحريك العرف القولى يؤثر فى اللفظ اللغوى تخصيصا وتقييدا وابطالا وان العرف الفعلى لا يؤثر فى اللفظ اللغوى تخصيصا ولا تقييدا ولا

فهذا هو معنى قولنا ان الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية * قلت جميع ما قاله فى ذلك ظاهر قال (واما العرف الفعلى فعنا ان يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال اهل العرف لبعض انواع ذلك المسمى دون بقية انواعه مثاله ان لفظ الثوب صادق لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر واهل العرف انما يستعملون من الثياب الثلاثة الاول دون الاخيرين فهذا عرف فعلى الى قوله

العموم فى المتعلق ولا فرق بين مدلول المشترط مطابقة فى النهى والتنى ومتلوه التزاما فهما وكذلك اذا حلف بالطلاق وحث بان قال على الطلاق والطلاق يلزمى أو ما أشبه ذلك وله أربع وجات فاذا جعلت الالف واللام فى الطلاق بحسب اللغة للعهد فى الجنس كان الطلاق مطلقا فى أفرادة مطابقة فيلزم ان يكون مطلقا فى الزوجات التزاما أو للعموم كان الطلاق عاميا فى أفرادة مطابقة فيلزم ان يكون عاميا فى الزوجات وفى أنواع الطلاق من الثلاث وغيرها التزاما لانه لا عموم فى أفراد الطلاق بحسب عرف الفقهاء والناس ولم أعلم أحدا أزم به غير طلاقة اذالم تكن له نية ولا شك هل طلق واحدة أو ثلاثا فكان ينبغى ان لا يعمن الطلاق اذالم يكن له نية بل يخبر فى التعيين أو يقرع بينهما للتلازم الترجيح من غير مرجح لان بعضهم ليس أولى من البعض الآخر الا ان مالكا والشافعى وجاعة من العاصم قالوا بعموم الطلاق فيهن احتياطا

لزوج ووصونها طاعن موافقة الزنا فان الطلاق قد ثبت بقوله على الطلاق أو ما شبه ذلك و وقع الشك والاحتمال في عمومه لمحله أو خصوصه
 فعمل على العموم فيها احتياطاً كما فيما اذا طلق وشك هل واحدة أو ثلاثاً يحمل على الثلاث بخلاف ما اذا شك في أصل الطلاق فإنه لا يلزمه
 شيء استعمل بالأصل العصمة كما سمر ولا يلزم الشافعية ان يخبر به اذا قال يلزمي الطلاق وان خيره في احد اكن طالق لان التخيير في قوله
 احدا كمن طالق بين لتعليقه الطلاق بواحدة اما حيث لم يعلق الطلاق بواحدة فليس التخيير بالبين فان نوى بالطلاق بعضهن ذاهل عن
 البعض الآخر لم يلزمه الطلاق الا في البعض الذي نواه به وحده كما انه لا يلزمه الحنث فيما عدا ما نواه اذا أتى بصيغة عموم نحو لا نيس نو بالان
 النية أول معتبر في الخالف كما سيأتي (١٧٤) بيانه هذا هو التحقيق فاحفظه ﴿ وصل ﴾ في تحقيق فقه هذا

الفرق بأربع مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ قوله تعالى فتحرر برقبة من قبل ان يتماسا ثبت الوجوب في رقبة واحدة غير معينة فلا يعم بل تكفي رقبة واحدة بالنص وبذلك وقع الاجماع تبعاً للنص

﴿ المسئلة الثانية ﴾ لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير لان تعليق الحكم بالاعم يلزم منه تعليقه بالاخص من غير عكس

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اذا قال لفسائه احدا كمن طالق حرم من عليه كلهن بالطلاق عند مالك رحمه الله تعالى وان كان أحد الامور عبارة عن واحد غير معين منها فلا يقتضى العموم والكلام عند عدم النية فيلزم عليه ثبوت الحكم بغير مقتضى وهو خلاف الاجماع نظراً

ابطالاً لعدم معارضة الفعل وعدمه لوضع اللغة ومعارضة غلبة استعمال اللفظ في العرف للوضع اللغوي وقد حكى جماعة من العلماء الاجماع في ان العرف للفعل لا يؤثر بخلاف العرف القولي ورأيت المازري في شرح البرهان حاول الاجماع في ذلك ونقل عن بعض الناس انه نقل خلافاً في ذلك ونقل مثلاً عنه وفي ذلك نظر وقد نقلتها في شرح المحصول و بينت معناها وانه ليس خلافاً في اعتبار العرف للفعل بل لذلك ، معنى آخر وانما ظهر حصول الاجماع فيه ولم أر احد اجزم بحصول الخلاف فيه بل رأى كلاماً بالبعض الناس اوجب شكاً وتردداً وهو محتمل للتأويل فلا تناقض بين نقل الاجماع في المسئلة وبين هذه المثل المشار اليها وانا اوضح هذا الفرق بينهما بذكر أربع مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ اذا فرضا ملكاً اعجمياً يتكلم بالعجمية وهو يعرف اللغة العربية غير انه لا يتكلم بها الثقلم عليه فحالف لا يلبس ثوباً ولا ياكل خبزاً وكان حلقه بهذه الالفاظ العربية التي لم تجر عادة باستعمالها وعادته في غذاها لا ياكل الا خبز الشعير ولا يلبس الا ثياب القطن فانا نحن ثوباً لبسه وباى خبزاً كاه سواء كان من معتاده في فعله أم لا وهذا اذا لم تجر له عادة باستعمال اللغة العربية لانه لو كانت عاده استعمال اللغة العربية لكان طولاً يامه يقول اكلت خبزاً او اتوني بخبز وعجلوا بالخبز والخبز على المائدة قليل ونحو ذلك ولا يريد في هذا النطق كاه الا خبز الشعير الذي جرت عاده به فيصير له في لفظ الخبز عرف قولي ناسخ للغة فلانحنه بغير خبز

فلاتناقض بين نقل الاجماع في المسئلة وبين هذه المثل المشار اليها ﴿ قلت ما قاله من أن العرف الفعلي لا يؤثر في وضع اللفظ للجنس كاه صحيح غير ان ما أراد بناءه على ذلك من أن من حلف لا يلبس ثوباً وعادته لبس ثوب الكتان دون غيره بحيث يحث بلبس غير الكتان ليس بمسلم له على ما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى قال (وانا اوضح هذا الفرق بينهما بذكر أربع مسائل المسئلة الاولى اذا فرضا ملكاً اعجمياً يتكلم بالعجمية وهو يعرف اللغة العربية غير انه لا يتكلم بها الثقلم عليه فحالف لا يلبس ثوباً ولا ياكل كل خبزاً وكان حلقه بهذه الالفاظ العربية التي لم تجر عادة باستعمالها وعادته في غذاها لا ياكل الا خبز الشعير ولا يلبس الا ثياب القطن فانا نحن ثوباً لبسه وباى خبزاً كاه سواء كان من معتاده في فعله اولا الى آخر المسئلة) قلت لانسلم له تخينه بل لقائل ان يقول اقتضاه على اكل خبز الشعير ولبس ثياب القطن مقيداً لمطلق لفظه ويكون ذلك من قبيل بساط الحلال فان الايمان انما اعتبر بالنية ثم بساط الحلال فاذا عدا حيثئذ تعتبر بالعرف ثم باللغتان عدم العرف

الشعير للاحتياط للزوج كما اجاب به الاكابر ودليل مشروعية هذا الاحتياط كل دليل دل على وجوب توقي الشبهات ولا يتم جواب الاصل ببنائه على ثلاث قواعد * الاولى ان مفهوم أحد الامور قد يترشح مشترك بينها لصديقه على كل واحد منها والصادق على عدد افراد مشترك فيه بين الافراد * الثانية ان الطلاق تحريم لانه رافع لموجب النكاح والنكاح لا باحة و رافع الاباحة محرم فالطلاق محرم * الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم فيحرم من كلهن بالطلاق وهو المطلوب لانه وان كان كل من القاعدة الثانية والثالثة صحيحاً الا ان القاعدة الاولى غير صحيحة اذ ليس أحط الامور وهو القدر المشترك بل هو واحد غير معين منها ولذلك صدق على كل واحد منها لانه الحقيقة الكلية حتى يحصل المقصود بقوله والصادق على عدد افراد مشترك

فيه بين تلك الافراد فافهم **المسئلة الرابعة** قال مالك اذا اعتق أحد عبده له ان يختار واحدا منهم فيعينه للعتق نظرا لكون أحد الامور عبارة عن واحد غير معين منها فلا يقتضى العموم كما تقدم والاجماع على ان حكم العموم لا يثبت الا بثبوت مقتضيه ولم ينظر هنا للاحتياط للفروج مع ان الحق انه لا فرق بين العتق والطلاق لانا وان سلمنا ان الطلاق تحريم للوطء وقد ثبت له البغضة التي لا تصدق الا مع النهي دون الامر بقوله عليه الصلاة والسلام أبغض الحلال الى الله الطلاق وان العتق قرينة في جميع الاعصار والامم الا ان كون العتق قرينة لا يمنع ان يكون تحريم للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء على اننا لنسلم ان البغضة في الحديث لا تصدق الا مع النهي حتى يتم الاستدلال بالحديث على ان الطلاق منهي عنه لامامور به بخلاف (١٧٥) العتق لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد صرح باباحة

الطلاق فكيف يكون محرما أو مكروها وحينئذ تصدق البغضة مع الامر وتحمل في حق الله تعالى على مرجوحية الامر الذي علق به البغضة وأما دعوى ان الطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعتق قرينة ويلزمه التحريم والاحكام انما تثبت للالفاظ بناء على ما تقتضيه مطابقتها دون ما تقتضيه التزاما ألا ترى ان كل أمر يلزمه النهي عن تركه ومع ذلك لا يقال فيه هو للتحريم بناء على النهي وان كل نهي يلزمه الامر بتركه ومع ذلك لا يقال فيه هو للوجوب بناء على الامر فلا تعتبر الوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي فذو فوعة بأن الطلاق بنفسه ليس بتحريم لان التحريم انما هو المؤبد اما غير المؤبد فلا وانما هو محل لعقد النكاح وحل

الشعير وكذلك القول في ثوب القطن بخلاف اذا كان لا ينطق بلفظ الخبز والثوب الاعلى الندره فانه لا يكون له في الالفاظ اللغوية عرف مخصوص يقدم على اللغة فيبحث بعموم المسميات اللغوية من غير تخصيص ولا تقييد فتأمل ذلك **المسئلة الثانية** اذا حلف لاياً كل رؤوسا يحنث بجميع الرؤوس عند ابن القاسم ولا يحنث الا برؤوس الانعام عند أشهب والقولان مبنيان على ان أهل العرف قد نقلوا هذا اللفظ المركبأ كل رؤوسا لا كل رؤوس الانعام دون غيرها بسبب كثرة استعمالهم لتلك المركب في هذا النوع خاصة دون بقية أنواع الرؤوس فهذا مدرك أشهب فيقدم النقل العرفي على الوضع اللغوي وابن القاسم يسلم استعمال أهل العرف لذلك ولكن لم يصل الاستعمال عنده الى هذه الغاية الموجبة للنقل فان الغلبة قد تقصر عن النقل ألا ترى ان أهل العرف يستعملون لفظ الاسد في الرجل الشجاع استعمالا كثيرا ولم يصل ذلك الى حد النقل فانه لا يفهم منه الرجل الشجاع الا بقرينة وضابط النقل ان يصير المنقول اليه هو المتبادر الاول من غير قرينة وغيره هو المقتدر الى القرينة فهذا هو مدرك القولين فانفق أشهب وابن القاسم على ان النقل العرفي مقدم على اللغة اذا وجدوا اختلاف في وجوده هنا فالكلام بينهما في تحقيق المساط ولو قال القائل رأيت رأسا لم تختلف الناس ان اللفظ لا يختص برؤوس الانعام بل يصلح ذلك لكل ما يسمى راسا للغة بسبب ان هذا التركيب الذي هو راس راسا لم يكن استعماله في نوع معين من الرؤوس دون غيره حتى صار مقولا بخلاف اكلت راسا فيقر اللفظ على مسماه اللغوي من غير معارض ولا ناسخ وكذلك خلق الله راسا وسقطت ووقعت راس وهذه راس وفي البيت راس جميع هذه التراكيب ونحوها لم يقع فيها نقل عرفي بخلاف قوله اكلت رأسا ونحوه من صيغ الاكل فان أهل العرف كثيرا استعماله له حتى صار الى حيز النقل فقدم على اللغة عند من ثبت عنده النقل فتأمل هذه المسئلة فكثير من الشراح والفقهاء اذا مر بهذه المسئلة يقول فيها لا يحنث بغير رؤوس الانعام لان عادة الناس يأكلون رؤوس الانعام دون غيرها ولا تجدد في الكتب الموضوعه للشراح غير هذه العبارة وهي باطلة لانهم يشير ون الى العرف الفعلي المنفي بالاجماع وانما المدرك العرفي القولي على ما تقدم تحريره

قال **المسئلة الثانية** اذا حلف لاياً كل رؤوسا يحنث بجميع الرؤوس عند ابن القاسم ولا يحنث الا برؤوس الانعام عند أشهب الى آخر المسئلة قلت جميع ما قاله في هذه المسئلة صحيح غير قوله ولا نجد في الكتب الموضوعه للشراح غير هذه العبارة وهي باطلة فانه غير مسلم لما سبق من أن الاقتصار على بعض مسمى اللفظ في الاستعمال الفعلي من جنس البساط والله أعلم

عقد النكاح يستلزم صيرورة الزوجة اجنبية وصيرورتها اجنبية يستلزم تحريمها كما ان العتق رفع للملك عن المملوكة ورفع الملك يبرها اجنبية مالكة لنفسها ويستلزم ذلك تحريمها فلا فرق **المسئلة** قلت نعم قد يقال الوجه في نظر مالك في الطلاق للاحتياط للفروج وان لزمه مخالفة الاجماع وفي العتق لما اقتضاه الاجماع وان لزمه مخالفة الاحتياط للفروج هو ان استلزام الطلاق للتحريم بخصوص الوطء مطرد اذا لا يكون غير مستلزم له بخلاف العتق فافهم والله أعلم **المسئلة** الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع **المسئلة** اعلم ان الاعمال الواقعة في الوجود المقتضية لامور شرعية لاجلها أو توضع فمقتضياتها الى الجملة ضربان **المسئلة** أحدهما خارج عن مقدور المكلف وهذا قد يكون سببا كالاضرار في اباحة الميتة وخوف العنت في اباحة نكاح الاماء والسلس في اسقاط وجوب

الوضوء لكل صلاة مع وجود الخار ج. ز. والشمس أو غر. وبها أو طلوع الفجر في إيجاب تلك الصلوات وما أشبه ذلك وقد يكون شرطاً للحول في إيجاب الزكاة والبلوغ في التكليف مطلقاً والقدرة على التسليم في صحة البيع والرشد في دفع مال اليتيم إليه وإرسال الرسل في التواب والعقاب وما أشبه ذلك وقد يكون مانعاً كالحيض من الوطء والطلاق والطواف بالبيت وجوب الصلوات وأداء الصيام والجنون من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات وما أشبه ذلك * الضرب الثاني ما لا يكون خارجاً عن مقدور المكلف وله نظران نظر من جهة دخوله تحت خطاب التكليف وأمور به أو منهيًا عنه أو مآذره نافية لاقتضائه لأصل أو المفسد جلياً أو دفعا كإلبيع والشراء لا تتفاد والنكاح للنسل والالتقاء للطاعة (١٧٦) لحصول الفوز وما أشبه ذلك وهو بين ونظر من جهة دخوله تحت خطاب

المسألة الثالثة * إذا حلف بإيمان المسلمين نلزمه فحنت فمشهور فتاوى الأصحاب على أنه يلزمه كفارة يمين وعتق رقبة إن كان عنده وإن كثروا وصوم شهرين متتابعين والمشى إلى بيت الله في حج أو عمرة وطلاق امرأته واختلافها هل واحدة أو ثلاث والتصدق بثلث المال ولم يلزمه اعتكاف عشرة أيام ولا المشى إلى مسجد المدينة ولا لبيت المقدس ولا الرابطة في الثغور الإسلامية ولا زينة اليتامى ولا كسوة العرايا ولا إطعام الجياع ولا شئ من القربات غير ما تقدم ذكره وسبب ذلك أنهم لاحظوا ما غلب الحلف به في العرف وما يجعل يميناً في العادة فالزموه إياه لأنه المسمى العرفي فيقدم على المسمى اللغوي ويختص خلفه بهذه المذكورات دون غيرها لأنها المشتهرة ولفظ الحلف والإيمان إنما يستعمل فيها دون غيرها وليس المترك إن عادتهم يفعلون مسمياتها وأنهم يصومون شهرين متتابعين أو يحجون أو غير ذلك من الأفعال بل لغلبة استعمال الألفاظ في هذه المعاني دون غيرها ولاجل ذلك صرحوا وقالوا من جرت عادته بالحلف بصوم لزمه صوم سنة فجعلوا المترك الحلف اللفظي دون العرف اللفظي فهذا هو مترك هذه المسألة على التحريم والتحقق وعلى هذاوافق في وقت آخر اشتها حلقهم ونذرهم للاعتكاف والرباط وإطعام الجياع وكسوة العرايا وبناء المساجد دون هذه الحقائق المتقدم ذكرها لكان اللازم لهذا الحالف إذا حث الاعتكاف وما ذكر معه دون ما هو من كور قبله لأن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها إذا بطلت كالنقود في المعاملات والعيوب في الأعراض في البياعات ونحو ذلك فلو تغيرت العادة في السك والسهة إلى سكة أخرى لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بهادون ما قبلها وكذلك إذا كان الشيء عيباً في الثياب في عادة رد دنابه بالمبيع فإذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبباً باموجب زيادة الثمن لم ترد به وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه بل قد يقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا وعلى هذا التحريم يظهر أن عرفنا اليوم ليس فيه الحلف بصوم شهرين متتابعين فلا تكاد تجد أحداً يصبر بحلف به فلا ينبغي التفتيش به وعادتهم يقولون عبدى حر وامرأتى طالق وعلى المشى إلى مكة ومالى صدقة إن لم أفعل كذا فتلزم هذه الأمور وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه ولا تجدد على المسطور في الكتب طول عمرك بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره

قال * المسألة الثالثة إذا حلف بإيمان المسلمين نلزمه فحنت إلى منتهى قوله

الوضع أما لكونه سبباً كالنكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع والذكاة سبباً لحلية الاتفاد بالأكل والسفر سبباً في اباحة القصر والغطر والقتل والجرح سبباً للقبض والزنا وشرب الخمر والسرقة والقتل أسباباً للحصول تلك العقوبات وما أشبه ذلك وأما لكونه شرطاً كالنكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً والاحسان شرطاً في رجم الزانى والطهارة شرطاً في صحة الصلاة والنية شرطاً في صحة العبادات وما أشبه ذلك وأما لكونه مانعاً كنكاح الأخت مانعاً عن نكاح الأخرى ونكاح المرأة ما نعان من نكاح عمتهما وخالتها وإيمان ما نعان القصاص للكافر والكفر

ما نعان قبول الطاعات وما أشبه ذلك وهذه الثلاثة وإن اجتمعت في نحو النكاح لكن لا الحكم على واحد بل إنما هو سبب الحكم وشرط لآخر ومانع لآخر كما علمت إذ لا يصح اجتماعها ولا اثنين منها على الحكم الواحد كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف ما في ذلك من التدافع اهـ ملاحظاً من الموقوفات للشاطبي ويضبط خطاب التكليف بأمور ثلاثة * أحدها أنه في اصطلاح العلماء هو الأحكام الخمسة الوجوب والتحريم والتدب والكره والاباحة قيل والأصل في لفظه التكليف لكونها مشتقة من الكلفة إن لا تطلق الأعلى التحريم والوجوب إذ لا توجد الكلفة إلا فيما لا جل الجمل على الفعل أو الترك خوف العقاب والمكلف بالنسبة للمعد ما هي سعة لعدم المؤاخذه فلا كلفة إلا أنهم توسعوا في إطلاق اللفظ على الجميع تغليبا أو لكونها لا تتعلق إلا بفعل المكلف

في حاشية الامير على عبدالسلام ما حاصله ان التكليف امانان يفسر بالزام فافيه كلفه فلا يشمل الندب والكرهه واما ان يفسر بالطلب بشملهما وعلى الاول يظهر ما رجحه المالكية من تعلق الندب والكرهه بالصبي كأمسه بالصلاة لسبع من الشارع بناء على ان الامر لامر أمر وأما الاباحة فليست تكليفا عليهما وعدها في أحكام التكليف امانه تغليب أو ان معناه انها لاتعلق بالايمالكف لما صرح به أصول الفقه من ان أفعال الصبي ونحوه كالبهائم مهملة ولا يقال انها مباحة وتقر يبه ان معنى مباحة لاثم في فعلها ولا في تركها ولا يفتي الشيء لاحتث يصح ثبوته قال ولا يعول على ظاهره ما نقل عن أبي منصور الماتريدي والحنفية من أن الصبي مكلف بالايمان بالله وانهم جوارف قلم عنه على غير الايمان من الشرعيات وذلك لان جمهور أهل العلم على نجاة

(١٧٧)

الصبيان مطلقا وهم في الجنة ولو أولاد الكفار نعم ان أرادوا ما قاله أصحابنا المالكية ردة الصبي وإيمانه معتبران بمعنى اجراء الاحكام الدنيوية التي تسبب عنهما كبطلان ذبحه ونكاحه وصحتها رجع لخطاب الوضع من حيث السبب والمانع وهو لا يتقيد بالملكف الا انه لا يعاقب في الآخرة ولا يقتل قبل البلوغ اه وقد قدمنا تبعا لابن الشاطن التكليف بعينه مشقة لانه منع الانسان من الاسترسال مع دواعي نفسه وهو أمر نسبي وبهذا الاعتبار سمي تكليفا وهذا المعنى موجود في جميع أحكامه حتى الاباحة ويوضح هذا ما قاله الشاطبي في الموافقات من أن القاعدة المقررة ان الشرائع انما جىء بها للمصالح العباد فالامر والنهي والتخيير جيعاراجعة الى حظ الملكف ومصالحه لان الله تعالى غنى

على عرف بلدك واساله عن عرف بلده وأجره عليه وافته به ودون عرف بلدك والمقرر في كتبك فهذا هو الحق الواضح والجود على المنقولات أبادضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين وعلى هذه القاعدة تنخرج ايمان الطلاق والعتاق وصيغ الصرائح والكنائيات فقد يصير الصريح كناية يفتقر الى النية وقد نصير الكناية صريحا مستغنية عن النية وأعلم ان في هذه المسألة غورا آخر وهو ان لفظ اليمين في اللغة هو القسم فقط ثم ان أهل العرف يستعملونه في النذر أيضا وهو ليس قسما بل اطلاق اليمين عليه اما مجاز لغوي أو بطريق الاشتراك وعلى التقديرين جمع الاصحاب في هذه المسألة بين كفارة يمين وبين هذه الامور التي جرت عاداتها تنذر كالصوم ونحوه والطلاق الذي ليس هو قسما ولا نذرا يقتضى ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه ان قلنا ان لفظ اليمين حقيقة في الجميع أو الجمع بين المجاز والحقيقة وهي مسألة مختلف فيها بين العلماء هل تجوز أم لا أعنى هل يكون ذلك كلاما غير بيأمر لا والمنقول عن مالك والشافعي وجاعة من العلماء جواز ذلك فهذه القاعدة لا بد من ملاحظتها في هذه المسألة أيضا **المسألة الرابعة** اذا قال ايمان البيعة تلزمي فتخرج ما يلزمه على هذه القاعدة وما جرت به العادة في الخلف عند الملوك المعاصرة اذا لم تكن له نية فأي شيء جرت به عادة ملوك الوقت في التحليف به في بيعتهم واشتهر ذلك عند الناس بحيث صار عرفا ومنقولا متبادرا للذهن من غير

وقد نصير الكناية صريحا مستغنية عن النية) قلت ما قاله في ذلك صحيح من جهة ان لفظ الايمان لا بد أن تجري على عادة الخالف أو أهل بلده تسميته يمينا والله أعلم قال (واعلم ان في هذه المسألة غورا آخر وهو ان لفظ اليمين في اللغة هو القسم فقط ثم ان أهل العرف يستعملونه في النذر أيضا وهو ليس قسما بل اطلاق اليمين عليه اما مجاز لغوي أو بطريق الاشتراك وعلى التقديرين فجمع الاصحاب في هذه المسألة بين كفارة يمين وبين هذه الامور التي جرت عاداتها تنذر كالصوم ونحوه والطلاق الذي ليس هو قسما ولا نذرا يقتضى ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه الى آخر المسألة) قلت لقائل ان يقول ليس في ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع اللغات ما ذكر والله أعلم قال (المسألة الرابعة اذا قال ايمان البيعة تلزمي الى آخر المسألة) قلت ما قاله في ذلك صحيح غير ان ما ذكره من حمل يمينه على العرف ثم على النية ثم على البساط فيه نظر فانه لا يخلو وان يترتب على يمينه تلك حكم أو لا يترتب فان لم يترتب عليها حكم فالعتبر النية ثم السبب والبساط ثم

(٢٣ - الفروق - ل)

عن الحظوظ منزه عن الاغراض غير ان الحظ على ضربين * أحدهما داخل تحت الطلب فالعبد أخذه من جهة الطلب فلا يكون ساعيا في حظه وهو مع ذلك لا يفوته حظه لكنه أخذه من جهة الطلب لامن حيث اعث نفسه وهذا معنى كونه بريئا من الحظ وقد يأخذه من حيث الحظ لانه لما كان داخلا تحت الطلب فطلبه من ذلك الوجه صار حظه ابعال للطلب فلحق بما قبله في التجرد عن الحظ وسمى باسمه * والثاني غير داخل تحت الطلب فلا يكون أخذه الامن جهة ارادته واختياره لان الطلب مرفوع عنه بالعرض فهو قد أخذه اذا امن جهة حظه فليند يقال في المباح انه العمل المأذون فيه المقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة اه أي الا انه لما لم يتم فيه الحظ المذكور بواسطة الحجر عن الاسترسال فيه وفي غيره لا يقتضى الاذن لم يخل عن كلفه ومشقة

فافهم * وثاني الامور ان متعلقه الفعل لا يكون كذا * وثالثها انه يشترط في خطاب التكليف علم المكلف بالتكليف وقدرته على ذلك الفعل وكونه من كسبه لقول الشيخ تاج الدين السبكي في جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ اه أما الاول وهو من لا يدري كالتائم والساهي فلا نه لوصح تكليفه لان مستدعي حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال وهو لا يفهم وانه محال لا يتصور ومن لا شعوره بالامر قصد الفعل امتثالا للامر واستحالة اللازم يلزمها استحالة الملز ومأ الثاني وهو من يدري ولا مندوحة له عما أوجب اليه كالمثلي من شاق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له فامتناع تكليفه بالملجأ اليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجأ اليه واجب الوقوع عادة ونقيضه ممنوع الوقوع كذلك ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع وتكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل التكليف المحال والفرق بينهما هو ان الخلل في الاول راجع الى المأمور به وفي الثاني راجع الى المأمور فلا يلزم من تجوز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل الذي هو من قبيل التكليف المحال على ان في التكليف بالمحال فائدة مفقودة في تكليف (١٧٨) الغافل وهو اختيار الشخص هل يمثل بالاخذ في الاسباب أو لا نعم تكليف

الملجأ من قبيل التكليف بالمحال اذا لفرق بينه وبين تكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران الذي عده في جمع الجوامع من قبيل التكليف بالمحال وجوزه قال سم اذا ان يفرق بمجرد ان الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فتأمل اه ملخصا من المحلى والطار والشر بيني قال الشر بيني والحق ان كلام المتقدمين في مسألة الملجأ انما هو من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له أصلا بالاجراء كما ان كلامهم في مسألة الغافل

قربته على القانون المتقدم حل يمينه عليه وان لم يكن الامر كذلك اعتبرت نيته أو بساط يمينه فان لم يكن شيء من ذلك فلا شيء عليه فتأمل ذلك
 الفرق التاسع والعشرون في الفرق بين قاعدة النية المخصصة وبين قاعدة النية المؤكدة *
 هذا الفرق أيضا ذهب عنه كل من يفتي من أهل العصر فلا يكادون يتعرضون عند الفتاوى للفرق بينهما فاذا جاءهم حالف وقال حلفت لا لبست ثوباً لولا نيتي ان يكون ثوباً لا تحبث بغير الکتان وهو خطا بالاجماع وكذلك بقية النظائر وطريق كشف الغطاء عن ذلك ان نقول ان المطلق اذا أطلق اللفظ العام ونوى جميع أفراده يمينه حشناه بكل فرد من ذلك العموم لوجود اللفظ فيه ولوجود النية والنية هنا مؤكدة لصيغة العموم وان أطلق اللفظ العام من غير نية ولا بساط ولاعادة صارفة حشناه بكل فرد من أفراد العموم للوضع الصريح في ذلك وان أطلق اللفظ العام ونوى بعضها باليمين وغفل عن البعض الآخر لم يتعرض له بنفي ولا اثبات حشناه بالبعض المنوي باللفظ والنية المؤكدة وبالبعض الآخر باللفظ فانه مستقل بالحكم غير محتاج الى النية لصراحته والصريح لا يحتاج الى غيره

العرف ثم اللغة وان ترتب عليها حكم فالعتبر العرف ثم اللغة لا غير والله أعلم قال (الفرق التاسع والعشرون بين قاعدة النية المخصصة وبين قاعدة النية المؤكدة الى قوله والصريح لا يحتاج الى غيره) قلت ما قاله من تحنيط الحالف المطلق اللفظ العام النواي لبعض ما يتناولها الغافل عن سواء فيه نظر فان النية هي أول معتبر في الحالف ثم السبب والبساط والسبب والبساط اذا اقتضيا تقييد اللفظ أو تخصيصه نزل لفظ الحالف على ذلك ولم يحث بماعاده ولم يكن ذلك كذلك الا لان السبب والبساط يدلان على قصده التقييد أو التخصيص فاذا نوى التقييد والتخصيص فهو ما يدل عليه السبب والبساط فلان يعتبر التقييد والتخصيص النويان أولى من المستدل عليهما بالسبب والبساط

انما هو من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته وفي مسألة التكليف بالمحل أي ما لا يطاق عادة وان انما هو من جهة جواز تكليف من لا تصلح قدرته للمكلف به مع علمه بالتكليف وعدم كراهه والجهالة فكلامهم في كل من حيث خصوصه لامن حيث عموم غيره له أو عمومه لغيره لانهم رجمهم الله تعالى ا كمتنوافي التفرقة بين المسائل المتشابهة بالقيود المأخوذة من عنواناتها والالم تكن هي محل الكلام فيها فسقط ما سلم وغيره من المتأخرين هنا فافهم ويضبط خطاب الوضع بأمر ثلاثة أيضاً أحدها انه ينحصر في الاسباب والشرط واوزان والصحة والبطالان والعزائم والرخص فهذه خمسة أنواع بعد الصحة والبطالان واحدا والعزائم والرخص واحدا كما في الموافقات للشاطبي ولم يعد في جمع الجوامع وشرحه وحواشيه العزائم والرخص بل اعتبر والصحة والفساد نوعين لانواعا واحدا بل قال العطار الحق بالناصر من أن المأخوذ من كلام ابن الحاجب والعرض من أن الصحة والفساد من الاحكام العقلية يعرض العبادة مثلا على الاوامر فكون الفعل موافقا للاوامر أو مخالفا لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل ككونه مؤديا للصلاة أو ناركها فلا يكون حكما شرعيا بل عقليا وعلى هذا فالاحكام الوضعية ثلاثة اه وثانيها ان متعلقه

الكون كذا لا الفعل فهو عبارة عن الخطاب بنصب الاسباب الوقتية كالذلوك لوجوب الصلاة والمعنوية كالاسكار للتحريم والخطاب بنصب الشرط للحكم كالقدرة على التسليم للبيع أو للسبب كالطهارة في الصلاة وسببها أي الصلاة تعظيم الله تعالى والخطاب بنصب الموانع اما للحكم كالأبوة في القصاص أو للسبب كالمدين في الزكاة والخطاب بنصب الصحة والبطلان يطلق باعتبار ترتب آثار العمل عليه في الدنيا وعدم ترتبه عليه وباعتبار ترتب آثار العمل في الآخرة وعدم ترتبه والخطاب بنصب العزيمة والرخصة والعزيمة مآثر من الاحكام الكلية ابتداء والرخصة مآثر من العذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه انظر الموافقات وسيأتي بيان بعضه في الفرق الحادي والثمانين فترقب ووثا لها ان خطاب الوضع لا يشترط فيه علم المكلف وقدرة وكونه من كسبه فلذلك نورت بالانساب من لا يعلم نسبه ويدخل العبد الموروث في ملكه ويعتق عليه ان كان ممن يعتق عليه مع غفلة عن ذلك وعجزه عن دفعه ويطلق بالاضرار والاعسار اللذين هما مجوز عنهما ويضمن بالانلاف المغفول عنه من الصبيان والمجانين فان معنى خطاب الوضع قول صاحب الشرع في السبب (١٧٩) اعلموا الله متى وجد كذا فقد رجب

كذا أو حرم كذا أو نذب

أو غير ذلك وفي المانع متى

وجد كذا فقد عدم كذا

وفي الشرط متى عدم كذا

فقد عدم كذا وقس الباقي

وأما اشتراط القدرة والعلم

والقصد في أسباب العقوبات

التي هي جنائيات كالقتل

الموجب للقصاص والزنا

وشرب الخمر الموجب للحد

فلذلك لا قصاص في قتل

الخطأ ولا يجب حد الزنا

على المكروه ولا على من

لا يعلم ان الموطوءة أجنبية

بل اذا اعتقد انها امرأته

سقط الحد لعدم العلم واشترط

ذلك أيضا في أسباب انتقال

الاملاك كالبيع والهبة

والوصية والصدق والوقف

وان أطلق اللفظ العام وقال نويت اخراج بعض أنواعه عن اليمين قلنا لا يبحث بذلك البعض المخرج لان نيته مخصصة لعموم لفظه وهذه النية بخلاف نيته الاولى وهي ان يقصد بعض انواع باليمين ويفضل عن غيره بسبب قاعدة وهي ان من شرط المخصص ان يكون منافية للاخصص ومتى لم تكن النية منافية لم تكن مخصصة وكذلك المخصصات اللفظية اذالم تكن معارضة لا تكون مخصصة وقصده بدخول البعض في يمينه مع غفلة عن بقية أنواع اللفظ ليس منافية لشيء من اللفظ بل كاستعمال اللفظ في بعض مسمياته وفي البعض المغفول عنه لا موكدا ولا منافيا فلم توجد حقيقة المخصص لفوات الشرط الذي هو المنافاة والغفلة عن هذا الشرط هي سبب الغلط عند من غلط في ذلك فبمجرد ما يسمع المستفتي بقول نويت الكتان يقول له لا تبحث بغيره وما علم أنه لا يمنع الحث بغير الكتان الا القصد اليه باخراجه عن اليمين فاذا لم يقصد اخراجه بقى مندرجا في عموم اللفظ والنية التي ذكرها انما هي موافقة للفظه

قال (وان أطلق اللفظ العام وقال نويت اخراج بعض أنواعه عن اليمين قلنا لا يبحث بذلك البعض المخرج لان نيته مخصصة لعموم لفظه) قلت هذا هو الاستثناء بالنية دون النطق وفيه خلاف قال صاحب الجواهر منشؤه النظر الى انه من باب تخصيص العموم فيجزى بالنية أو بالنظر الى حقيقة الاستثناء فلا يجزى إلا نظما قلت فتأمل كيف جعل صاحب الجواهر التخصيص بالنية أصلا وذلك مشعر بعدم الخلاف فيه وجعل الاستثناء فرعا مجولا على انه تخصيص على قول وعلى انه استثناء على آخر وذلك عكس ما قاله شهاب الدين فانه ساق التخصيص بالنية مساقا المختلف فيه وصوب القول بعدم التخصيص بها جلا على التأكيد وساق الاستثناء بالنية مساقا المتفق عليه قال (وهذه النية بخلاف نية الاولى وهو ان يقصد بعض انواع باليمين ويفضل عن غيره بسبب قاعدة وهي ان من شرط المخصص ان يكون منافية للاخصص متى لم تكن النية منافية لم تكن مخصصة الى قوله

والاجارة والقراض والمساقاة والمغارسة والحعالة وغير ذلك مما هو سبب انتقال الاملاك فمن باع وهو لا يعلم ان هذا اللفظ أو هذا التصرف يوجب انتقال الملك لكونه عجميا أو طارئا على بلاد الاسلام لا يزمه بيع ولا نحوه من جميع ما ذكر معه ومن أكره على البيع أو نحوه مما ذكر معه لا يزمه ذلك فلا تهلما زدوج في هذه الامور خطاب التكليف والوضع لحقها اشتراط ذلك من جهة خطاب التكليف لا من جهة خطاب الوضع حتى يقال باستثنائها من خطاب الوضع نعم لما ارتفع خطاب التكليف مع عدم تلك الاوصاف ارتفع خطاب الوضع المرتب عليه والله أعلم وسيأتي آخر الفرق السابع والتسعين الفرق بين المانع اعتبر فيه ان يكون وجوديا بين السبب لم يعتبر فيه ذلك والفرق بين مانع الحكم وعدم السبب فترقب **وصل** في ثبوت العفو وعدم ثبوتها قولان استدلل من قال بثبوتها بثلاثة أوجه أحدها ما تقدم من أن الاحكام الخمسة انما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد الى الفعل وأما دون ذلك فلا واذ لم يتعلق بها حكم منها مع وجدانه أي الحكم ممن شرط الحكم وبين مانع السبب وعدم شرط شأنه ان يتعلق به فهو معنى العفو المتكلم فيه أي لا مؤاخذة به والثاني ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص فقدر وى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها

ونهى عن اشياء فلا تنتهكوها وحدوا فلا تعتدوها وعفان اشياء رجة بكم لاعن نسيان فلا تبخثوا عنها وقال ابن عباس ما رأيت قوما خيرا من أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض صلى الله تعالى عليه وسلم كلها في القرآن يسألونك عن المحيض يسألونك عن اليتامى يسألونك عن الشهر الحرام ما كانوا يسألون الاعما ينفعهم يعني ان هذا كان الغالب عليهم وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال ما يبذ كر في القرآن فهو ما عفا الله عنه وكان يسأل عن الشيء لم يحرم فيقول عفو وقيل له ماتقول في أموال أهل الذمة فقال العفو يعني لا تؤخذ منهم زكاة وقال عبيد بن عمير أحل الله حلالا وحرم حراما فاحل فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو * والثالث ما يدل على هذا المعنى في الجلة كقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم الآية فانه موضع اجتهاد في الاذن عند عدم النص وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد حسبما بسطه الاصوليون ومنه قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم وقد كان النبي عليه الصلاة والسلام يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم بناء على حكم البراءة الاصلية اذ هي راجعة الى هذا المعنى (١٨٠) ومعناها ان الافعال معها عفو عنها وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان أعظم

في بعض أنواعه مؤكدة فيه لا منافية له في شيء من أنواع مسمى اللفظ البتة فالمعتبر في تخصيص العموم في الايمان انما هو القصد الى اخراج بعض الأنواع عن العموم لا القصد الى دخول بعض الأنواع في العموم فان الاول مناف ومخصص دون الثاني فانه موافق ومؤكد ففات فيه شرط التخصيص فلا يكون ذلك مخصصا ونظير ذلك من المخصصات اللفظية ان يقول الله تعالى اقتلوا الكفار واقتلوا اليهود فلا تقول ان قوله اقتلوا اليهود مخصص لعموم قوله اقتلوا الكفار بل مؤكد لعموم اللفظ في بعض أنواعه وهم اليهود ولو قال لا تقتلوا أهل الذمة لكان مخصصا لعموم بعض أنواعه وهم اليهود لحصول المنافاة بينهما فكذلك النية ففي قال المستفتى نويت كذا فانظر لنيته تلك هل هي مخرجة منافية لعموم اللفظ في بعض أنواعه أم لا فان وجدتها منافية مخرجة فاجعلها مخصصة ولا تخشع بما نوى اخراجه عن اليمين وان لم تجدها مخرجة فقل لا أثر لها البتة الا التأكيد وليست من باب المخصصات ومتى لم تجر على هذا القانون أخطأت

المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم عليهم غرم عليهم من أجل مسألته انظر الموافقات للشاطبي واستدل القائل بعدمه بثلاثة أوجه أيضا * أحدها ان أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون اما ان تكون بجملتها داخلة تحت خطاب التكليف فهو الاقتضاء أو التخيير أو لا تكون بجملتها داخلة فان كانت بجملتها داخلة فلا زائد على الاحكام الخمسة وهو المطلوب وان لم تكن داخلة بجملتها زان لم يكون بعض المكلفين خارجا عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت أو حالة ما لكن ذلك

ومتى لم تجر على هذا القانون أخطأت قلت اما قوله ان من شرط المخصص ان يكون منافيا للمخصص فصحيح وذلك في تخصيص العموم اللفظي الدال على حكم شرعي من حيث ان المخصص ان لم يكن منافيا احتمل قصد التأكيد وقصد التخصيص على السواء فلا يعدل عن مقتضى العموم مع القول بانه دليل لمجرد احتمال الخصوص اما اذا كانت المنافاة فيتعين المصير الى التخصيص لاستحالة التناقض في كلام الشارع واما قوله ومتى لم تكن النية منافية لا تكون مخصصة فغير مسلم بل الصحيح في النظر ان النية تكون مخصصة وان لم تكن منافية من جهة ان القواعد الشرعية تقتضي انه لا ترتب الاحكام الشرعية في العبادات والمعاملات الاعلى النيات والقصد وما ليس بمنوى ولا مقصود فهو غير معتد به ولا مؤاخذ بسببه وهذا أمر لا يكاد يجهره أحد من الشرع ولم يحمل شهاب الدين على ما قاله في ذلك

باطل لانا فرضناه ملقفا فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخمسة * والثاني ان هذا الزائد اما فان

ان يكون حكما شرعيا أولا فان لم يكن حكما شرعيا فلا اعتبار به وان كان حكما شرعيا فاما من خطاب التكليف وأنواعه محصورة في الخمسة واما من خطاب الوضع وأنواعه أيضا محصورة في الخمسة التي ذكرها الاصوليون وهذا ليس من هذه ولا من هذه فكان لغوا وبدل على انه ليس حكما شرعيا أولا بانه مسمى بالعفو والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للسكف حكم المخالفة لامر أو نهى وذلك يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح ان يتوارد عليه حكم آخر لتضاد الاحكام وتانيا ان العفو انما هو حكم آخر ولا ينوي وكلامنا في الاحكام المتوجهة في الدنيا والثالث ان هذا الزائد أي مرتبة العفو ان كانت راجعة الى المسئلة الاصولية وهي ان يقال هل يصح ان يخلو بعض الوقائع عن حكم الله أم لا فالمسئلة مختلف فيها فليس اثباتها أولى من نفيها الا بدليل والادلة فيها متعارضة فلا يصح اثباتها الا بدليل السالم عن المعارض ودعواه وأيضا ان كانت اجتهادية فالظاهر نفيها بالادلة المذكورة في كتب الاصول وان لم تكن راجعة الى تلك المسئلة فليست بمفهومة وما تقدم من الادلة على اثبات تلك المرتبة لا دليل فيه فالادلة النقلية غير مقتضية للخروج عن الاحكام

النجسة لا يمكن الجمع بينهما لأن العفو آخرى وأيضا فان سلم للعفو ثبوت في زمانه عليه الصلاة والسلام لا في غيره ولا يمكن تأويل تلك لظواهر وماسيد كمن أنواع العفو فداخلة أيضا تحت النجسة فان العفو فيها راجع الى رفع حكم الخطأ والنسيان والا كراه والخرج وذلك يقتضى اما الجواز بمعنى الاباحة واما رفع ما يرتب على المخالفة من الذم وتسيب العقاب وذلك يقتضى اثبات الامر والتبهي مع رفع آثارها لمعارض فارتفع الحكم بمرتبة العفو وان يكون أمرا زائدا على النجسة وفي هذا المجال أبحاث أخرى وعلى القول بثبوت العفو فهل هو حكم أم لا احتمالات وعلى الاحتمال الاول فهل يرجع الى خطاب التكليف أم الى خطاب الوضع احتمالات جزم الاصل بالثاني وقال الشاطبي والنظر في هذه الاحتمالات لم يمكن مما يبنى عليه حكم عملي لم يتأ كدالبيان فيه فكان الاولى تركه أفاد جميع ذلك في الموافقات ولمواقع العفو على ثبوتها أعمال الأدلة ضابطان * الضابط الاول للاصل انه التقدير الشرعية التي هي اعطاء الموجود حكم المعلوم كتقدير النجاسة في حكم العموم في صور الضرورات كدم البراغيث وموضع الحدث في المحرجين أو المعلوم حكم الموجود كتقدير الكفر المعلوم عند قتل المسلم لظنه كافر في حكم الموجود فيسقط القصاص * والضابط الثاني للشاطبي في (١٨١) الموافقات انه ينحصر في ثلاثة أنواع

* أحدها الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه وقد قوى معارضه كالعمل بالزيمة الراجعة الى أصل التكليف وان توجه حكم الرخصة المستمدة من قاعدة رفع الحرج وبالعكس فالرجوع الى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد لكن لما كان أصل رفع الحرج واردا على أصل التكليف وورد المكمل ترجح جانب أصل العزيمة بوجه ما غير انه لا يخرم أصل الرجوع لأن بذلك المكمل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في مذهب مالك هذا ففيه ان من سافر في رمضان أقل

فان قلت رد على ما ذكرته سؤالان أحدهما ان العلماء على استعمال العام في الخاص وانه جائز ولا معنى له الا ما أنكرته وثانيهما ان قوله والله لا يلبس ثوبا ونوى الكتان وغفل عن غيره هو بمنزلة ما لو صرح بذلك فقال والله لا يلبس ثوبا ككتانا وهو غافل عن غير الكتان فانه لا يبحث بغير الكتان اجاعا فكذلك ما نحن فيه قلت الجواب عن الاول اننا لانسلم ان معنى قول العلماء يجب استعمال العام في الخاص هو ما ذكرته بل معناه ان يطلق اللفظ ويخرج بعض مسمياته عن الحكم المستند الى العموم اما قصد بعض العموم دون البعض فليس ذلك استعمال للعموم في الخصوص بل استعمال العموم في العموم وأ كدالبالية في الخصوص وعن الثاني ان هذا السؤال حسن قوى ومع ذلك فهو

واختاره الأنوهم ان حكم النيات كحكم الالفاظ الدالة على المدلولات والامر ليس كآتهم والله أعلم قال (فان قلت رد على ما ذكرته سؤالان أحدهما ان العلماء على استعمال العام في الخاص وانه جائز ولا معنى له الا ما أنكرته وثانيهما ان قوله والله لا يلبس ثوبا ونوى الكتان وغفل عن غيره هو بمنزلة ما لو صرح بذلك فقال والله لا يلبس ثوبا ككتانا وهو غافل عن غير الكتان فانه لا يبحث بغير الكتان اجاعا فكذلك ما نحن فيه) قلت السؤالان واقعا لان زمان قال (قلت الجواب عن الاول اننا لانسلم ان معنى قول العلماء يجب استعمال العام في الخاص الى قوله وأ كدالبالية بالخصوص) قلت جوابه مجرد دعوى يقابل بمثلا ثم الدليل على ان مراد العلماء ذلك تجوزهم تخصيص العموم بالمتاني واطباقهم على ان معنى ذلك ان الشارع أراد بلفظ العموم الخصوص لانه اراد العموم ثم رفع ذلك بالتخصيص فانه لو كان ذلك لكان نسخا ولم يقل به أحد فيما علمته بل كلهم يفرقون بين معنى النسخ والتخصيص فظهر صحة قول مخالفه وبطلت دعواه والله أعلم قال (وعن الثاني ان هذا السؤال حسن قوى ومع ذلك فهو

من أربعة برد فظن ان الفطر مباح به فافطر فلا كفارة عليه ومن أفطر فيه يتأويل وان كان أصله غير عملي بل هذا جار في كل متناول كشارب السكر يظنه غير مسكر وقائل المسلم يظنه كافرا أو كل المال الحرام عليه يظنه حلالا والمطهر يماء نجس يظنه طاهرا وأشباه ذلك ومثله المجتهد المخطئ في اجتهاده أخرج أبو داود عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم يخطب فسمعه يقول اجلسوا و اجلس بياب المسجد فرآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له تعال يا عبد الله بن مسعود وسمع عبد الله بن رواحة وهو بطريق رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يقول اجلسوا و اجلس في الطريق فر به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ماشأ نك فقال سمعتك تقول اجلسوا و اجلست فقال له النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زادك الله طاعة وقد قال عليه الصلاة والسلام لا يصلي أحد العصر الا في بني قريظة فادركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد من ذلك فذكر ذلك للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يعنف واحدة من الطائفتين ويدخل ههنا كل قضاء قضى به القاضي من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطؤه ما لم يكن قد أخطأ ناصا واجاعا أو بعض القواطع وكذلك الترجيح بين الدليلين فانه وقوف مع أحدهما وإهمال للاخر فاذا

فرض مهملا لراجع فذلك لاجل وقوعه مع الرجوح وهو في الظاهر دليل يعتمد منه وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح فانه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد منه في الجملة فلا يدخل تحت هذا النوع من العفو وقوفه مع مقتضى دليل غير معارض لانه امر أو نهى أو تخيير عمل على وفقه فلا عيب بتوهم فيه ومواخذة نلزمه بحكم الظاهر فلاموقع للعفو فيه ولا وقوفه مع ما لم يقوم معارضه لانه من النوع الثاني * النوع الثاني خروجه عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل فمثال مخالفته عن غير قصد ان يعمل الرجل عملا على اعتقاد اباحته لانه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته أو يتركه معتقدا اباحته اذا لم يبلغه دليل وجوبه أو نديه كقريب العهد بالاسلام لا يعلم ان الحمر محرمة فيشربها أو لا يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه وكما اتفق في الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء الختانين ومثل هذا كثير يتبين للجهل وقدرى عن مالك انه كان لا يرى تحليل أصابع الرجلين في الوضوء و يراه من التعمق حتى بلغه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يخلل فرجهم الى القول به وكما اتفق لابي يوسف مع مالك في المد والاصع حتى رجع الى القول بذلك ومن ذلك العمل على (١٨٢) المخالفة خطأ أو نسياناً أو كراهة في الحديث رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما

استكرهوا عليه فانه وان لم يصح الا ان معناه متفق عليه ومن ذلك العفو عن عثرات ذوى الهيئات فانه ثبت في الشرع اقاتلهم في الزلات وان لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم ففي الحديث أقبوا ذوى الهيئات عثراتهم وفي حديث آخر تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح و روى العمل بذلك عن محمد بن أبي بكر ابن عمرو بن خرم فانه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب شبح رجلا وضربه فأرسله وقال أنت من ذوى الهيئات وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب

باطل بسبب قاعدة تقام ذكراها وهي ان العرب اذا ألحقت بلفظ مستقل بنفسه لفظا لا يستقل بنفسه صار اللفظ المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه نحو عندى عشرة الاثنيان فان الاستثناء لفظ لا يستقل بنفسه فاذا اتصل بلفظ العشرة المستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه ولا تقرر اللفظ الاول ونلزمه العشرة ويعد نادما بقوله الاثنيان بل نقول الاول لا يثبت له حكم البتة الامع الثاني والكلام بآخره وهو موقوف حتى يسكت فيتم الاول او يأتي بعده بما لا يستقل بنفسه فيتعين ضمه اليه اما لوجاء بكلام مستقل بنفسه بان يقول له عندى عشرة ورددتها اليه الزمناه العشرة لان اللفظ الثاني لو نطق به وحده استقل بنفسه فلا حاجة الى ضمه الى الاول واذا كنا نبطل اللفظ المستقل بنفسه بسبب ان اتصل به مالا يستقل بنفسه في الافعال التي هي أضيق من غيرها فالاولى في الابهة وغيرها اذا تقرر هذا فنقول اللفظ الاول وهو قوله لا لبست نو باستقل بنفسه لكنه لحقه قوله كتنا وهو لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه فبطل عمومهم وصار الكلام بآخره ولم يقرر من الاول حكم فلم ينطق الا بالكتان في حلقه وبقي غير الكتان غير محمول عليه فلا نحشبهه واما النية فليس فيها ذلك ولا تشملها هذه القاعدة ولا تتوقف الالفاظ الصريحة عليها واذا ألحقت لم تعكر على عموم بالتخصيص الا ان تتعلق باخراج بعض افراده اما بتقرير الحكم في بعض الافراد فلا لانها موكدة

باطل بسبب قاعدة تقدم ذكراها وهي ان العرب اذا ألحقت بلفظ مستقل بنفسه لفظا لا يستقل بنفسه صار اللفظ المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه الى منتهى قوله وبقي غير الكتان غير محمول عليه فلا يحنث به) قلت ما قاله مسلم قال (وأما النية فليس فيها ذلك ولا تشملها هذه القاعدة ولا تتوقف الالفاظ الصريحة عليها الى قوله اما بتقرير الحكم في بعض الافراد فلا لانها موكدة) قلت ما قاله هناد عوى وهي عين رأيه ولم يأت عليه بحجة

فان

انه قال استأذى على مولى لى جرحته يقال له سلام البربرى الى ابن خرم فأنانى فقال جرحته قلت نعم

قال سمعت خاتى عمرة تقول قالت عائشة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقبوا ذوى الهيئات عثراتهم خفى سبيله ولم يباقره وهذا أيضا من شئون رب العزة سبحانه فانه قال ويجزى الذى أحسنوا بالحسنى الذين يجتنبون كباثر الامم والفواحش الا الهم الآيه لكنها أحكام أخروية وكلامنا في الاحكام الدنيوية ويقرب من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات فان الدليل يقوم هناك مفيدا للظن في اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخل صاحبها في حكم العفو وقديع هذا المجال ما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضا ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية عن قدامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب ان كنت شر بتها فليس لك ان تجلدى في قال عمر ولم قال لان الله يقول ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية فقال عمر انك أخطأت التأويل يا قدامة اذا انقبت اجتنبت ما حرم الله قال القاضي اسماعيل وكأنه أراد ان هذه الحالة تكفر ما كان من شره لانه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ

في التأويل بخلاف من استحلفها كما في حديث علي رضي الله عنه ولم يأت في حديث قدامة أنه حد ومما وقع في المذهب في المستحضة ترك الصلاة زمانا جاهلة بالعمل أنه لاقضاء عليها فباتركت قال في مختصر ماليس في المختصر لو طال بالمستحضة والنساء الدم فلم تصل النساء ثلاثة أشهر ولا المستحضة شهر الم تقضيها ما ضى اذ انأوتنا في ترك الصلاة دوام ما به من الدم وقيل في المستحضة اذا تركت بعد أيام اقرائها يسيرا أعادته وان كان كثيرا فليس عليها قضاؤه بالواجب وفي سماع أبي زيد عن مالك انها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الايام واستحب ابن القاسم لها القضاء ومن ذلك أيضا المسافر يقدم قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له أو يظهر الخائض قبل طلوع الفجر فيظن انه لا يصح صومها حتى تظهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وان خالف الدليل لانه متأول واسقاط الكفارة هو معنى العفو * النوع الثالث العمل بما هو مسكوت عن حكمه اما على القول بصحة الخلو كما هو مقتضى حديث وما سكت عنه فهو عفو وأشباهه مما تقدم فظاهر واما على القول الآخر بعدم صحة الخلو فيمكن ان يصرف السكوت عليه الى ثلاثة أوجه الوجه الاول ترك الاستفصال مع وجود فظنته كما في قوله تعالى وطعام الذين (١٨٣) أو تروا الكتاب حل لكم فان

هذا العموم يتناول بظاهرة ما ذبحوا الاعيادهم وكنائسهم واذ انظر الى المعنى أشكل لان ذبائح الاعياد زيادة تنافي أحكام الاسلام فكان للنظر هنا مجال ولكن مكحول لا سئل عن المسئلة فقال كله قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائحهم - ير يد والله أعلم ان الآية لم يخص عمومها وان وجد هذا الخاص المنافي وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فأحل ما ليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المناقاة والى نحو هذا يشير قوله عليه الصلاة والسلام وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن

فان قلت فلم تجعل الصفة اللاحقة للعموم موكدة للعموم في بعض أنواعه وهو الكتان ويقتى اللفظ على عمومه في غير الكتان فيحدث بغيره والتأكيذ كما يتصور بالنية يتصور باللفظ فان العرب تؤكد بالالفاظ اجماعا كذكر الشئ أمرتين وقولهم قبضت المال كله نفسه وألفاظ التأكيذ كثيرة أسماء وحروف كان وان واللام نحو انز يد القائم فتكون الصفة الموكدة للعموم في بعض أنواعه فيبقى على عمومه في غير ذلك النوع كما قلته في النية حرفا محرفا فان جعلتها أعنى الصفة مخصصة مع صلاحيتها للتأكيذ لزم ان تجعل النية مخصصة مع صلاحيتها للتأكيذ وغايتها في الصفة ان نطق بصفة بعض الأنواع كما نوى ههنا بعض الأنواع فيكون الكل موكدا أو الكل مخصصا ما جعل الصفة مخصصة والنية غير مخصصة مع ان كليهما لم يتناول غير الكتان بالاخراج فتحكم محض قلت هذا السؤال حسن وقوى وقل من يتفطن له والجواب عنه ان نقول ان هذا ليس من التحكم بل الفرق بين الصفة والنية ان الصفة لفظ له مفهوم مخالفته وهو دلالة على عدم غير المذكور فكان دلالة المفهومه على عدم اندراج غير الكتان في اليمين بدلالة الالتزام التي هي المفهوم وللنية ليس لها دلالة البتة لامطابقة ولا تضمن والالتزام لانها من المعاني والمعاني مدلولات لدلالة فلم يكن في النية ما يقتضى اخراج غير الكتان فبقى العموم فيه لعموم اللفظ بخلاف الصفة فانه وجد فيها الدال على الاخراج من جهة دلالة الالتزام وهو مفهوم الصفة

قال (فان قلت فلم لا تجعل الصفة اللاحقة للعموم موكدة للعموم في بعض أنواعه وهو الكتان الى آخر السؤال) قلت السؤال وارد قال (قلت هذا السؤال حسن وقوى وقل من يتفطن له) قلت يكفي اعترافه بقوة السؤال قال (والجواب عنه ان نقول ان هذا ليس من باب التحكم بل الفرق بين الصفة والنية ان الصفة لفظ له مفهوم مخالفته وهو دلالة على عدم غير المذكور والى قوله

نسيان فلا تبخثوا عنها وحديث الحج أيضا مثل هذا حين قال أحجنا هذا لعامنا أو لا بدلان اعتبار اللفظ يعطى انه لا بد فكره عليه الصلاة والسلام سؤاله وبين له علة ترك السؤال عن مثله وكذلك حديث ان أعظم المسلمين جرما الخ يشير الى هذا المعنى فان السؤال عمال يحرم ثم يحرم لاجل المسئلة انما يأتي في الغالب من جهة ابداء وجهه فيه يقتضى التحريم مع ان له أصلا يرجع اليه في الخلية وان اختلفت فروعه في نفسها أو دخلها معنى تحيل الخروج عن حكم ذلك الاصل ونحوه حديث ذر وفي ما تركتكم وأشابه ذلك الوجه الثاني السكوت عن مجارى العادات مع استصحابها في الوقائع كما في الاشياء التي كانت في أول الاسلام على حكم الاقرار ثم حوت بعد ذلك بتدرج كالخمر فانها كانت معتادة الاستعمال في الجاهلية ثم جاء الاسلام فترك على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل يسألونك عن الخمر والبسرفين ما فيها من المنافع والمضار وان الاضرار فيها أكبر من المنافع وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحريم لان القاعدة الشرعية ان المنفعة اذا أثر بت على المصلحة فالحكم للفسدة والمفاسد ممنوعة فبان وجه المنع في الخمر والبسرف غير انه لم ينص على المنع وان ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الاصل الثابت لهم بمجارى العادات

ودخل لهم تحت العفو الى ان نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى فاجتنبوه فحينئذ استقر حكم التحريم وارتفع العفو وقد دل على ذلك قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية فانه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فنزلت الآية فرفع الجناح وهو معنى العفو ومثل ذلك الـ بالمعمول به في الجاهلية وفي أول الاسلام وكذلك يبيع الغر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح والثر قبل بدو صلاحه وأشبه ذلك كلها كانت مسكوتاً عنها وما سكوت عنه فهو في معنى العفو والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الى الآن على حكم اقرار الاسلام كالقراض والحكم في الخنثى بالنسبة الى الميراث وغيره وما أشبه ذلك مما نبه العلماء عليه * الوجه الثالث السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام كإفك النكاح والطلاق والحيا والعمرة وسائر أفعالها الاما غير وافقد كانوا يفعلون ذلك قبل الاسلام فيفرون بين النكاح والسفاح ويطوفون ويطوفون بالبيداء أسبوعاً ويمسحون الحجر الأسود ويسعون بين الصفا والمروة ويطوفون بعرفات وياتون مزدلفة ويرون الجمار ويعظمون

(١٨٤)

والشهر الحرام ويحرمونها

فظهر الفرق فان قلت اعتمدت في هذا الجواب على الفرق بدلالة المفهوم فكان ينبغي أن يتخرج ذلك على الخلاف في دلالة المفهوم فن قال بها استقام عنده الفرق الذي ذكرته ومن لم يقل بها بطل عنده الفرق ويلزمه التسوية لكن الاجماع منعقد ههنا عند من يقول بالمفهوم وعند من لا يقول به انه لا يبحث بغير الكتان اذا قال والله لبست ثوباً كتنا فيحتاج الى الفرق بين هذا وبين الصفة في غيره فان الصفة لها ظاهراً اعتبار المفهوم فيها عند من لم يقل به في غير هذه الصورة قلت الزام حسن غير ان الفرق عند القائل بعدم المفهوم بينه وبين هذه الصورة ان الصفة ههنا لم تستقل بنفسها فصيرت مع الاصل كلاماً واسعاً داخلاً على ما بقي ومخرجا لغير الكتان عن دلالة اللفظ بسبب عدم استقلاله بنفسه بخلاف ما اذا قال صاحب الشرع في كل أر بعين شاة فهذا عموم

السارق ويصلبون قاطع الطريق الى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا مله أبيهم ابراهيم فكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الاسلام منه ما أحكمه وانسخ ما خلفه فدخل ما كان قبل ذلك في حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقين من الاعمال المتقدمة وقد نسخ منها ما نسخ وأبقى منها ما أبقى على المعهود الاول انتهى كلام الشاطبي في الموافقات بتصرف

فظهر الفرق) قلت بنى جوابه في ذلك على المفهوم في قول الخائف والله لا لبست ثوباً كتنا وهو أضعف أنواع المفهوم وهو مفهوم اللقب ولم يقل به الا الدقاق وسماه مفهوم الصفة من حيث وجده متبعا به في قول القائل ثوباً كتنا وليس بصفة بل هو بدل عند الحاجة وبالجملة جوابه في نهاية الضعف قال (فان قلت اعتمدت في هذا الجواب على الفرق بدلالة المفهوم الى آخر السؤال) قلت هو سؤال وارد قال (قلت الزام حسن غير ان الفرق عند القائل بعدم المفهوم بينه وبين هذه الصورة ان الصفة ههنا لم تستقل بنفسها فصيرت مع الاصل كلاماً واحداً داخلاً على ما بقي ومخرجا لغير الكتان عن دلالة اللفظية بسبب عدم استقلاله بنفسه) قلت لاصفة لموصوف الا وهي غير مستقلة بنفسها فكان يلزم على مساق قولهم ان ينعقد الاجماع على مفهوم كل صفة وهذا اخفاء بطلانه وكون اللفظ مستقلاً أو غير مستقل لادخل له في القول بالمفهوم ولا في عدم القول به قال (بخلاف ما اذا قال صاحب الشرع في كل أر بعين شاة فهذا عموم

المسئلة الاولى) مجتمع

خطاب الوضع مع خطاب التكليف في أمور منها الزنا فانه خطاب تكليف من جهة انه حرام ووضع من جهة انه سبب لا احد فانها محرمة وهي أسباب العقوبات ومنها البيع فانه خطاب تكليف من جهة انه مباح أو مندوب أو واجب أو حرام على قدر ما يعرض له في صورته على ما هو مبسوط في كتب الفقه ووضع من جهة انه سبب انتقال الملك في البيع الجائر والتقدير في الممنوع ومنها بقب العقود فانها تتخرج على هذا المنوال وينفرد خطاب الوضع عن خطاب التكليف في أمور منها الزنا والورؤية الهلال ودوران الخول ونحوها فانها من خطاب الوضع وليس فيها أمر ولا نهى ولا اذن من حيث هي كذلك بل انما وجد الامر في أثنائها وترتيبها فقط وينفرد خطاب التكليف عن خطاب الوضع في أمور منها أداء الواجبات واجتناب المحرمات كإفك الصلوات وترك المنكرات فان هذه وان كانت من خطاب التكليف لم يجعلها صاحب الشرع سبباً لفعل آخر أو نهي عنه بل وقف الحال عند أدائها وترتبها على أسبابها وان كان صاحب الشرع قد جعلها سبباً لبراءة الذمة وترتيب الثواب ودرء العقاب غير ان هذه ليست أفعالاً للتكليف ونحن لانعني بكون الشيء مستقلاً

سببا الا كونه وضع سببا لعل من قبل المكلف فيهما العموم والخصوص الوجهي **المسئلة الثانية** يجب على ولي الصبي اذا افسد الصبي مالا لغيره اخراج الجابر من مال الصبي فالانلاف سبب للضمان ويجب على الذي بعد بلوغه اخراج الجابر من ماله اذا لم يخرج به الولي من قبل فقد تقدم السبب في زمن الصغر وتأخر اثره الى بعد البلوغ وأما بيعه ونكاحه وطلاقه وعتقه فلا تكون أسبابا لآثاره الا قبل ولا بعد والفرق بين اعتبار سببية الانلاف للضمان قبل وبين عدم اعتبار سببية البيع وما بعده لآثاره قبل من وجهين أحدهما ان هذه الامور يشترط فيها اعتبار المصالح والصبي ليس بأهل لذلك والثاني ان أثر الطلاق التحريم وأثر البيع الزام تسليم المبيع والصبي ليس أهلا للتكليف بالتحريم والالزام والفرق بين اعتبار سببية الانلاف للضمان بعد وعدم اعتبار سببية البيع وما بعده لآثاره بعد هو ان تأخر المسببات عن أسبابها على خلاف الاصل وانما خالفنا هذا الاصل في الانلاف لضرورة حق الأدي في جبر ماله لئلا يذهب بحقوقنا فنعظم الظلمة وهذه ضرورة عظيمة تحققت في الانلاف فاقضت مخالفة الاصل المذكور فيه ولم تتحقق في الطلاق والبيع ومأمعها بل اذا أسقطنا الطلاق واستصحبنا العممة لم يلزم فساد ولا تفتوت ضرورة وكذلك اذا بقينا (١٨٥) الملك في المبيع للصبي كمناموا فقين

للاصل ولا يلزم محذور البتة **المسئلة الثالثة** فتاوى علمائنا متظافرة على ان الطهارة وسائر العورة واستقبال الكعبة في الصلاة من الواجبات والصحيح ما قاله القاضي أبو بكر بن العربي من ان وجوبها موسع قبل الوقت وفي الوقت وان الوجوب فيها ليس تبعا لطريان السبب الذي هو الزوال ونحوه من أوقات الصلوات بل يقع الوجوب فيها تبعا لطريان العزم على التهيؤ والاستعداد لا يقع الصلاة ووقت طريان هذا العزم ما بين أقرب حدث يحدث المرء ويقع الصلاة والدليل على صحة

مستقل بنفسه ولم يجد معه ما يجب ان يصير غير مستقل بنفسه و ثبت الحكم لجميع افراده فاذا ورد بعد ذلك قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة فعند القائل بأن المفهوم ليس بحجة لا يخصص عموم الحديث الاول بمفهوم الصفة في هذا الحديث الثاني وانما يخصصه به من يقول المفهوم حجة وانما نظير مسألة الخائف لا يست ثوبا كتنا قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة أجمع الناس على تخصيص عموم هذا الموصوف بالصفة الا حقه سواء قلنا المفهوم حجة أم لا أما القائل بان المفهوم حجة فظاهر وأما القائل بالمفهوم ليس بحجة فيقول هذا الحديث اقتضى وجوب الزكاة في السائمة ولم يتعرض للمعلوفة بنفي ولا اثبات ووافق على ان اللفظ الذي فيه الصفة لم يتناول وجوب الزكاة في المعلوفة وغايتها ان قال لم يتناول وجوب الزكاة في المعلوفة ولم يتناول عدمه بل المعلوفة في حيز الاعراض عنها البتة أما العموم في نفس الحديث الميتم على الصفة فلم يقل به أحد ولم يعد الحكم منه الى المعلوفة بل قصره على السائمة بسبب القاعدة المتقدمة وهي ان ما لا يستقل بنفسه يصير المستقل غير مستقل ويسلبه حكم العموم الكائين قبل الصفة ولا يبقى فيه من العموم الا النوع الذي تشمله الصفة خاصة وهذا جمع عليه عند القائلين بالمفهوم وعند القائلين بعدمه بسبب القاعدة المذكورة وكان القائل بان المفهوم ليس بحجة يقول مستندي هذه القاعدة لا المفهوم فتأمل ذلك

مستقل بنفسه ولم يوجد معه ما يوجب ان يصير غير مستقل بنفسه الى قوله وانما يخصصه به من يقول المفهوم حجة قلت ما قاله هنا مسلم ولا يلزم منه مقصوده قال وانما نظير مسألة الخائف لا يست ثوبا كتنا قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة الى قوله وكان القائل بان المفهوم ليس بحجة يقول مستندي هذه القاعدة لا المفهوم فتأمل ذلك) قلت ما قاله هنا مسلم ولا يلزم منه مقصوده

(٢٤ - الفروق - اول) ذلك أمور الاول انعقاد الاجماع على ان المكلف لو توضأ قبل اوقت واستتر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة صلى من غير ان يجد فعل البتة في هذه الثلاثة أجزأه صلته الثاني تعذر القول باجزاء ما ليس بواجب عن الواجب * الثالث لزوم نية الوجوب * الرابع انه لا يلزم ان لا يجب الشرط الا عند وجوب المشروط اذ لاستحالة في مغايرة سبب المشروط لسبب الشرط كما هنا فان هذه الامور وضعية تقع بحسب قصد واضعها ونظير ما هنا من العادات من يعلم من عادته اضطراره الى الغذاء في وقت طلوع الشمس ومن شرط الغذاء الذي يتغذى به طبخه فلا بد من تقديم الطبخ الذي هو الشرط على وقت الاغتذاء ثم لا يتعين لذلك الطبخ الزمان المجاور لزمان الاغتذاء بل له تقديم الطبخ والاستعداد به من حين طروء عزمه على الاستعداد وانما صح ذلك لاستواء حصول المصلحة بالاغتذاء بالقرب الطبخ والبعد الطبخ وهذا على تقدير استواء ذلك بالنسبة الى حال هذا الشخص وهذا الغذاء والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية للجموع وبين قاعدة المواقيت المكانية له **المسئلة** الزمانية فقال ابن

العرفي في أحكامه ما حصله لاخلاف في ان أشهر الحج في قوله تعالى الحج أشهر معلومة شوال وذو القعدة وذو الحجة الا ان الخلاف في جعله ذاك الحجة كله وهو قول ابن عمر وقتادة وطاوس ومالك نظر الامر بين الاول ان أشهر في الآية صيغة جمع منكر وأقوله ثلاثة الثاني انه اذا خرطواف الا فاضة الى آخره لم يكن عليه دم لانه جاء به في أيام الحج وأوجبه ذاك الحجة بعضه نظر الامر بين أيضا الاول تخصيص الصيغة بالواقع والثاني كون بعض الشهر يسمى شهر الفقة واختلاف في المراد البعض فقال مالك أيضا أبو حنيفة عشرة أيام منه لان الطواف والرمي في العقبة ركنان يفعلان في اليوم العاشر وقال ابن عباس والشافعي عشر ليال من ذى الحجة لان الحج يكمل بطلوع الفجر يوم النحر لصحة الوقوف بعرفة وهو الحج كله وقال مالك أيضا الى آخر أيام التشريق لان الرمي من أفعال الحج وشعائره والفائدة في ذكر الله تعالى لاشهر الحج وتنصيصه عليها أمران * أحدهما ان الله تعالى وصفها كذلك في ملة ابراهيم عليه السلام واستمرت عليه الحال الى أيام الجاهلية فبقيت كذلك حتى كانت العرب ترى ان العمرة فيها من أجر الفجور ولكنها كانت تغيرها فنسبها وتقدمها حتى عادت حجة الوداع الى حدها قال رسول (١٨٦) الله صلى الله تعالى عليه وسلم في المأثور المنتقى ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق

الله للسموات والارض السنة اثنا عشر شهرا الحديث الثاني ان الله سبحانه وتعالى لما ذكر التمتع وهو ضم العمرة الى الحج في أشهر الحج بين ان ان أشهر الحج ليست جميع الشهور في العام وانما هي المعلومات من لدن ابراهيم عليه السلام وبين قوله تعالى يستلونك عن الالهة قل هي موافقت للناس والحج ان جميعها ليس الحج تفصيلا لهذه الجهة وتخصيصا لبعضها بذلك وهي شوال وذو القعدة وجميع ذى الحجة وهو اختيار عمر رضي الله تعالى عنه وصحيح قول علمائنا فلا يكون متمتعا

و بمجموع هذه الاسئلة والاجوبة يتقرر عندك الفرق الواضح بين النية الخاصة ببعض الانواع الموافقة للفظ وبين الصفة الخاصة ببعض الانواع الموافقة للفظ * فائدة حسنة المعداد في كتب الاصول من المخصصات المتصلة أربعة خاصة الصفة والاستثناء والغاية والشرط وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر الاربعة المتقدمة وثمانية أخرى وهي الحال وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور والتمييز والبدل والمفعول معه والمفعول لاجله فهذه الاثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه ومتى اتصل بما يستقل بنفسه كان عموما أو غيره صيره غير مستقل بنفسه وقد مر تبليها في الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية والادوات اللفظية في معنى الترتيب فليطالع من هنالك وهذا آخر الكلام في هذا الفرق وهو من المباحث الجلية التي يجب التنبيه لها والغفلة عنه توجب الفسوق وخرق الاجماع في الفتيا في دين الله تعالى بما لايجل بسبب الجهل بهذا الفرق

قال (و بمجموع هذه الاسئلة والاجوبة يتقرر عندك الفرق الواضح بين النية الخاصة ببعض الانواع الموافقة للفظ وبين الصفة الخاصة ببعض الانواع الموافقة للفظ) * قلت لم يتقرر ما قال على الوجه الذي زعم بل لافرق الامن جهة المفهوم ولا قائل به في مثل مسألة الخالف الامن لم يعتبر قوله والله أعلم قال (فائدة المجهود في كتب الاصول من المخصصات المتصلة أربعة خاصة الصفة والاستثناء والغاية والشرط وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر الاربعة المتقدمة وثمانية أخرى الى قوله وقد تقدم تبليها في الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية والادوات اللفظية في معنى الترتيب فليطالع من هنالك) * قلت ما قاله في ذلك ظاهر قال (وهذا آخر الكلام في هذا الفرق وهو من المباحث الجلية التي يجب التنبيه لها والغفلة عنه توجب الفسوق وخرق الاجماع في الفتيا في دين الله تعالى بما لايجل بسبب الجهل بهذا الفرق) * قلت لانوجب الغفلة عن هذا الفرق فسوقا ولا خرق اجماع بل لقائل ان يقول التنبيه

الفرق

من أحرم بالعمرة في أشهر العام وانما يكون متمتعا من أي بالعمرة في هذه الأشهر المخصوصة اهـ

بزيادة وأما المواقيت المكانية فهي ما في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه وقت لأهل المدينة ذاك الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلمع وقال هن لمن ولن أتى عليهن من غير أهلهم ممن أراد الحج أو العمرة زاد مسلم ولأهل العراق ذات عرق وقد نظمت هذه الخمسة المواقيت المكانية ميينا مسافة بعدها من مكة وأهل كل بقول

قرن لنجد ذات عرق للعرا * ق يلمع اليمنى من أم القرى للكل مرحلتان جحفة شامنا * ست حليفة عشر للدينى ترى

والمعروف من مذهب مالك كراهة الاحرام بالحج قبل المكانية والزمانية معا وان عقاده وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز قبل الزماني ولا ينعد حجبا بل ان كان حلالا انعقد عمرة والافهولغولان العمرة لا تدخل على أخرى والحج لا يتقدم على وقته كافي حاشية ابن حجر على ايضاح النووي وقال في القديم ان احرام المحرم من بلده أفضل استدلالا بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من تمام الحج والعمرة ان تحرم بهما من ديرة أهلك وقال في الجديد بكرة الاحرام قبل الميقات وتأوله أهل مذهب فليحتاج الى الفرق على مذهب مالك بل ولاعلى

منه الشافعي نعم على تقدير عدم تأويل قوله في الجديد بکراهة الاحرام قبل الميقات يحتاج الى الفرق فيما بين الكراهة والمنع ان لم
 تحمل الكراهة عليه قاله ابن الشاطب وفي ايضاح النووي ويجوز ان يحرم قبل وصوله الميقات من ديرة أهله ومن غيرها وفي الافضل
 قولان الصحيح انه يحرم من الميقات اقتداء برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني من ديرة أهله اه ولا يخفك انه يحتاج الى
 الفرق على الصحيح المذكور في كلام النووي من حل الكراهة في الجديد على خلاف الافضل أيضا بين خلاف الافضل والمنع ويمكن
 الفرق في الحالتين بأن الاحرام قبل الزماني يفضي الى طول زمان الحج وهو ممنوع من النساء وغيرهن فر بما أدى ذلك الى افساد الحج فان
 من أحرم قبل شوال لا يمكنه الاحلال حتى تقضى أيام الرمي وأما المواقيت المكانية فلا يلزم من الاحرام قبلها طول الحج فلا يكون ذلك
 وسيلة الى افساده كأنه يحتاج الى الفرق بين الشافعي لايرى الاحرام في غير أشهر الحج كما يري أحد الاحرام قبل وقت الصلاة بها وبين مالك
 وأبي حنيفة يقولان بصحة الاحرام بالحج قبل أشهره قال ابن العربي في أحكامه والمسئلة مشكلة معضلة وقد استوفينا البيان فيها
 وأوضحنا لبابه في كتاب التلخيص وان القول فيها دائر من قبل الشافعي على ان (١٨٧) الاحرام ركن من الحج محتص
 بزمانه ومعاوننا على انه

شرط فقدم عليه وهناك
 تبين الترجيح بين النظرين
 وظاهر أولى التأويلين في
 الآية من القولين أي من
 قول الشافعي وغيره ان
 تقدير الآية الحج حج أشهر
 معلومات وقول مالك
 وغيره ان تقديرها أشهر
 الحج أشهر معلومات اه
 وكذلك يحتاج الى الفرق
 على مذهب مالك بين الحج
 يصح الاحرام به قبل وقته
 مع الكراهة وبين الصلاة
 يمنع تقديم الاحرام بها قبل
 وقتها ويلزم التقدم باعادته
 واعتقاد وجوده وفي تفسير
 ابن عرفة ما حاصله ان
 احرام الحج أمر مستصحب

الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الانتفاع وبين قاعدة تملك المنفعة ﴿
 فتمليك الانتفاع يزيد به أن يباشر هو بنفسه فقط وتمليك المنفعة هو أعم وأشمل فيباشر بنفسه
 ويمكن غيره من الانتفاع بعوض كالاجارة وبغير عوض كالعارية مثال الاول سكنى المدارس
 والرباط والمجالس في الجوامع والمساجد والاسواق ومواضع النسك كالطاف والمسعى ونحو ذلك
 فله أن ينتفع بنفسه فقط ولو حاول أن يؤاجر بيت المدرسة أو يسكن غيره أو يعاوض عليه
 بطريق من طرق المعاوضات امتنع ذلك وكذلك بقية النظائر المذكورة معه وأما مالك المنفعة
 فكمن استأجر دارا أو استعارها فله أن يؤاجرها من غيره أو يسكنه بغير عوض ويتصرف في
 هذه المنفعة تصرف الملاك في أملاكهم على جرى العادة على الوجه الذي ملكه فهو تملك مطلق
 في زمن خاص حسبما تناوله عقد الاجارة أو شهدت به العادة في العارية فمن شهدت له العادة في
 العارية بمدة كانت له تلك المدة ملكا على الاطلاق يتصرف كما يشاء بجميع الأنواع السائفة في
 التصرف في المنفعة في تلك المدة ويكون تملك هذه المنفعة كتمليك الرقاب وههنا أربع مسائل
 ﴿ المسألة الاولى ﴾ النكاح من باب تملك أن ينتفع لامن باب تملك المنفعة فانه يباشره بنفسه
 وليس له أن يمكن غيره من تلك المنفعة وليس مالكا للمنفعة ولالبضع المرأة بل مقتضى عقد
 النكاح انه ان ينتفع هو خاصة لامالك المنفعة ﴿ المسألة الثانية ﴾ الوكالة بغير عوض تقتضي
 انه ملك من الوكيل أن ينتفع به بنفسه ولم يملك منفعة فلا يجوز له أن يهب الانتفاع بذلك الوكيل
 لغيره بل ينتفع به بنفسه أو يهبه أو يعزله فهي من باب تملك الانتفاع لامن باب تملك المنفعة

لهذا الفرق يوجب ذلك والله أعلم قال (الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الانتفاع وبين قاعدة
 تملك المنفعة) * قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح ظاهر

بميت لا يزال حكمه منسحبا على الحاج في جميع أجزاء حجة التي لا يتأق فعلها الا في وقته وكل أمر مستصحب كذلك يصح تقديمه على
 الوقت واحرام الصلاة بخلاف ذلك فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يفضي
 به على الالفاظ ومخصصه وبين قاعدة العرف القولي لا يفضي به على الالفاظ ولا يخصصها ﴾ اعلم ان أقسام حقيقة اللفظ بالنظر الى
 الواضع أو الاصطلاح أربعة الاول الحقيقة اللغوية وهو ما وضعها واضع اللغة والمراد به في هذا القسم من أحدث وضعها التحقيقي لهذا
 المعنى لذلك ومن قررها على هذا المعنى كالدابة لكل ما دب على وجه الارض والصلاة للدعاء والفعل للامر والشان للحدث كما يتوهم
 الثاني الحقيقة الشرعية وهي ما وضعها الشارع كالصلاة نقلها الشارع من الدعاء للعبادة المخصوصة الثالث العرفية الخاصة وهي ما وضعها
 أهل عرف خاص وهم طائفة مخصوصة منسوبة لحنوف كالنحو بين نقلوا الفعل مثلا من الامر والشان للفظ الدال على معنى في نفسه
 مقترن بأحد الازمنة الثلاثة لاشتغال اللفظ المذكور على الامر والشان والرابع العرفية العامة وهي ما وضعها أهل العرف العام أي ما كان
 الناقل لها من جميع الطوائف ككونه داخل في جملة أهل البلد بحيث لا يتوقف على أمر يضبط أهلها كالدابة نقلها العرف العام من كل

ما يدب على الارض وخصايات الحوافر الفرس والجمار والبغل وأهل العراق بالفرس وأهل مصر بالجمار ولا يشترط العلم بشخص الناقل في هذه الثلاثة الاخيرة وهل اتفاق كثرة الاستعمال للفظ في بعض أفراد معناه أو في معنى مناسب للمعنى الاصلى حتى يصير الاصل مهجورا هو نفس النقل نظرا الى ان ذلك هو المحقق في مسمى المنقول ولا دليل على وجود نقل مقصود أو لا وهو الصحيح أو هو دليل عليه نظرا الى أصل دلالة الالفاظ خلاف ثم النقل قيل لا بد فيه من المناسبة وقيل لا كما في ابن يعقوب على التلخيص بزيادة من الدسوق والناي وهذا القسم الرابع هو مراد الاصل بالعرف القولى وينقسم الى قسمين * الاول ما يكون في المفردات نحو الدابة في ذات الحوافر أو في الفرس أو الجمار كامر ونحو قتل زيد عمرا فان قتل في اللغة لا ذهاب الروح وفي عرف مصر والحجاز لضرب الشديدا خاصة * والثاني ما يكون في المركبات وهو أدقها على الفهم وأبعدها عن التفتن وضابطها ان يكون شأن الوضع اللغوي تركيب لفظ مع لفظ ثم يشتهر في العرف تركيبه مع غيره وأمثلته كثيرة منها قوله تعالى حمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وقوله تعالى حمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقوله (١٨٨) عليه الصلاة والسلام ألا وان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرم

وأما الوكالة بعوض فهي من باب الاجارة فمن ملك المنفعة فله بيع مملكه ويمكن منه غيره مالم يكن الموكل عليه لا يقبل البذل ﴿ المسألة الثالثة ﴾ القراض يقتضى عقده ان يرب المال ملك من العامل الانتفاع بالمنفعة بدليل انه ليس له أن يعاوض على مملكه من العامل من غيره ولا يؤاخره ممن أراد بل يقتصر على الانتفاع بنفسه على الوجه الذي اقتضاه عقد القراض وكذلك المساقاة والمغارسة وأما مملكه العامل في القراض والمساقاة فهو ملك عين لملك منفعة ولا انتفاع وتلك العين هي ما يخرج من ثمرة أو يحصل من ربح في القراض فيملك نصيبه على الوجه الذي اقتضاه العقد ﴿ المسألة الرابعة ﴾ اذا وقف وقفا على أن يسكن أو على السكنى ولم يزد على ذلك فظاهر اللفظ يقتضى ان الواقف انما ملك الموقوف عليه الانتفاع بالسكنى دون المنفعة فليس له أن يؤاخر غيره ولا يسكنه وكذلك اذا صدرت صيغة تحتل تملك الانتفاع أو تملك المنفعة وشككنا في تناولها للمنفعة قصرنا الوقف على أدنى الرتب وهي تملك الانتفاع دون تملك المنفعة فان قال في لفظ الوقف ينتفع بالعين الموقوفة بجميع أنواع الانتفاع فهذا تصريح بتملك المنفعة أو يحصل من القرائن ما يقوم مقام هذا التصريح من الامور العادية والحالية فانا نقضى بمقتضى تلك القرائن متى حصل الشك وجب للقصر على أدنى الرتب لان القاعدة ان الاصل بقاء الاملاك على ملك أربابها والنقل والاتقال على خلاف الاصل ففى شككنا في رتب الانتقال حلناه على أدنى الرتب امتصاصا للاصل في الملك السابق وعلى هذه القاعدة مسائل في المنهبع فرع مرتب حيث قلنا ان الملك انما يتناول الانتفاع دون المنفعة فقد يستثنى من ذلك تسويغ الانتفاع لغير المالك في المدة اليسيرة كاهل المدارس والربط فانه يجوز لهم ازال الضيف المدة اليسيرة لان العادة جرت بذلك فدللت العادة على أن الواقف يسمح في ذلك بخلاف المدة

بومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا وهكذا جميع ما يرد في العرف من الاحكام مركبا من الذوات فانه وضعه العرف للتعبير عن حكم الافعال التي لا تحسن في اللغة اضافة الاحكام الا لها دون الذوات كالاكل للميتة والدم ولحم الخنزير والاموال والشرب للخمر والاستمتاع لامهات ومن ذكر مهن والسفك للدماء والثلث للاعراض ومنها الرأس مع لفظ الاكل كيفما كان نحواً كترأسا خصه للعرف برؤوس الانعام بخلافه مع رايت وما تصرف منه نحو رايت رأسا فانه يحتمل جميع الرؤوس ومنها

وضع العرف عصر الخمر في قولهم فلان يعصر الخمر لعصر العنب فلا يقدر ون مضافا ومقتضى اللغة ان لا يصح هذا الكلام الا بمضاف محذوف تقديره فلان يعصر عنب الخمر أو يجعل الخمر مجازا في العنب مرسل لعلاقة الاول على ما فيه مما بين في محله ومنها وضع العرف نحو القتل مع قتل في قولهم قتل فلان قتلا لقتل الحي ونحو الدقيق مع طحن في قولهم طحن فلان دقيقا لطحن القمح فلا يقدر ون مضافا ومقتضى اللغة ان لا يصح هذا الكلام الا بتقدير مضاف أى قتل جسد قتيل أو طحن قمح دقيق أو يجعل فعلا مجازا مرسل لعلاقة الاول على ما فيه مما بين في محله وأما العرف الفعلي فعنه ان يوضع اللفظ في اللغة بمعنى ذى أنواع ويكثر استعمال أهل العرف لبعض أنواعه فقط كالثوب يصدق لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر وأهل العرف انما يستعملون من أنواعه المذكورة في ابسهم الثلاثة الاول دون الاخيرين وكالخبز يصدق لغة على خبز الفول والحبس والبر وغير ذلك وأهل العرف انما يستعملون في أغذيتهم خبز البر دون ما عداه وسر الفرق بين قاعدة العرف القولى يقتضى به في تخصيص الالفاظ ببعض ما يصدق عليه لغويا وبغير ما يصدق عليه لغة و بين قاعدة العرف الفعلي لا يقتضى به في تخصيص الالفاظ ببعض ما يصدق عليه لغة هو ان العرف

الكثيرة

القولى لما كان عبارة عن كثرة استعمال أهل العرف العام للفظ في بعض أفراد معناه اللغوى أو في معنى مناسب لمعناه اللغوى حتى بصير الأصل مهجورا كما عرفت كان ناسخا للغة والناسخ يقدم على المنسوخ وان العرف الفعلى لما كان عبارة عن كثرة استعمال أهل العرف لبعض أنواع مسمى اللفظ اللغوى في عوائدهم دون بقية أنواعه مع بقاء ذلك اللفظ اللغوى مستعملا في مسماه اللغوى من غير تعرض له بنقل منه لغيره لم يكن ناسخا للغة حتى يقدم من حيث كونه ناسخا على المنسوخ وبالجملة فغلبة استعمال لفظ المسمى في غيره من حيث كونه ناسخا يخل بالوضع اللغوى فيؤثر فيه تخصيصا وتقييدا وإبطالا وترك مباشرة المسميات من حيث انه ليس بناسخ لا يخل فلا يؤثر في الوضع اللغوى تخصيصا ولا تقييدا ولا إبطالا فلذا حكى جماعة من العلماء الاجماع في ان العرف الفعلى لا يؤثر بخلاف العرف القولى وقد حاول المأزرى في شرح البرهان الاجماع في ذلك الا انه نقل عن بعض الناس انه نقل خلافا في ذلك ونقل مثلا عنه اه والظاهر انه ليس خلافا في اعتبار العرف الفعلى من حيث كونه ناسخا للغة حتى ينافى الاجماع بل هو خلاف لفظي محمول على ماسياتى في المسائل من انه يؤثر في الوضع اللغوى التخصص والتقييد من حيث انه من قبيل بساط (١٨٩) الحال والايمان انما تعتبر

بالنية ثم ببساط الحال ثم بالعرف ثم باللغة هذا ما ظهر لى فتأمله بانصاف هذا ومقتضى ما تقرر في العرف القولى امران الاول ان يكون نحو الدابة في ذات الحوافر أو الفرس أو الجار مجازا لغة وحقيقة عرفية وللتانى تقديم العرف القولى على اللغوى لكونه ناسخا له وينفى الاول قول ابن كمال باشا في حاشية التلويح ان زيدا اذا اعتبر بالخصوصه لا يصح عنه سلب الانسان لا لغة ولا بحسب نفس الامر فلا يكون مجازا بلا اشتباه واذا اعتبر بخصوصه صح سلب الانسان عنه لغة

الكثيرة لا تجوز فلا يجوز لاحد ان يسكن بيتا من المدرسة دائما ولا مدة طويلة فان العادة جرت في ذلك بتملك الانتفاع لامتلاك المنفعة وكذلك لو عمد أحدا ليجار بيت المدرسة من الناس من أنكر ذلك عليه فدل ذلك على انه انما يملك الانتفاع دون المنفعة ومن هذا الباب لو جعل بيتا في المدرسة لخزن القمح أو غيره دائما أو المدة الطويلة امتنع أيضا لان العادة شهدت وألفاظ الواقفين على ان البيوت وقف على السكنى فقط فان وضع فيها ما يخزن الزمان اليسير جاز كالزوال الضيف ومن هذا الباب ما وقف من الصهاريج للنساء والشرب في المدارس والخوانك لا يجوز بيعه ولا هبته للناس ولا صرفه لنفسه في وجوه غريبة لم تجر العادة بها كالصبغ وبياض الكتان بأن يكون صبغا مبيضا للكتان فيصرف ذلك الماء في الصبغ والبياض دائما فهذا لا يجوز لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بأنه موقوف للشرب فقط ويستثنى من ذلك الصبغ اليسير والبياض اليسير ونحوه ونظير هذه المسئلة اطعام الضيف لا يجوز له أن يبيعه ولا يملكه غيره بل يأكله هو خاصة على جرى العادة وله اطعام الهر اللقمة والقمطين ونحوهما لشهادة العادة بذلك ومن هذا الباب الحصر الموضوع في المدارس والربط والبسط المفروشة في زمن الشتاء ليس للموقوف عليه أن يتخذها غطاء بل لا تستعمل الاوطاء فقط لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بذلك وكذلك الزيت للاستصباح ليس لاحد أن يأكله وان كان من أهل الوقف كما تقدم في طعام الضيف فهذه الاعيان وان لم تكن من باب المنافع بل من باب تملك الاعيان ولكن التملك فيها مقصور على جهة خاصة بشهادة العوائد والأصل بقاء أملاك الواقفين على الموقوف من الاعيان والمنافع الامداد الدليل على اتقائه عن أملاكهم وقس على هذه المسائل ما يقع لك منها واجل مسائل تملك الانتفاع على بابها ومسائل تملك المنفعة على بابها

ولكن لا يصح سلبه عنه بحسب نفس الامر فينبى ان لا يكون مجازا أيضا لأن من خصائصه صحة السلب لا بحسب اللغة فقط بل بحسب نفس الامر أيضا على ما حققه القاضى عضد الدين في شرح المختصر فوجب هذا التحقيق ان لا يكون ذكر العام وارادة الخاص من قبيل الجزئ بل من قبيل الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه الكمال بن الهمام ومن وافقه وعلله بأن الام في قولهم في تعريف الحقيقة الكلمة المستعملة فيها وضعت له لام التعليل ولا شك ان اسم الكلى انما وضع لاجل استعماله في الجزئى وعلله غيره بان المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له أولا والجزئى ليس غير الكلى كما أنه ليس عينه نعم هذا التحقيق خلاف المشهور من ان العام في الخاص حقيقة ان كان من حيث تحقق العام فيه لا من حيث خصوصه ومجازا ان كان من حيث خصوصه لا من حيث تحقق العام فيه وعليه فيصح كون الدابة في ذات الحوافر أو في الفرس أو في الجار مجازا لغة وحقيقة عرفية سيما في نحو قولك رأيت دابة زيدا أو ربطة أو علفيت الدابة اذال رؤية والربط والطف انما تتعلق بالفرد الموجود في الخارج لا بالمفهوم الكلى لانه غير قابل لذلك وهذا الخلاف انما هو فيما عمومه بدنى انما عمومه شمولى كالقوم والناس فانه اذا أر بدى بالخصوص نحو الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم أر بدى بالناس الاول نعيم بن مسعود

الاشجى وبالثاني اوسفيان واصحابه فهو مجاز عند الاصوليين بلاخلاف لان عمومه الموضوع له لم يرد تناولا ولا حكما وان كان مخصوصا كقيام القوم الازيدا فالتى اختاره ابن السبكي تبعوا لوالده انه حقيقة نظرا لارادة عمومه الموضوع له تناولا وان لم يرد حكما والاكثر على انه مجاز لاستعماله في بعض مواضعه أولا كما بسط ذلك في الاصول وعليه فيتحديد العام الذى اراد به الخصوص والعام المخصوص ويناقى الثاني قول الفقهاء ملاحده في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف اذ قضيته تأخر العرف عن اللغة نعم قال السبكي وغيره مراد الاصوليين ما اذا تعارض معنى اللفظ في اللغة والعرف ومراد الفقهاء ما اذا لم يعرف حده في اللغة ولهذا قالوا كل ما ليس له حد في اللغة ولم يقولوا معنى اه فافهم اذ جميع هذا العطار على محلى جمع الجوامع بتصرف وزيادة من الدسوقي والانباي على مختصر المعاني

﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ اذا فرضنا ملكا أعجميا يتكلم بالعجمية ويعرف العربية غير انه لا يتكلم بها لثقلها عليه فلا ينطق بلفظ الخبز والثوب الاعلى الندره وقد جرت عادته في غذائه ولبسه ان لا يأتى كل الاخبز للشعير ولا يلبس الا ثياب القطن خلف (١٩٠) لا يلبس ثوبا ولا يأتى كل خبزا كان اقتصره على أكل خبز الشعير ولبس ثياب

﴿ الفرق الحادى والثلاثون بين قاعدة حل المطلق على المقيد فى الكلى وبين قاعدة

حل المطلق على المقيد فى الكلية وبينهما فى الامر والنهى والنفي ﴾

اعلم ان العلماء اطلقوا فى كتبهم حل المطلق على المقيد وحكوا فيه اخلاف مطلقا وجعلوا ان حل المطلق على المقيد يفضى الى العمل بالدليلين دليل الاطلاق ودليل التقييد وان عدم الحل يفضى الى الغناء للدليل الدال على التقييد وليس الامر كما قالوا على الاطلاق بل هما قاعدتان متباينتان فى هذه الابواب المتقدم ذكرها وبيان ذلك ان صاحب الشرع اذا قال اعتقوا رقة ثم قال فى موطن آخر رقة مؤمنة فدلولى قوله رقة كلى وحقيقة مشترك فيها بين جميع الرقاب وتصدق باى فرد وقع منها فن اعتق سعيدا فقد اعتق رقة ووفى بمقتضى هذا اللفظ فاذا اعتقنا رقة مؤمنة فقد وفينا بمقتضى الاطلاق وهو مفهوم الرقة وبمقتضى التقييد وهو وصف الايمان فكنا جامعين بين الدليلين وهذا كلام حق اما اذا ورد امر صاحب الشرع باخراج الزكاة من كل اربعين شاه شاة

القطن مقيدا لمطلق لفظه فلا نخشه الا باكل خبز الشعير ولبس ثياب القطن فقط على الصحيح لكن لا من حيث ان عرفه الفعلى ناسخ للغة بل من حيث كونه من قبيل بساط الحال والايمان انما تعتبر بالنية ثم يبسط الحال ثم بالعرف ثم باللغة كما مر فلو كانت عادته استعمال اللغة العربية لعدم ثقلها عليه لكان طول أيامه يقول أكلت خبزا ولبست الثوب واتسوفى بخبز وعجلوا بالخبز والخبز على المائة قليل واتسوفى بالثوب وعجلوا بالثوب ونحو ذلك ولا يرد فى هذا النطق كله الاثوب

قال (الفرق الحادى والثلاثون بين قاعدة حل المطلق على المقيد فى الكلى وبين قاعدة حل المطلق على المقيد فى الكلية وبينهما فى الامر والنهى والنفي الى قوله وهذا كلام حق) * قلت فى أثناء كلامه فدلولى قوله رقة كلى وحقيقة مشترك فيهما بين جميع الرقاب ليس بصحيح بل مدلول لفظ رقة مطلق لا كلى والمطلق انما هو الواحد المبهم مما فيه الحقيقة والكلى هو الحقيقة الواقع فيها الاشتراك عند من يقول بانثبات الحقائق المشتركة فيها وقوله ويصدق باى فرد منها صحيح لكن لا من الوجه الذى اشار اليه ولكن من جهة ان مقتضى الاطلاق الامر بواحد غير معين فاذا وقع واحدا أى واحد كان مما فيه تلك الحقيقة أجزاء والوجود اقتضى التعيين لا الوجوب قال (اما اذا ورد امر صاحب الشرع باخراج الزكاة من كل اربعين شاه شاة

كما

القطن وخبز الشعير الذى جرت عادته بهما لصار له فى لفظى الخبز والثوب عرف قولى ناسخ للغة

فلا نخشه بغير خبز الشعير وثياب القطن أيضا لكن لا من الحيثية الاولى بل من حيث تحقق العرف الناسخ للغة حينئذ فافهم ﴿ المسئلة الثانية ﴾ لاخلاف بين ابن القاسم وأشهب فى ان النقل العرفى مقدم على اللغة اذا وجد وان اختلفا فيما اذا حلف لا يأتى كل رؤوسا فقال الاول يخشع بجميع الرؤوس وقال الثانى لا يخشع الا برؤوس الانعام وذلك لان مدرك أشهب ان أهل العرف قد نقلوا هذا اللفظ المركب أعنى أكلت رؤوسا لكل رؤوس الانعام خاصة دون غيرها من بقية أنواع الرؤوس بسبب كثرة استعماله لذلك المركب فى هذا النوع خاصة دون بقية أنواع الرؤوس ومدرك ابن القاسم انه وان سلم استعمال أهل العرف لذلك المركب فى هذا النوع خاصة الا انه لم يسلم ان الاستعمال وصل الى غايته الموجبة للنقل فان الغلبة قد تقصر عن النقل الا ترى ان أهل العرف يستعملون لفظ الاسدى الرجل الشجاع استعمالا كثيرا ولم يصل ذلك الى حد النقل فانه لا يفهم منه الرجل الشجاع الا بقرينة وضابط النقل ان يصير المنقول اليه هو المتبادر الاول من غير قرينة وغيره هو المقتدر الى القرينة فالخلاف انما هو فى وجود المنطوق ووجوده وقول كثير من

الشرح والفقهاء اذا صرحوا بهذه المسئلة لا يبحث بغير وؤوس الانعام لأن عادة الناس بأكلون رؤوس الانعام دون غيرها اه محمول على
 ما سبق من أن الاقتصار على بعض مسمى اللفظ في الاستعمال الفعلي من جنس البساط فافهم ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ مشهور فتاوى
 الاصحاب فيما ذاحلف بايمان المسلمين نازمه فحث انه يلزمه كفارة بيمين وعق ما عنده من الرقيق وان كثروا وصوم شهرين متتابعين
 والمشى الى بيت الله حج أو عمرة وطلاق امرأته وفي كونه واحدة أو ثلاثا بخلاف والتصديق بثل المال ولا يلزمه اعتكاف عشرة أيام
 ولا المشى الى مسجد المدينة ولا لبيت المقدس ولا لرباط في الثغور الاسلامية ولا تربية اليتامى ولا كسوة العرايا ولا اطعام الجياع ولا شرب
 من القربان غير ما تقدم ذكره فلا حظوا ما اغلب الحلف به في العرف من تلك الامور التي صارت تسمى كلها في العرف ايمانا وان كان لفظ
 اليمين في اللغة هو التقسم فقط ولم يلاحظوا ان عاداتهم يفعلون مسمياتها وانهم يصومون شهرين متتابعين أو يحجون أو غير ذلك من
 الافعال نظرا للقاء عدنين المذكورين تقديم المسمى العرفي على المسمى اللغوي وعدم تقديم العرف الفعلي على المسمى اللغوي فلذا
 صرحوا وقالوا من جرت عادته بالحلف بصوم لزمه صوم سنة فجعلوا المدرك الحلف (١٩١) اللغوي دون العرف الفعلي

وعلى هذا لو اتفق في وقت
 آخر اشتهار حلفهم بنذرهم
 الاعتكاف والرباط واطعام
 الجياع وكسوة العرايا
 وبناء المساجد دون هذه
 الحقائق المتقدم ذكرها
 لكان اللازم لهذا الحالف
 اذا حث الاعتكاف وما
 ذكر معه دون ما هو مذكور
 قبله لان الاحكام المترتبة
 على العوائد تدور معها
 كيف ادارت وتبطل معها
 اذا بطلت كالتقود في
 المعاملات والعيوب في
 الاغراض في البياعات ونحو
 ذلك فاذا تغيرت العادة في
 التقود والسكة الى سكة أخرى
 حبل الثمن في البيع عند
 الاطلاق على السكة التي

كجاء في الحديث في كل أر بعين شاة شاة ثم ورد بعد ذلك قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة فن قصد
 في هذا المقام حل المطلق الاول الذي هو الغنم على هذا المقيد الذي هو الغنم السائمة اعتمادا منه على
 انه من باب حل المطلق على المقيد فقد فاته الصواب بسبب ان الحل هنا يوجب ان المقيد خصص المطلق
 وأخرج منه جميع الاغنام المعروفة والعموم يتقاضى وجوب الزكاة فيها فليس جاء ما بين الدليلين
 بل تاركا لمقتضى العموم وحاملا له على التخصيص مع امكان عدم التخصيص فلا يكون الدليل
 الدال على حل المطلق على المقيد موجودا ههنا وهو الجمع بين دليل الاطلاق ودليل التقييد ومن
 أثبت الحكم بدون موجه ودليله فقد أخطأ بل هذا يرجع الى قاعدة أخرى وهي تخصيص العموم
 بذكر بعضه والصحيح عند العلماء انه باطل لان البعض لا ينافي الكل أو من قاعدة تخصيص العموم
 بالمفهوم الحاصل من قيد السوم وفيه خلاف امانه من باب حل المطلق على المقيد فلا لانه كناية ولفظ
 عام وانما يستقيم حل المطلق في الكلي المطلق لاني الكناية لما تقدم من الفرق وكذلك وقع في كتب
 العلماء التسوية بين الامر والنهي في حل المطلق على المقيد وليس كذلك فان صاحب الشرع لو قال
 لا تعتقوا رقبة ثم قال لا تعتقوا رقبة كافرة كان اللفظ الاول من صيغ العموم لان التنكرة في سياق
 النهي كالتنكرة في سياق التثنية نعم فيكون اللفظ الثاني لو حللنا الاول عليه مخصصا للاول فانه يخرج

كجاء في الحديث في كل أر بعين شاة شاة ثم ورد بعد ذلك قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة فن
 قصد في هذا المقام حل المطلق الاول الذي هو الغنم على هذا المقيد الذي هو الغنم السائمة اعتمادا منه على
 انه من باب حل المطلق على المقيد فقد فاته الصواب الى قوله لما تقدم من الفرق ﴿ قلت ما قاله في هذا
 الموضوع مسلم قال (وكذلك وقع في كتب العلماء التسوية بين الامر والنهي في حل المطلق على
 المقيد وليس كذلك الى قوله

تجددت العادة يهادون ما قبلها واذا كان الشيء عيبا في الثياب في عادة ردنا به المبيع فاذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوا بما وجبا
 لزيادة الثمن لم تزد به وبهذا القانون اعتبر جميع الاحكام المترتبة على العوائد وهو تحقيق جمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه بينهم نعم
 قد يقع الخلاف بينهم في تحقيقه هل وجد أم لا قال الاصل وعرفنا اليوم ليس فيه الحلف بصوم شهرين متتابعين فلان كالتجدد احدا بمصر
 يحلف به فلا يبنى القتيابه وعادتهم يقولون عبيد حرام أتى طالق وعلى المشى الى مكة ومالى صدقة ان لم أفعل كذا فلنزم هذه الامور
 وعلى هذا القانون ترك الفتاوى على طول الايام فهم ما تجد في العرف اعتبره وهم ما سقط أسقطه ولا تجرد على السطور في الكتب طول
 عمرك بل اذا جاءك رجل من غير أهل اقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجره عليه واقته به دون
 عرف بلدك ودون المقرر في كتبك فهذا هو الحق الواضح والجوهر على المنقولات أبدأ ضلالا في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين
 والسلف الماضين وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق وجميع الصرائح والسكنايات فقد بصير الصريح كناية فيفتقر الى
 التنية وقد نصير الكناية صريحاً مستغنى عن التنية اه وفي فتاوى الشيخ محمد عليش فيمن حلف بايمان المسلمين ما دخل دار فلان

ودخلها انه تازمه الثلاث وكفارة فقط ان لم تكن له نية والالزمه ما نواه اتفاقا اذ هي من الكنيات ولم يجز العرف بالحلف بغير الله والطلاق كعرف أهل مصر الآن والالزمه مقتضى الحث في كل ماجرى به العرف اه هذا ولفظ اليمين وان كان في القسم والطلاق ونحوهما مجرى العرف باستعماله فيه من قبيل المشترك عرفا ومن قبيل الحقيقة والمجاز لغة الا انه في قول الخالف ايمان المسلمين تازمه ليس من قبيل استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه بحسب العرف ولا من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بحسب اللغة وان قال الاصل به وبأن قاعدة جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه والجمع بين المجاز والحقيقة كما هو المنقول عن مالك والشافعي وجماعة من العلماء نظرا لكون قرينة المجاز انما تمنع عن ارادة المعنى الحقيقي وحده كما نقله ابن قاسم عن التلويح لا بد من ملاحظتها في هذه المسئلة أيضا وذلك لان قاعدة تقديم المسمى العرفي على المسمى اللغوي تقتضي ابطال المسمى اللغوي فكيف يعتبر الجمع بين المجاز والحقيقة بحسبه واستعمال لفظ المشترك في جميع معانيه انما يتحقق في لفظه المفرد لا الجمع كما هنا ألا ترى ان لفظا لا يدون رفعوا لا يدون نصبا وجر ايدل على أشخاص متعددين وضع لكل واحد

(١٩٢)

معانيه فتأمل لكل واحد

معانيه فتأمل بانصاف

المسئلة الرابعة قول

الخالف ايمان البيعة

تزمي ان ترتب عليه حكم

فالمعتبر العرف الذي جرت

به عادة مساوئ الوقت في

التحليف به في بيعتهم

واشتهر ذلك عند الناس

بميت صار عرفا ومنقولا

متبادرا للذهن من غير

قرينة على القانون المتقدم

فان لم يكن ذلك فاللغة لا غير

وان لم يرتب عليه حكم

فالمعتبر النية ثم السبب أو

البساط ثم العرف ثم اللغة

والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق التاسع والعشرون

بين قاعدة لنية المختصة

وبين قاعدة لنية المؤكدة

الرقاب المؤمنة على امتناع العتق والعموم يتفاضه فلم يكن فيه جمع بين الدليلين بل التزاما للتخصيص بغير دليل والقاء للعموم من غير موجب بخلاف هذه النكرة لو كانت في سياق الامر فانها حينئذ لا تكون عامة بل مطلقة فيكون حملها على نص التقييد جمعا بين الدليلين وظهر أيضا الفرق بين الامر والنهي والامام نحر الدين في الحصول وغيره من العلماء نص على التسوية بينهما وليسا يستويان فتأمل ذلك كما بينته لك فيتحصل من هذا البحث ان حمل المطلق على المقيد انما يتصور في كلي دون كلياته وفي مطلق دون عموم وفي الامر وخبر الثبوت دون النهي وخبر النفي لان خبر النفي كقولنا ليس في الدار احد يقع نكرة في سياق النفي فيعم فيقول الحال الى الكلية دون الكلي وخبر الثبوت هو كالامر نحو في الدار رجل فانه مطلق كلي لا كلياته لان النكرة لا تعم في سياق الثبوت واذا تقرر الفرق واتضح الحق فهنا اربع مسائل (المسئلة الاولى) الحنفية لا يرون حمل المطلق على المقيد خلافا للشافعية وكان قاضي القضاة صدر الدين الحنفى يقول ان الشافعية تركوا أصلهم لا الموجب فيما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولع الكتاب في اناء احدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب وورد اراهن بالتراب فقوله احداهن مطلق وقوله عليه السلام اولاهن مقيد بكونه اولا ولم يحملوا المطلق على المقيد فيعينوا الاولى بل بقوا الاطلاق على اطلاقه وكان يورد هذا السؤال على الشافعية فيعسر عليهم الجواب عنه فسمعت يوما يورده فقلت له هذا لا يلزمهم لاجل قاعدة

فهننا اربع مسائل (قلت ماقاله ايضا مسلم غير اطلاقه لفظ الكلي فان اراد به الواحد غير المعين وهو المطلق فلا مشاحة وان اراد الكلي حقيقة فليس الكلي هو المطلق بل الكلي الحقيقة والمطلق الواحد غير المعين مما فيه الحقيقة قال (المسئلة الاولى الحنفية لا يرون حمل المطلق على المقيد خلافا للشافعية الى آخر المسئلة) قلت ماقاله في هذه المسئلة والتي بعدها صحيح والله أعلم

أصولية

الصحيح ابدال المؤكدة بالمرجحة لان النية لا تكون مؤكدة الا بناء على ما نوه من ان حكم

التخصيص بالنيات كحكم التخصيص بالالفاظ الدالة على المدلولات في اشتراط ان يكون المخصص منافيا للمخصص والاحتمال قصد التأكيدي وقصد التخصيص على السواء فلا يعدل عن مقتضى العموم مع القول بأنه دليل مجرد احتمال الخصوص أما اذا كانت المنافاة فيتعين المصير الى التخصيص لاستحالة التناقض في كلام الشارع والامر ليس كما نوه بل الصحيح في النظر ان النية تكون مخصصة وان لم تكن منافية من جهة ان القواعد الشرعية تقتضى انه لا ترتب الاحكام الشرعية في العبادات والمعاملات الاعلى النيات والقصد وما ليس بمنوي ولا مقصود فهو غير معتد به ولا مؤاخذ بسببه وهذا امر لا يكاد يجهم له احد من الشرع نعم اذا أطلق المطلق اللفظ العام ولا نية له ولا بساط ولا إعادة صارفة حثناه بكل فرد من أفراد العموم للوضع الصريح في ذلك وان أطلقه ونوى جميع أفراده يمينه حثناه بكل فرد من أفراد العموم كذلك بالاولى للوضع الصريح في ذلك مع النية المؤكدة له وان أطلقه ونوى بعض أفراد لفظه العام باليمين وغفل عن البعض الآخر فلم يتعرض له بنفي ولا اثبات حثناه باللفظ المنوي ولم نحثه بما عداه لان نية الخالف أول معتبر فيما

تقييده من تقييد لفظه المطلق وتخصيص لفظ العام ثم السبب والبساط وذلك لأنه اذا نزل لفظ الخائف على ما يقتضيه السبب والبساط من تقييد اللفظ أو تخصيصه ولم يحدث بما عده مع ان ذلك لم يكن كذلك الا لأن السبب والبساط يدلان على قصد الخائف التقييد أو التخصص فلا ينعتبر التقييد والتخصص المنويان أولى من المستدل عليهما بالسبب والبساط فافهم وان أطلق المطلق اللفظ العام وقال نويت اخراج بعض أنواعه عن الميمن كان استثناء بالنية دون النطق وفيه خلاف هل يجزى أولاً قال صاحب الجواهر منشؤه أى الخلاف النظر الى انه من باب تخصيص العموم فيجزى بالنية أو النظر الى حقيقة الاستثناء فلا يجزى الانطلاق اه فظهر من هذا ان سر الفرق بين النية المختصة تعتبر بلا خلاف وبين النية المخرجة هل تعتبر أو لا خلاف هو ان النية المختصة لما كانت أصلاً يقاس عليه غيره كانت نافية التخصص لا تختمل غيره فاعتبرت فيه بلا خلاف والنية المخرجة لما كانت تحتل انهما من قبيل النية المختصة أو من قبيل الاستثناء بالنية دون النطق جرى الخلاف في اعتبارها في التخصص نظراً للاحتمال الاول أو عدم اعتبارها نظراً للثاني هذا تحقيق المقام على ما حوره ابن الشاط وبه يسقط جميع ما ذكره الاصل بناء (١٩٣) على الوهم المار ذكره والله أعلم

الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الانتفاع وبين قاعدة تملك المنفعة) تملك الانتفاع عبارة عن الاذن للشخص في ان يباشر هو بنفسه فقط كالاذن في سكنى المدارس والربط والمجالس في الجوامع والمساجد والاسواق ومواضع النسك كالطاف والمسعى ونحو ذلك فلمن أذن له في ذلك ان ينتفع بنفسه فقط ويمتنع في حقه ان يؤجر أو يعاوض بطريق من طرق المعاوضات أو يسكن غير وليت المدرسة أو غيره من بقية النظائر المذكورة معه وتمليك المنفعة عبارة عن الاذن

اصولية مذكرة في هذا الباب وهي أنا اذا قلنا بحمل المطلق على المقيد فورد المطلق مقيداً بقيدتين متضادتين فتعذر الجمع بينهما تساقطاً فان اقتضى القياس الجمل على احدهما ترجح وفي هذا الحديث ورد المطلق فيه ٢ مقيداً بقيدتين متضادتين فورد اولاهن وورد اخراهن فتساقطاً وبقي احدهن على اطلاقه فلم يخالف الشافعية اصولهم واما اصحابنا المالكية فلم يرجعوا على هذا الحديث المطلق ولا على قيده بل اقتصروا على سبع من غير تراب وانما تعجب من ذلك مع وروده في الاحاديث الصحيحة (المسألة الثانية) ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع مالم يقبض واخذ الشافعي بعموم هذا الحديث وورد أيضاً نهيه عن بيع الطعام قبل قبضه فخصص اصحابنا المنع بالطعام خاصة وجوزوا بيع غيره قبل قبضه واختلفت مداركهم في ذلك ففهم من يقول هو من باب حمل المطلق على المقيد فيحمل الاطلاق في الحديث الاول على التقييد في الحديث الثاني ومنهم من يقول الاول عام والثاني خاص واذا تعارض العلم والخاص قدم الخاص على العام والمدركان باطلاق اما الاول فلانه وقد تقدم ان المطلق انما يحتمل على المقيد في الكل في دون الكلية وهذا الحديث الاول عام فهو كلية فلا يصح فيه حمل المطلق على المقيد وأما المدركان الثاني فهو من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو باطل كما تقرر في أصول الفقه فانه لا منافاة بين ذكر الشيء وذكر بعضه والطعام هو بعض ما تناوله العموم الاول فلا يصح تخصيصه به فبقيت المسألة مشككة علينا ويظهر ان الصواب مع الشافعي (المسألة الثالثة) قال مالك من ارتد حبط عمله بمجرد رده وقال الشافعي لا يحبط عمله الا بالوفاة على الكفر لان قوله تعالى لن اشركت ليحبطن عملك وان كان طالعاً

قال (المسألة الثالثة) قال مالك من ارتد حبط عمله بمجرد رده الى قوله الصواب اسقاط فيه

(٢٥ - الفروق - ل) للشخص في ان يباشر هو بنفسه أو يمكن غيره من الانتفاع بعوض كالاجارة وغير عوض كالعارية كمن استأجر داراً واستعارها فله ان يؤجرها من غيره أو يسكنه بغير عوض وان يتصرف في هذه المنفعة تصرف المالك في أملاكهم على جرى العادة على الوجه الذي ملكه فهو تملك مطلق في زمن خاص حسبما تناوله عقد الاجارة أو شهدت به العادة في العارية فمن شهدت له العادة في العارية بجهة كانت له تلك المدة ملكاً على الاطلاق يتصرف كما يشاء بجميع الانواع السانفة في التصرف في المنفعة في تلك المدة ويكون تملك هذه المنفعة كتمليك الرقاب (وصل) في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق (المسألة الاولى) النكاح من حيث ان مقتضى عقده ان يباشر الزوج منفعة بنفسه خاصة وليس له ان يمكن غيره من تلك المنفعة لكونه ليس مالاً للمنفعة ولا بضع الزوجة كان من باب تملك الانتفاع لامن باب تملك المنفعة (المسألة الثانية) الوكالة ان كانت بغير عوض كانت من باب تملك الانتفاع لامن باب تملك المنفعة لانها تقتضى حينئذ ان الموكل ملك من الوكيل ان ينتفع به بنفسه ولم يملك منفعته فلا يجوز له ان يهب الانتفاع بذلك الوكيل لغيره بل ينتفع به بنفسه أو يهبه أو يعزله وان كانت بعوض كانت من

باب تملك المنفعة لانها حينئذ من باب الاجارة فلموكل بيع ماملك وان يمكن منه غيره مالم يكن الموكل عليه لا يقبل البدل كتوكيله في بيع الرهن الذي عند مرتين فانه لا يقبل ابدال من وكل عليه بغيره لتعلق حق المرتين بالوكيل وفي خصام اذا قاعد الوكيل الخصم كمثلث فانه لا يقبل ابدال الوكيل كما في خليل وشرحه ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ عقد كل من القراض والمساقاة والمغارسة يقتضى ارب المال ملك من العامل الاتفعا للمنفعة بدليل انه ليس له ان يعاوض على مملكه من العامل من غيره ولا يؤاجرهم من اراد بل يقتصر على الاتفعا بنفسه على الوجه الذي اقتضاه العقد واما مملكه العامل في القراض والمساقاة فهو ملك عين لملك منفعة ولا اتفعا وتلك العين هي ما يخرج من ثمره في المساقاة أو يحصل من ربح في القراض فيملك نصيبه على الوجه الذي اقتضاه العقد ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ ظاهر قول الواقف وقت هذا على ان يسكنه أو على سكنى طلبة العلم مثلا ولم يدعى ذلك يقتضى انه اعلم ملك الموقوف عليه الاتفعا بالسكنى دون المنفعة فليس للموقوف عليه ان يؤاجر غيره ولا ان يسكنه دائما أو المدة الطويلة ولا ان يجعله مخزن القمح أو غيره دائما أو المدة الطويلة واما انزال الضيف وخزن القمح وغيره المدة اليسيرة في المدارس والربط فيجوز ذلك لانها

(١٩٤)

لان العادة لما جرت بذلك دلت على ان الواقف يسمح في ذلك وما يحمل على تملك الاتفعا لا تملك المنفعة الصيغة التي صدرت من الواقف تحتملها وما وشككنا في تناولها المنفعة لان القاعدة ان الاصل بقاء الاملاك على ملك اربابها والنقل والاتفعا على خلاف الاصل فلذا متى شككنا في رتب الانتقال جلتنا على أدنى الرتب استصحابا للاصل في الملك السابق وعلى هذه القاعدة مسائل في المذهب وبالجملة فقول الواقف اما ان يكون نصافي تملك المنفعة بنفسه كقوله

وتسلك به ممالك على اطلاقه غير انه قد ورد مقيد في قوله تعالى في الآية الاخرى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فيجب حل المطلق على المقيد فلا يحبط العمل الا بالوفاة على الكفر والجواب ان الآية الثانية ليست مقيدة للآية الاولى لانها رتب فيها مشروطان وهما الحبوط والخلاود على شرطين وهما الردة والوفاة على الكفر واذ رتب مشروطان على شرطين امكن التوزيع فيكون الحبوط لمطلق الردة والخلاود لاجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على اطلاقه ولم يتعين ان كل واحد من الشرطين شرط في الاحباط فليست هاتان الآيتان من باب حل المطلق على المقيد فتأمل ذلك فهو من احسن المباحث سؤالا وجوابا ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ ورد قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وورد ترتيبها طهورا قال الشافعي رضي الله عنه هذا من باب المطلق والمقيد فيحمل الاول على الثاني فلا يجوز التيمم بغير التراب وهذا لا يصح فان الاول عام كلية لا يصح فيه حل المطلق على المقيد لما تقدم ان ذلك لا يصح الا في الكلي دون الكلية وهو أيضا من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو أيضا باطل فاصاب الشافعي من الاشكال في هذه المسئلة ما أصاب أصحابنا في مسئلة بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف

فلا يحبط العمل الا بالوفاة على الكفر) قلت ماقاله الشافعية هو الاصح والله أعلم قال (والجواب ان الآية الثانية ليست مقيدة للآية الاولى الى آخر المسئلة) قلت ليس هذا الجواب عندي بصحيح وقوله اذار رتب مشروطان على شرطين امكن التوزيع صحيح لكن بشرط ان يصح استقلال كل واحد من المشروطين عن الآخر اما اذا لم يصح الاستقلال فلا والمشروطان مما فيه الكلام من الضرب الثاني الذي لا يصح فيه استقلال احد المشروطين عن الآخر لانها مسبب ومسبب والسبب لا يستغنى عن مسببه وبالعكس فالامر في جوابه ليس كما زعم والله تعالى أعلم وماقاله في المسئلة الرابعة صحيح

يتفعا بالعين الموقوفة بجميع أنواع الاتفعا أو بالقرائن القائمة مقام التصريح بالمنفعة من الامور الابدانية في الصيغة المحتملة فيجب حله على المنفعة لا الاتفعا واما ان يكون ظاهره في تملك الاتفعا كقوله وقتته على أن يسكن أو على السكنى ولم يزد على ذلك فيجب حله على الاتفعا لا المنفعة كما اذا كان محتملا لتملك الاتفعا أو تملك المنفعة بلا قرينة حتى حصل الشك في تناوله بالمنفعة لوجوب حله حينئذ على أدنى الرتب استصحابا للاصل في الملك السابق للقاعدة المارة وكذلك يجري فيها كان من باب تملك الاعيان وقد شهدت العادة وألفاظ الواقفين بقصره على جهة خاصة نحو ما يوقف في المدارس والخوانك من الصهاريج لماء الشرب فلا يجوز بيع الماء المذكور ولا هبته للناس ولا صرفه لنفسه في وجوده غريبة لم تجر العادة بها كالصبغ وبياض الكتان بان يكون صبغا مبيضا للكتان فيصرف ذلك الماء في الصبغ والبياض دائما لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بأنه موقوف للشرب فقط نعم يجوز صرفه لاصبغ اليسير والبياض اليسير ونحوه ونحو الحصر والبسط المقروشة في المدارس والربط لان استعمال الاطباء فقط وليس للموقوف عليه ان يتخذها غطاء في زمن الشتاء لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بذلك وكوقف الزيت للاستباح ليس

الفرق

لأحدان يأكله وإن كان من أهل الوقف كما لا يجوز للضيف أن يبيع الطعام المعد لضيافته ولأن يملكه لغيره بل يأكله هو خاصة على جري العادة نعم له اطعام الهر اللقمة واللقمتين ونحوهما للشهادة العادة بذلك وقس على هذه المسائل ما يقع لك منها وأجل مسائل تملك الاتقاع على بابها ومسائل تملك المنفعة على بابها ومسائل تملك الاعيان على الجهة التي قصرتها العادة وألفاظ الواقفين عليها وأجر المحتمل على أصل بقاء أملاك الواقفين على الموقوف من الاعيان والمنافع الاما دل الدليل على اتقائه عن أملاكهم والله أعلم

والفرق الحادى والثلاثون بين قاعدة في حل الاطلاق على التقييد بخلاف مطلقا وإن الحل يقضى الى العمل بدليلي الاطلاق والتقييد وان عدم الحل يقضى الى الغناء دليل التقييد الا ان الامر ليس كما قالوا على الاطلاق بل قاعدة الاطلاق والتقييد في المطلق وفي الامر بتبيان قاعدة في الكتابة والنهي والنهي وسر الفرق بين القاعدتين في الابواب المتقدم ذكرها هو ان صاحب الشرع اذا قال أعتق رقبة ثم قال في موطن آخر رقبة مؤمنة كان مدلول قوله رقبة مطلقا فيصدق كلامه من جهة مقتضى الاطلاق بالامر بواحد غير (١٩٥) معين مما فيه الحقيقة فاذا

أوقع واحدا أى واحد مما فيه تلك الحقيقة أجزأ وإن كان الوجود يقتضى التعيين لا الوجوب فن أعتق سعيدا فقد أعتق رقبة وفى بمقتضى هذا اللفظ فاذا أعتقنا رقبة مؤمنة فقد وفىنا بمقتضى الاطلاق وهو مفهوم الرقبة وبمقتضى التقييد وهو وصف الايمان فكنا جامعين بين الدليلين واذا قال أخرجوا الزكاة من كل أربعين شاة شاة كما جاء فى الحديث فى كل أربعين شاة شاة وورد بعد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام فى الغنم السائمة الزكاة لم يكن تقييده الغنم الذى

الفرق الثانى والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع فى التصرفات وبين اذن المالك الآدمى فى التصرفات فى ان الاول لا يسقط الضمان والثانى يسقطه

وسر الفرق هو ان الله تعالى تفضل على عباده فجعل ما هو حق لهم يتسوى به وتملكه وتفضله لا ينقل الملك فيه الا برضاهم ولا يصح البراء منه الا بساقتهم ولذلك لا يسقط الضمان فى اتلافه الا باذنه فى اتلافه وأبلاذن فى مباشرة على سبيل الامانة كما ان ما هو حق لله تعالى صرف لا يتمكن العباد من اسقاطه والبراء منه بل ذلك يرجع الى صاحب الشرع فكل واحد من الحقيقين موكول لمن هو منسوب له ثبوتا واسقاطا ويتضح الفرق بثلاث مسائل (المسألة الاولى) الوديعة اذا سألها المودع وحولها لمصلحة حفظها فسقطت من يده فانكسرت لاضمان عليه لانه مأذون له فى ذلك الفعل الذى به انكسرت ولو سقط عليها شئ من يده فانكسرت ضمن لان صاحب الوديعة لم يأذن له فى حل ذلك فى يده فالفعل الذى به انكسرت غير مأذون فيه فيضمن فان قيل ان كان صاحب الوديعة لم يأذن له غير ان الله تعالى أذن له أن يتصرف فى يده فقد وجد الاذن من هو أعظم من صاحب الوديعة قيل الاذن العام الشرعى

قال (الفرق الثانى والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع فى التصرفات وبين اذن المالك الآدمى فى التصرفات فى ان الاول لا يسقط الضمان والثانى يسقطه الى قوله ويتضح الفرق بثلاث مسائل) قلت ماقاله صحيح ظاهر وأما كلامه فى المسائل فليس بالواضح فان المسألة الاولى والثانية من المسائل التى ذكر لبيانها فيما زعم لم يتوارد الاذنان فيهما على شئ واحد بل ورد الاذن العام فيهما على التصرف فى غير الشئ المملوك للآدمى وترتب الضمان انما هو على سبب الفعل المأذون فيه وكان من حق هذا الفرق ان يترتب على توارده الاذنين على شئ واحد وأما الثالثة فورد الاذن العام فيها على الشئ المملوك للآدمى فهذه المسألة هى التى تصلح مثلا لحل هذا الفرق ثم انه لا فرق على قول

مدلوله الكلية والعموم بمقتضى كل لا الاطلاق بالسائمة فن حل الاطلاق على التقييد هنا فقد فاته الصواب بسبب ان الحل يقتضى ان قيد السائمة خصص لفظ الغنم العام وأخرج منه جميع الاعنام المعروفة والعموم يقتضى وجوب الزكاة فيها لم يكن الحل جامعا بين الدليلين بل تارك للمقتضى العموم وحامله على التخصيص مع امكان عدم التخصيص فلا يكون الدليل الدال على حل الاطلاق على التقييد موجودا ههنا وهو الجمع بين دليل الاطلاق ودليل التقييد ومن أثبت الحكم بدون موجه ودليله فقد أخطأ بل هذا يرجع الى قاعدة أخرى وهى اما تخصيص العموم بذكر بعضه والصحيح عند العلماء انه باطل لان البعض لا ينافى الكل واما تخصيص العموم بمفهوم اللقب الحاصل من قيد السوم وفى اعتباره وعدم اعتباره خلاف وكذلك اذا قال صاحب الشرع لا تعتقوا رقبة ثم قال لا تعتقوا رقبة كافرة لان لفظ الرقبة الاول من صيغ العموم لانه نكرة فى سياق النهى والنكرة فى سياق كالتسكرة فى سياق النهى نعم فلو حلنا لفظ الرقبة الاول على الثانى المقيد بالكافة لكان مخصصا للاول فيخرج منه الرقاب المؤمنة على امتناع العتق والعموم فى الاول يقتضى عدم اخراجها فلم يكن فى الحل جمع بين الدليلين بل التزاما للتخصيص بغير دليل والغناء للعموم من غير موجب بخلاف هذه النكرة لو كانت فى سياق الامر

فانها حينئذ لا تكون عامة بل مطلقة فيكون حملها على نص التقييد جمعا بين الدليلين وبالجملة فحمل الاطلاق على التقييد انما يتصور في المطلق لافي العموم ولافى الامر وخبر الثبوت لافي النهي وخبر النفي لان خبر النفي كقولنا ليس في الدار احد يقع نكرة في سياق النفي فيعم فيؤول الحال الى الكلية والعموم دون الاطلاق وخبر الثبوت نحو في الدار رجل هو كالا ملام لا نعم النكرة في سياقه بل تكون مطلقة فنص الامام نحر الدين في المحصول وغيره من العلماء على التسوية بين الامر والنهي ليس بصحيح فتأمل ذلك ﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ حمل الاطلاق على التقييد في المطلق دون العام لا يراه الحنفية ويراه الشافعية وانما تركوا أصلهم فيما ورد عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب وورد أولاهن بالتراب لان المطلق في هذا الحديث ورد مقيدا بقيدين متضادين لانه كما ورد أولاهن وورد اخرهن وشرط العمل بهذا الاصل ان يقيد المطلق بقيد واحد لا يقيد بمتضادين والانساقط لتعذر الجمع بينهما لم يترجح أحدهما باقتضاء القياس حمل المطلق عليه وهنالم يقتض القياس الحمل على أحد القيدين حتى يترجح فوجب بقاء المطلق على اطلاقه فلم تترك الشافعية أصلهم لغير

(١٩٦)

موجب خلافا لقاضي القضاة صدر الدين الحنفي وأما أصحابنا المالكية فلم يعمروا على هذا الحديث المطلق ولا على قيده بل اقتصرنا على سبع من غير تراب قال الاصل وانما تعجب من ذلك مع وروده في الاحاديث الصحيحة اه وفي حاشية حجازي على المجموع عند قوله ولا ترتيب مانصه لانه لم يثبت في كل الروايات ومحل قبول زيادة العدل ان لم يكن غيره الذي لم يزد أو نقي ولا اختلاف الطرق الدالة عليه في بعضها احداهن وفي بعضها أولاهن وفي بعضها اخرهن اه فتأمل

لا يسقط الضمان وانما يسقطه الاذن الخاص من قبل صاحب الوديعة كما تقدم تقريره ﴿ المسئلة الثانية ﴾ اذا استعار شيئا فسقط من يده فانكسرا وهلك في العمل المستعار لمن غير عدوان ولا مجاوزة لما جرت به العادة في الاتتفاع بتلك العارية فلا ضمان عليه لان الذي أعاره اذن له فيما حصل به الهلاك ولو سقط من يده عليها شيء فاهلكها ضمن لعدم وجود اذن صاحب العارية في هذا التصرف الخاص وانما وجد الاذن العام وهو لا يسقط الضمان كما تقدم تقريره ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اذا اضطر الى طعام غيره فاكفه في الخمصة جاز وهل يضمن له القيمة أو لا قولان أحدهما لا يضمن لان الدفع كان واجبا على المالك والواجب لا يؤخذ له عوض والقول الثاني يجب وهو الاظهر والاشهر لان اذن المالك لم يوجد وانما وجد اذن صاحب الشرع وهو لا يوجب سقوط الضمان وانما يفي الاثم والمؤاخذة بالعقاب ولان القاعدة ان الملاك اذا دارز واله بين المرتبة الدنيا والمرتبة العلياحل على الدنيا استصحابا للملك بحسب الامكان واتقال الملك بعوض هو أدنى رتب الاتقال وهو أقرب لموافقة الاصل من الاتقال بغير عوض

﴿ الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون

شرطه أو شرطه دون سببه وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا ﴾

وتحريره ان الحكم ان كان له سبب بغير شرط فتقدم عليه لا يعتبر أو كان له سببان أو أسباب فتقدم على جميعها لم يعتبر أو على بعضها دون بعض اعتبر بناء على السبب الخاص ولا يضر فقدان بقية

من يسقط الضمان عن المضطر وأما على قول من لا يسقطه فلا بد من الفرق قال شهاب الدين (الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا الى قوله

الاسباب

قلت ومما ورد مطلقا ومقيدا بقيدين متضادين حديث ابتداء فقد ورد كل أمر ذي بال لا يبدأ

فيه بذكر الله فهو أثر وورد بسم الله الخ وورد بالجد لله فلذا كان المطلوب في ابتداء ذوات البال مطلق الذكرفتنبه ﴿ المسئلة الثانية ﴾ أخذ الشافعي بعموم الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه نهى عن بيع مالم يقبض وخصص أصحابنا المنع بالطعام خاصة وجوز وبيع غيره قبل قبضه أخذنا بما ورد أيضا من نهي صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع الطعام قبل قبضه ولم في الاخذ به مدركان أحدهما انه من باب حمل الاطلاق في الاول على التقييد في الثاني وأنهما ان الاول عام والثاني خاص واذا تعارض العام والخاص قدم الخاص على العام والمدركان باطلان أما الاول فلا ن حمل الاطلاق على التقييد انما يعتبر عند من يقول به في المطلق لافي العام ولفظ ما في الحديث الاول من قوله عليه الصلاة والسلام مالم يقبض عام فلا يصح حمله على تقييد الثاني لما علمت وأما الثاني فلانه من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو باطل كما نقرر في أصول الفقه فانه لا منافاة بين ذكر الشيء وذكر بعضه والطعام هو بعض ما تناوله عموم مالم يقبض في الحديث الاول فلا يصح تخصيصه به فبقيت المسئلة مشككة علينا ويظهر ان الصواب مع الشافعي

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ تمسك مالك رحمه الله تعالى بالاطلاق في قوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك فقال من ارتد حبط عمله بمجرد رده
والشافعي رحمه الله تعالى يحمل اطلاقه على التقييد في قوله تعالى في الآية الاخرى ومن ارتد منكم عن دينه قيمت وهو كافر فأولئك
حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فقال لا يحبط عمله الا بالوفاة على الكفر وماقاله الشافعي هو الاصح
وان ادعى الاصل ان الآية الثانية ليست مقيدة للآية الاولى وذلك لانا وان سلمنا ان الآية الثانية رتب فيها مشروطان هما الحبوط
والخلود على شرطين هما الردة والوفاة على الكفر وانه اذ ارب مشروطان على شرطين أمكن التوزيع الا اننا لا نسلم امكان التوزيع
حينئذ مطلقا ولولم يصح استقلال كل من المشروطين بدون الآخر كما هنا لانهم سبب ومسبب والسبب لا يستغنى عن مسببه وبالعكس
حتى يتأتى التوزيع هنا يجعل الحبوط لمطلق الردة والخلود لاجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على اطلاقه ولا يتعين ان كل واحد من
الشرطين شرط في الاحباط فلان كون الآيتان من باب حل المطلق على المقيد بل انما يمكن التوزيع حينئذ بشرط ان يصح استقلال كل
واحد من المشروطين عن الآخر فليس الامر في دعواه كجزم فافهم ﴿ المسئلة (١٩٧) ﴾ الرابعة ﴿ قول الشافعي رحمه الله

تعالى لا يجوز التيمم بغير
التراب تمسكا بأه ورد قوله
عليه الصلاة والسلام جعلت
لى الارض مسجدا وطهورا
وورد وتراها طهورا
لا يصح سواء كان مدركه
انه من باب حل المطلق على
المقيد وأنه من باب تخصيص
العموم بذكر بعضه أما
على الاول فلأن الارض
فى الرواية الاولى عام كلية
لامطلق وقد تقدم ان حل
الاطلاق على التقييد انما
يصح فى المطلق لافى العام
وأما على الثانى فقد مر ان
تخصيص العموم بذكر
بعضه باطل فأصاب الشافعي
من الاشكال فى هذه المسئلة
ما أصاب أصحابنا فى مسئلة

الاسباب فان شأن السبب ان يستقل بثبوت مسببه دون غيره من الاسباب مثال الاول الزوال سبب
وجوب الظهر فاذا صليت قبل الزوال لم تعتبر ظهر او مثال الثانى الجلد له ثلاثة اسباب الزنى والقذف
والشرب فمن جلد قبل ملابسة شئ من هذه الثلاثة لم يعتبر ذلك حدا ولا اجرا فهذان قسمان ما أعلم
فيهما خلافا القسم الثالث ان يكون له سبب وشرط فله ثلاثة احوال ﴿ الحالة الاولى ﴾ ان يتقدم على
سببه وشرطه فلا يعتبر اجاعا ﴿ الحالة الثانية ﴾ ان يتأخر ايقاعه عن سببه وشرطه فيعتبر اجاعا
﴿ الحالة الثالثة ﴾ ان يتوسط بينهما فيختلف العلماء فى كثير من صورده فى اعتباره وعدم اعتباره ويتضح
ذلك بذكر مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ كفارة اليمين لها سبب وشرط فالسبب هو اليمين والشرط
هو الحنث فان قدمت عليهما لم يعتبر ذلك اجاعا وان أخرت عنهما أجزأت اجاعا وان توسطت
بين اليمين والحنث فقولان بين العلماء فى اجزائها وعدم اجزائها ﴿ المسئلة الثانية ﴾ الاخذ بالشفعة
له سبب وهو بيع الشريك وشرط وهو الاخذ فثبت الشفعة حينئذ فان أسقطها قبل البيع لم يعتبر
اسقاطه لعدم اعتبارها حينئذ واعتبار الاسقاط فرع اعتبار المسقط أو أسقطها بعد الاخذ سقطت
اجاعا وان أسقطها بعد البيع وقبل الاخذ سقطت ولا أعلم فى ذلك خلافا ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ وجوب

ويتضح ذلك بذكر مسائل) * قلت ماقاله هنا صحيح ظاهر قال ﴿ المسئلة الاولى ﴾ قلت ماقاله
فيها صحيح قال ﴿ المسئلة الثانية ﴾ الاخذ بالشفعة له سبب وهو بيع الشريك وشرط وهو الاخذ
الى آخر المسئلة * قلت ماقاله فى هذه المسئلة ليس بصحيح فان الاخذ بالشفعة هو الحكم بعينه
أو متعلقه فكيف يكون شرطا فى نفسه هذا مما لا يصح بوجه وانما هذه المسئلة من الضرب
الذى له سبب دون شرط ولذلك لم يقع خلاف فيما اذا أسقطها بعد البيع وقبل الاخذ والله تعالى
أعلم وما قاله فى المسئلة الثالثة والرابعة صحيح ظاهر

بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الثانى والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب
الشرع فى التصرفات وبين اذن المالك الأدمى فى التصرفات فى اسقاط الثانى الضمان دون الاول ﴾ وسر الفرق هو ان الله تعالى
تفضل على عباده فجعل ان كل واحد من حق الله تعالى وحق الأدميين موكول لمن هو منسوب له ثبوتا واسقاطا فما هو حق لله تعالى
صرف لا يتمكن العباد من اسقاطه والبراء منه بل ذلك يرجع الى صاحب الشرع وما هو حق للأدميين بتسويغه وتملكه وتفضله
لا ينقل الملك فيه البراءهم ولا يصح البراء منه الا باسقاطهم ولذلك لا يسقط الضمان فى اتلافه الا باذنه فى مباشرة
على سبيل الامانة ﴿ وصل ﴾ فى توضيح هذا الفرق بمسئلة فيها توارد الاذنين على شئ واحد وهى ان المكاتب اذا اضطر الى
طعام غيره فأكله فى الخمصه جاز وهل يضمن له القيمة أولا قولان أما القول بوجوب الضمان وهو الاظهر والاشهر فلأن اذن المالك
لم يوجد وانما وجد اذن صاحب الشرع وهو لا يوجب سقوط الضمان وانما يبنى الاثم والمؤاخذه بالعقاب ولان القاعدة ان الملك اذا دارزواله
بين المرتبة الدنيا والمرتبة العليا حل على الدنيا استصحابا للملك بحسب الامكان واتقال الملك بعوض هو اذنى رتب الاتقال وهو اقرب لموافقة

الاصل من الاتقال بغير عوض وعلى هذا القول فلا بد من الفرق المذكور وأما القول بعدم الضمان فلا بد من الدفع كان واجبا على المالك والواجب لا يؤخذ له عوض وعليه فلا فرق بين القاعدتين المذكورتين ومستلنا الوديعة والعارية اللتان ذكرهما الاصل هنا لبيان هذا الفرق فيما زعم المالم يتوارد الاذان فيهما على شيء واحد بل ورد الاذن العام فيهما على التصرف في غير الشيء المملوك للأدب وترتب الضمان انا هو على سبب الفعل المأذون فيه وكان من حق هذا الفرق ان يترتب على تواردا الاذنين على شيء واحد لم يكن لذكرهما في بيان هذا الفرق وجها وتوضيح ذلك ان مسألة الوديعة لا يضمنها المودع اذا شأها وحولها المصلحة حفظها فسقطت من يده فانكسرت لانه مأذون له في ذلك الفعل الذي به انكسرت ويضمنها اذا سقط عليها شيء من يده فانكسرت لان صاحب الوديعة لم يأذن له في الفعل الذي به انكسرت والاذن العام من صاحب الشرع وان وجد من حيث انه أذن له في أن يتصرف في بيته لا ينسقط الضمان كما تقدم تقريره ومسئلة العارية لا يضمنها المستعير اذا سقطت من يده فانكسرت وهلك في العمل المستعارة له من غير عدوان ولا مجاوزة لما جرت به العادة في الاتقاع (١٩٨) تلك العارية لان المعير أذن له فيا حصل به الهلاك ويضمنها اذا سقطت من يده

عليها شيء فأهلكها العدم وجود اذن المعير في هذا التصرف الخاص وانما وجد الاذن العام وهو لا يسقط الضمان كما تقدم تقريره والله أعلم

الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا حيث انهم لم يعتبروا تقدمه عليهم اجماعا واختلفوا في اعتباره اذا تقدم على أحدهما فقط وعدم اعتباره وبيان ذلك ان للحكم باعتبار السبب والشروط ثلاثة أقسام * القسم الاول

الزكاة له سبب وهو مالك النصاب وشرط وهو دوران الحول فان أخرج الزكاة قبل ملك النصاب لا تجزى اجماعا وبعد ملك النصاب ودوران الحول أجزاء اجماعا وبعد ملك النصاب وقبل دوران الحول فقولان في الاجزاء وعدمه * المسألة الرابعة * اذا أخرج زكاة الحب قبل نضج الحب وظهوره لا تجزئه وان أخرجها بعد نضجه أجزاء ولم يختلفوا في هذه الصورة في الاجزاء أعني العلماء المشهورين في اجزاء المخرج بخلاف زكاة النقدين اذا أخرجت بعد ملك النصاب وقبل الحول لان زكاة الحب ليس لها سبب وشرط بل سبب واحد فلا تتخرج على هذه المسألة بل على مسألة الصلاة قبل الزوال وبهذا أيضا يظهر بطلان قياس أصحابنا عدم اجزاء الزكاة اذا أخرجت قبل الحول على الصلاة قبل الزوال في قولهم واجب أخرج قبل وقت وجوبه فلا تجزى قياسا على الصلاة قبل الزوال فهذا قياس باطل بسبب ان ما يساوى الصلاة قبل الزوال الاخراج الزكاة قبل ملك النصاب وهم يساعدون على عدم الاجزاء قبل ملك النصاب * المسألة الخامسة * القصاص له سبب وهو انفاذ المقاتل وشرط وهو زهوق الروح فان عفا عن القصاص قبلهما لم يعتبر عفوهم بعدهما يتعذر لعدم الحياة المانعة ٢ من التصرف فلم يبق الا بينهما فينفذ اجماعا فيما علمت * المسألة السادسة * اذن للورثة في التصرف في أكثر من الثلث ان وقع قبل حصول المرض

قال * المسألة الخامسة * القصاص له سبب وهو انفاذ المقاتل وشرط وهو زهوق الروح الى آخرها * قلت الاصح أن يقال ان السبب هو زهوق الروح وانفاذ المقاتل سبب السبب فصح العفو بينهما لتعذر بعدهما والله أعلم قال * المسألة السادسة * اذن للورثة في التصرف في أكثر من الثلث الى قوله

(١) الصواب المانع

المخوف

ما يكون له سبب بغير شرط فاذا تقدم عليه لا يعتبر اجماعا يتضح بمسائل منها وجوب الظهر

سببه الزوال فاذا صليت قبله لم تعتبر ظهرها ومنها الشفعة سببها بيع الشريك فاذا أسقطها قبل البيع لم يعتبر اسقاطها ومنها زكاة الحب سببها يبس الحب فاذا أخرجها قبل نضج الحب وظهوره لا تجزئه * القسم الثاني ما يكون له سببان أو أسباب وله أربعة أحوال * الحالة الاولى ان يتقدم على جميعها فلا يعتبر كجلده لثلاثة أسباب الزنا والقذف والشرب فن جلد قبل ملاسة شيء من هذه الثلاثة لم يعتبر ذلك جلدا ولا اجرا بلا خلاف * الحالة الثانية ان يتقدم على بعضها دون بعض فيعتبر بناء على السبب الخاص ولا يعتبر فقدان بقية الاسباب كجلد من لابس الزنا ولم يلبس القذف والشرب فانه يعتبر جلدا و اجرا لان شأن السبب ان يستقل بثبوت مسبه دون غيره من الاسباب بلا خلاف * الحالة الثالثة ان يكون أحد سببيه سببها والثاني سببا لسببه فيعتبر بينهما لاقبلهما اجماعا كالقصاص سببه زهوق الروح وسبب سببه انفاذ المقاتل فيعتبر بينهما فيصح عفو منفوذ المقاتل عنه قبل زهوق روحه ويتعذر بعده لتحقق المانع من التصرف الذي هو عدم الحياة ولا يعتبر قبلهما * الحالة الرابعة ان يكون أحد سببيه سببها

الثاني سببا لشرط سببه فيعتبر بينهما لا قبل ما كلك الورثة المترتب عليه اذتهم في التصرف في أكثر من الثلث سببه القرابة الخاصة على ما هو في كتب الفرائض بشرط الموت وسبب شرط سببه المرض المخوف فتقدمه قبل التصرف كتقدم الشرط فيعتبر ملكهم بينهما لا قبلهما كأذتهم في التصرف في أكثر من الثلث وبعدهما يتعذر الاذن * القسم الثالث ان يكون له سبب وشرط وله ثلاثة أحوال الحالة الاولى ان يتقدم على سببه وشرطه فلا يعتبر اجاعا * الحالة الثانية ان يتأخر ايقاعه عن سببه وشرطه فيعتبر اجاعا * الحالة الثالثة ان يتوسط بينهما فيختلف العلماء في كثير من صورته في اعتباره وعدم اعتباره ويوضح لك ذلك أربع مسائل * **المسئلة الأولى** * كفارة اليمين لها سبب وشرط فالسبب اليمين والشرط الحنث فلا تعتبر قبلهما اجاعا وتعتبر بعدهما اجاعا وفي اجزائها بينهما وعدم اجزائها قولان وسيأتي في الجزء الثاني تحقيق ذلك فترقب **المسئلة الثانية** * وجوب الزكاة سبب وهو ملك التصاب بشرط وهو دوران الحول فيجزى * اخراج الزكاة بعدهما اجاعا لا قبل ملك التصاب اجاعا وفي الاجزاء وعدمه بعد ملك التصاب قبل دوران الحول قولان **المسئلة الثالثة** * قال أصحابنا اذا أسقطت المرأة (١٩٩) نفقتها عن زوجها بعد سببها

الذي هو النكاح وقبل شرطها الذي هو التمكين فلها المطالبة بها بعد الاسقاط لانه يشق على الطبايع ترك النفقات فم يعتبر بصاحب الشرع الاسقاط لطفها بالنساء لاسيما مع ضعف عقولهن ولا ينافي هذا قول مالك ليس لمن تزوجت من تعلم بفقره طلب فزاقه بعد ذلك وان كان اسقاطا قبل العقد وقبل التمكين لان المرأة في هذا الفرع قد سكنت نفسها سكونا كليا فلا ضرر عليها في الصبر على ذلك كما اذا تزوجته مجبوبا أو عينيا أو شيئا فانيا فللمطالبة لها لفرط سكون النفس **المسئلة**

المخوف لم يعتبر اذتهم أو بعده واعتبر بعده وبعده الموت يتعذر الاذن بل التنفيذ خاصة لان سبب ملكهم هو القرابة الخاصة على ما هو في كتب الفرائض بشرط الموت والمرض المخوف سبب الشرط ظاهرا فصار تقدمه قبل التصرف كتقدم السبب وعلى هذه القاعدة تخرج هذه المسائل بعضها يكون فيه خلاف وبعضها ليس فيه خلاف اما للضرورة كما تقدم أو بالاجماع مع امكان جريان الخلاف **المسئلة السابعة** * اذا أسقطت المرأة نفقتها على زوجها قال أصحابنا لها المطالبة بها بعد ذلك مع انه اسقاط بعد السبب الذي هو النكاح وقبل الشرط الذي هو التمكين أو يقال السبب هو التمكين خاصة وما وجد في المستقبل عند الاسقاط في الحال فقد أسقطت النفقة قبل سببها فيكون كاسقاط الشفعة قبل بيع الشريك والاول عندى أظهر واسقاط اعتبار العصمة بالكلية

وبعدهما يتعذر الاذن * قلت ان أراد أن المرض المخوف سبب اصحة الاذن والموت شرط فليس ذلك بصحيح وان أراد أن المرض المخوف سبب السبب فصح ما بينهما لتعذره بعدهما كما في المسئلة التي قبلها فذلك صحيح والله تعالى أعلم قال (بل التنفيذ خاصة) * قلت ان أراد بل الذي يصح بعد الموت التنفيذ خاصة فذلك صحيح والافلا أدري ما أراد قال (لان سبب ملكهم هو القرابة الخاصة على ما هو في كتب الفرائض بشرط الموت) * قلت ذلك صحيح قال (المرض المخوف وسبب الشرط ظاهرا فصار تقدمه قبل التصرف كتقدم السبب) هكذا وقع هذا اللفظ في النسخة الواقعة بيدي ولعله المرض المخوف سبب الشرط فصار تقدمه قبل التصرف كتقدم الشرط فان كان كذلك فهو كلام صحيح والله تعالى أعلم و باقي كلامه الى آخر المسئلة ظاهر قال (المسئلة السابعة اذا اسقطت المرأة نفقتها على زوجها قال أصحابنا لها المطالبة بها بعد ذلك الى آخر المسئلة (قلت ما قاله فيها ظاهر وما اختاره هو المختار وما اعتذر به عن المذهب ظاهر وما فرقه به بين المسئلة وبين ما اذا تزوجته

الرابعة * قال مالك للمرأة الرجوع والمطالبة في حقها من القسم في الوطء بعد اسقاطه لان الطبايع يشق عليها الصبر عن مثل ذلك بخلافه ما لو تزوجته مجبوبا أو عينيا أو شيئا فانيا فاتها لامقالها لتوطنين النفس على ذلك * قلت وبالجملة فسر الفرق هو انه لا وجه للاختبار الحكم قبل تحقق سببه وشرطه وأما القولان باعتباره وعدم اعتباره بعد أحدهما وقبل الآخر فلعراعاة المتقدم والتأخر والله أعلم **المسئلة الرابعة** * الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية * اعلم ان المعنى الفعلي عبارة عن وجود ذلك الفعل وتحققه في زمان وجوده دون زمان عدمه والمعنى الحكمي عبارة عن حكم صاحب الشرع على فاعل ذلك الفعل بعد عدمه بانه من أهل ذلك الفعل وفي حكم الموصوف به دائما حتى يلبس ضده ومن أمثلة ذلك الايمان اذا استحضره الانسان في قلبه فهو ايمان فعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك وحكم صاحب الشرع عليه بانه مؤمن وله أحكام المؤمنين في الدنيا والآخرة فهو ايمان حكمي ومنها الكفر اذا استحضره الانسان في قلبه فهو الكفر الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك وحكم صاحب الشرع بانه كافر وله أحكام الكفار في الدنيا والآخرة من اباحة الدم واستحقاق العقوبات وغير ذلك فهو الكفر الحكمي ومنه قوله تعالى انه من أتى به مجرما فان له جهنم

فان كل واحد لا يأتي يوم القيامة وهو كافر الكفر الفعلي لان كل كافر عند المعايضة يضطر للايمان فلا يأتي يوم القيامة الا وهو مؤمن بالفعل والايمان الفعلي ينفي الكفر الفعلي فهو غير كافر بالفعل مؤمن بالفعل غير انه لا ينفعه ذلك الايمان وانما ينفعه اذا وقع قبل المعايضة والاضرار اليه ومنها الاخلاص يقع من العبد في اول العبادات فيكون اخلاصا فعليا فاذا غفل عنه بعد ذلك وحكم صاحب الشرع عليه بأنه من المخلصين في الدنيا والآخرة كان اخلاصا حكميا حتى يخطر له الرياء وهو ضد الاخلاص فينتفي ذلك الحكم كما ينتفي الحكم بالايمان بسبب ملائمة الكفر وينتفي الحكم بالكفر بسبب ملائمة الايمان ومنها النية في اول الصلاة والطهارة والصوم ونحو ذلك من العبادات اذا حصلت في قلب العبد فهي لنية الفعلية فاذا غفل عنها في أثناء الصلاة أو غيرها من العبادات وحكم صاحب الشرع بأنه نافر وله أحكام التناوب لتلك العبادات حتى يفرغ منها وكذلك جميع المعاني المنهية عنهما من الكبر والعجب وحب السمعة والاذلال وقصد الفساد واردة العناد ونحوه من المنهيات والمعاني المأمور بهما من حب المؤمنين وبغض الكافرين وتعظيم رب العالمين والانبياء والمرسلين وقصد نفع الاخوان واردة البعد عن حرمان (٢٠٠) الرحمن وغير ذلك من المأمورات فكل من خطر بباله معنى من هذه المعاني ثم غفل

عنها كان في حكم الشرع من أهل ذلك المعنى حتى يلبس ضده وكل من المعنى الفعلي والمعنى الحكمي وان اشتركا في انهما ما يتناولان العبادات العادية دون الطائرات والتلفيقاتها فتحتاج الى نية جديدة أبدا لعدمها فيها كما سيوضح الا انهما يفترقان من جهتين الجهة الاولى ان المعنى الحكمي يتحقق بعد عدم المعنى الفعلي وقبل ملائمة ضده والجهة الثانية ان المعنى الحكمي تابع و فرع للمعنى الفعلي

﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بخمس مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ عدم

لا يتجه فان التمكين بدون العصمة موجود في الاجنبية ولا يوجب نفقة والاحسن أن يقال هو من ذلك غير انه يشق على الطباع ترك التفقات فلم يعتبر صاحب الشرع الاسقاط لطقا بالنساء لاسيما مع ضعف عقولهن وعلى التعليلين يشكك بما اذا تزوجته وهي تعلم بفقره قال مالك ليس لها طلب فراقه بعد ذلك مع انه قبل العقد وقبل التمكين والفرق ان المرأة اذا تزوجت من تعلم بفقره فقد سكنت نفسها سكونا كليا فلا ضرر عليها في الصبر على ذلك كما اذا تزوجته مجبوبا أو عيننا فلا مطالبة لها لفرط سكون النفس ﴿ المسئلة الثامنة ﴾ اذا اسقطت حقها من القسم في الوطء قال مالك لها الرجوع والمطالبة لان الطباع يشق عليها الصبر عن مثل ذلك بخلاف ما لو تزوجته مجبوبا أو عيننا أو شيئا فانها لا مقال لها لتوطن النفس على ذلك

﴿ الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية ﴾

وتحرره ان ما من معنى مأمور به في الشريعة ولا منهي عنه الا وهو منقسم الى فعلي وحكمي ونعني بالفعل وجوده في زمان وجوده وتحققه دون زمان عدمه ونعني بالحكمي حكم صاحب الشرع على فاعله بعد عدمه بأنه من أهل ذلك الوصف وفي حكم الموصوف به دائما حتى يلبس ضده ولذلك مثل أحدها الايمان اذا استحضره الانسان في قلبه فهذا هو الايمان الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم

عالمه بفقره ظاهر أيضا وكذلك ما ذكره في المسئلة التي بعدها ظاهر أيضا والله أعلم قال شهاب الدين (الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية الى آخر الفرق)

قلت ماقاله فيه صحيح غير انه في المسائل الثانية والثالثة والرابعة لقائل أن يقول ان من نوى الصلاة فان نيته تتضمن اصلاحا ان احتاجت اليه لكني لا أذكره الآن من قول الفقهاء والصحيح ماقاله في ذلك والله تعالى أعلم وماقاله في الفرق الخامس والثلاثين صحيح

الايمان الفعلي عند الموت لا يضر من أخرس لسانه عند الموت وذبح عقله فلم يطق بالشهادة عند الموت ولأحضر الايمان بقلبه ومات على تلك الحالة مات مؤمنا وعدم الكفر الفعلي عند الموت لا ينفع فن حضرته الوفاة أخرس ذاهب العقل عاجزا عن الكفر في تلك الحالة لعدم صلاحيته لا ينفعه ذلك وحكمه عند الله حكم الذين استحضروا الكفر في تلك الحالة بالفعل فالمعتبر ما تقدم من كفر أو ايمان ﴿ المسئلة الثانية ﴾ اذا سها عن السجود في الركعة الاولى وعن الركوع في الركعة الثانية لا يضاف سجود الثانية لركوع الاولى الا ان يجدد قصد اضافته للاولى عند فعله لأمرين ﴿ الاول ان النية الفعلية المقارنة لأول الصلاة انما تناولت الفعل الشرعي لا بوصف كونه مرفعا بل بوصف كونه على مجرى العادة في الاكثر واذا تناولت النية الفعلية الصلاة المرفعة الخارجة عن نمط العادة لم تتناولها النية الحكمية التي هي فرع الفعلية كذلك فبقيت المرفعة بغير نية فعلية ولا حكمية فاحتاجت الى نية مجددة للترقيع الثاني ان المرفعة المتركة ركوعها وسجودها حتى يضاف اليها سجود من ركعة أخرى غير مشروعة اجماعا وغير المشروعة قرينة لا ينوي شرعا فليس فيها نية فعلية قطعاً وكذلك ليس فيها نية حكمية قطعاً فان الشرع انما يحكم باستصحاب

ما تقدم من النية فاذا لم تقدم نية شرعية لا يحكم الشرع باستصحابها قطعاً فهذه الرفعة خالية من النية قطعاً فحتاج الى نية اجعالاته
 لا بد للصلاة من النية اجعالاته ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اذ انسى سجدة من الركعة الاولى ثم ذكر في آخر صلاته قام الى ركعة خامسة بشرط ان
 يجد دلالة بانها عوض عن الاولى لانها جزء من أجزاء الصلاة وكل جزء من أجزائها لا بد فيه من نية فعلية أو حكمية وهذه الركعة
 الخامسة ترفيع للركعة الاولى لاركة عادية مرتبة فلا تتناولها النية الفعلية المتقدمة أول الصلاة وكذلك الحكمية لانها فرع الفعلية
 ومتى جرى جزء من أجزاء الصلاة عن النية بطلت الصلاة ما لم تستدرك بالنية عن قرب فافهم ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ السبب في قول مالك
 رضى الله عنه في المدونة من بقت رجلاه من وضوئه فغضبهما نهرهما فدل كهما فيه بيديه ولم ينو بهما تمام وضوءه لم يجز حتى ينويه
 اه هو ان النية الفعلية الاولى لم تتناول الا الوضوء العادى فان الانسان أول العبادة أو الوضوء لا يقدم على ترفيع صلاته ولا ترفيع وضوئه
 بل أعما يقصد العبادة التي لا ترفيع فيها فالركعة وكذا المفرقة لم تتناولها النية الفعلية وكذلك الحكمية التي هي فرع الفعلية فبقي جزء
 العبادة بغير نية مطلقاً فبطلت العبادة لاشتراط النية في كل أجزائها فعلية أو حكمية (٢٠١) فلهذه القاعدة احتياج

الترفيع أبدأ الى النية الفعلية
 نجدله ﴿ المسئلة الخامسة ﴾
 في عدم التأثير لرفض النية
 في أثناء العبادات نظراً
 لكون النية التي حصل بها
 الرفض وان كانت تضاد
 الفعلية الكائنة أول الصلاة
 ضرورة ان العزم على
 الفعل يضاد العزم على تركه
 الا انها لم تقارنها وتأثيره
 نظر الكون النية التي حصل
 بها الرفض وهي العزم على
 ترك العبادة وان لم تقارن
 النية الفعلية المضادة لها الا
 انها قارنت الحكمية التي
 هي فرعها وماضد الاصل
 يضاد الفرع بطريق الاولى
 فافهم كذا في الاصل قال
 الخطاب في شرحه على

صاحب الشرع عليه بأنه مؤمن وله أحكام المؤمنين في الدنيا والآخرة وثانها الكفر اذا استحضره
 الانسان في قلبه فهذا هو الكفر الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم صاحب الشرع بأنه كافر وله أحكام
 الكفار في الدنيا والآخرة من اباحة الدم واستحقاق العقوبات وغير ذلك ومن ذلك قوله تعالى انه
 من يأت به مجرماً فان له جهنم فان كل واحد لا يأتي يوم القيامة وهو كافر الكفر الفعلي لان كل كافر
 عند المعاينة يضطر للايمان فلا يأتي يوم القيامة الا وهو مؤمن بالفعل والايمان الفعلي ينافي الكفر
 الفعلي فهو غير كافر بالفعل مؤمن بالفعل غير انه لا ينفعه ذلك الايمان وانما ينفعه اذا وقع قبل
 المعاينة والاضطرار اليه وبالثبات الاخلاص يقع من العبد في أول العبادة فهذا هو الاخلاص الفعلي
 فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم صاحب الشرع عليه بأنه من المخلفين في الدنيا والآخرة حتى يخطر له
 الرياء وهو ضد الاخلاص فينتفي ذلك الحكم كما ينتفي الحكم بالايمان بسبب ملابسة الكفر والحكم
 بالكفر بسبب ملابسة الايمان وابعائها النية في أول الصلاة والطهارة والصوم ونحوه من العبادات
 تحصل في قلب العبد فهذه هي النية الفعلية فاذا غفل عنها في أثناء الصلاة أو غيرها من العبادات حكم
 صاحب الشرع بأنه نافر وله أحكام النافرين لتلك العبادات حتى يفرغ منها وكذلك جميع المعاني المنهى
 عنها والمأمور بها من الكبر والعجب وحب السمعة والاذلال وقصد الفساد واردة العناد ونحوه من
 المنهيات وحب المؤمنين وبعض الكافرين وتعظيم رب العالمين والانبياء والمرسلين وقصد نفع الاخوان
 واردة البعد عن حرمان الرحمن وغير ذلك من المأمورات فكل من خطر بباله معنى من هذه المعاني ثم
 غفل عنها كان في حكم الشرع من أهل ذلك المعنى حتى يلبس ضده فهذه قاعدة في هذه الفروع يجمع عليها
 والحكميات أبدأ في هذا الباب فرع الفعليات وهنالك مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ من خرس
 لسانه عند الموت وذهب عقله فلم ينطق بالشهادة عند الموت ولا حضر الايمان بقلبه ومات على

(٢٦ - الفروق - ل) المختصر وهو صريح في ان الخلاف جار في كل من الوضوء والصلاة والصوم والحج
 بل صرح بذلك في كتابه الامنية في ادراك النية وانه جار في الرفض قبل كمال العبادة و بعد كمالها ونقله عن العبدى وهو مقتضى قول
 التوضيح على قول ابن الحاجب وفي تأثير رفضها بعد الوضوء وايتان اه هذا الخلاف جار في الوضوء والصلاة والصوم والحج وذكر
 القراني عن العبدى انه قال المشهور في الوضوء والحج عدم الرفض عكس الصلاة والصوم ومقتضى كلامه ان الخلاف جار بعد الفراغ
 من الفعل فانه قال رفض النية من المشكلات لاسيما بعد كمال العبادة كما نقله العبدى فذكر الكلام السابق ثم قال والقاعدة العقلية
 ان رفع الواقع محال اه والفرق على المشهور بين الصلاة والصوم والحج والوضوء انه لما كان الوضوء معقول المعنى بدليل ان الخنفة
 لم توجد فيه النية والحج محتوي على أعمال مالية وبدنية لم يتأ كد طلب النية فيهما فرض النية فيهما فرض لما هو غير متأ كد وذلك
 مناسب لعدم اعتبار الرفض ولان الحج لما كان عبادة شاقة وتبادى في فاسده ناسب ان يقال بعدم تأثير الرفض دفعا لشقة الحاصلة على
 تقدير رفضه ابن عبد السلام وكان بعض من لقيته من الشيوخ ينكر اطلاق الخلاف في ذلك ويقول ان العبادة المشروط فيها النية

اما ان تنقضي حسا وحكما كالصلاة والصوم بعد خروج وقتها ولا تنقضي حسا وحكما كغسل الثوب بها أو تنقضي حسا دون الحكم كالوضوء بعد الفراغ منه فانه وان انقضى حسا لكن حكمه وهو رفع الحدث باق فالاول لا خلاف في عدم تأثير الرضا فيه والثاني لا خلاف في تأثيره فيه ومحل الخلاف هو الثالث وهو أحسن من جهة الفقه لوساعدت الاقوال اه وقد نص صاحب النكت في باب الصوم على خلافه فانه نص على انه لو رفض الوضوء وهو لم يكمله ان رفضه لا يؤثر اذا اكمل وضوءه بالقرب قال وكذلك الحج اذا رفض بعد الاحرام ثم قال فلا شيء عليه قال وأما ان كان في حيز الافعال التي تجب عليه نوى الرضا وفعلها بغير نية كالطواف ونحوه فهذا رفض يعد كالترك لذلك اه منه من موضعين * قلت وهو مشكل فان الاحرام سواء كان بحج أو عمرة أو بهما أو باطلاق لا يرفض زر رفضه في أثناؤه ولم أر في ذلك خلافا بل قال سندي كتاب الحج مذهب الكافة انه لا يرفض وهو باق على حكم احرامه وقال داود يرفض احرامه وهو فاسد لان الحج لا ينعقد بما يضاؤه حتى لو وطئ بقى على اجرامه وغاية رفض العبادة ان يضاها فما لا يبتنى مع ما يفسده لا يبتنى مع ما يضاؤه (٢٠٢) اه وقال القراني في الخبر في كتاب الحج اذا رفض احرامه لغير نية فهو باق

عند مالك والائمة خلافا لداود ولم يحكم ابن الحاجب ولا ابن عرفة ولا غيرهما في ذلك خلافا واذا لم يؤثر الرضا وهو في أثناؤه فأحرى بعد كاله وأما الصلاة والصوم فظاهر كلام غير واحد ان الخلاف جار فيهما سواء وقع الرضا في أثناهما أو بعد كاهما قال ابن عرفة في كتاب الصلاة وفي وجوب عاداتها لرفضها بعد تمامها نقلا للبخمي اه وحكي غيره انه اذا كان الرضا في أثناء الصلاة والصوم فالعروف من المذهب البطلان وهو الذي جزم به صاحب النكت ولم يحكم غيره وأما اذا كان

تلك الحال مات مؤمنا ولا يضره عدم الايمان الفعلي عند الموت كما ان الكافر اذا حضرته الوفاة أحرس ذاهب العقل عاجزا عن الكفر في تلك الحال لعدم صلاحيته لا ينعفه ذلك وحكمه عند الله حكم الذين استحضر والكفر في تلك الحال بالفعل فالعبرة بما تقدم من كفر وإيمان ولا يضر العدم في المعنى عند الموت (المسألة الثانية) اذا سها عن السجود في الاولى والر كوع في الثانية لا يضاف سجود الثانية لر كوع الاولى الا ان يقصد به اضافته للاولى ولا تكفيه النية الفعلية المقارنة لاول الصلاة بسبب ان النية الحكمية هي فرع الفعلية على حسب ما كانت عليه والنية الفعلية الاولى انما تناولت للفعل الشرعي لا بوصف كونه مرفعا بل على مجاري العادة في الاكثر فبهذه الصلاة المرفوعة الخارجة عن عطف العادة لا تناولها النية الحكمية لانها فرع الفعلية والفعلية لم تتناولها كذلك الحكمية التي هي فرع الفعلية لا تناول الا الصلاة المرتبة العادية لا الصلاة المرفوعة بقبول المرفوعة بغير نية فعلية ولا حكمية فاحتاجت الى نية مجددة للترقيع ولان المرفوعة التروك ركوعها وسجودها حتى يضاف اليها سجود من ركعة أخرى غير مشروعة اجبا وغير المشروع فرب لا ينوي شرعا فليس فيها نية فعلية قطعا وليس لها نية حكمية قطعا فان الشرع انما يحكم باستصحاب ما تقدم من النية فاذا لم تقدم نية شرعية لا يحكم الشرع باستصحابها قطعا فبهذه المرفوعة خالية من النية قطعا فتحتاج الى نية اجبا لانه لا بد للصلاة من النية اجبا فهذا تقرر بظاهر قطعي فيعتمد عليه أولى من الاعتماد على الامور والضعيفة التي يدكرها بعض الفقهاء (المسألة الثالثة) اذا نسي سجدة من الاولى ثم ذكر في آخر صلاته فانه يقوم الى ركعة خامسة يجعلها عوض الاولى ولا بد لهذه الركعة الخامسة من نية مجددة بانها عوض عن الاولى والا فلا تكون عوضا عن الاولى بالنية المتقسمة أول الصلاة لانها لم تتناول الا الصلاة العادية اما المرفوعات فلا وكذلك الحكمية التي هي فرعها فلا بد من نية جديدة لان كل جزء

الرفض في أثناء الوضوء وكاله بالقرب فالتى جزم به عبد الحق في نكته ان ذلك لا يضر وظاهر كلام المصنف

من في التوضيح انه اعتمده هنا في المختصر حيث قال في فصل فرائض الوضوء ورفضها متفرق وهو ظاهر اطلاقه وكلام صاحب الطراز وابن جماعة يقتضي انه يرفض قال ابن ناجي وعليه الاكثر وأما اذا كان الرضا بعد الفراغ من العبادة فنقل صاحب الجمع عن ابن راشد انه قال ان القول بعدم التأثير عندى أصح لان الرضا يرجع الى التقدير لان الواقع يستحيل رفضه والتقدير لا يمارى اليه الا بدليل والاصل عدمه ولانه بنفس الفراغ من الفعل سقط التكليف به ومن ادعى ان التكليف يرجع بعد سقوطه لاجل الرضا فعليه الدليل اه وفي كلام صاحب الطراز في باب غسل الجنابة ما يقتضي ان العبادة كلها الوضوء والغسل والصلاة والصوم والاحرام لا يرفض شيء منها بعد كاله وقال ابن جماعة التوسى ورفض الوضوء ان كان بعد تمامه لا يرفض وكذلك الغسل والصلاة والصوم والحج اه وقال ابن ناجي في شرح المدونة في أواخر باب الغسل واختاف اذا رفض النية بعد الوضوء على قولين لما لك والفتوى بأنه لا يضر لان ما حصل استحباب رفعه اه وكلام القراني في كتابه الامنية أى وكذا في الفروق ان المشهور ان الرضا في الصلاة والصوم يؤثر ولو بعد

الكمال ولكنه استشكل ذلك بأنه يقتضى ابطال جميع الاعمال وبحث فيه وأطال وقال في آخر كلامه أنه سؤال حسن لم أجدهما يقتضى
 اندفاعه فالحسن الاعتراف بذلك وقول ابن ناجي في ترجمة ما لا يجب منه الوضوء رفض الطهارة ينقضها في رواية أشهب عن مالك
 لأنه روى عنه من تصنع لنوم فعلية الوضوء وإن لم ينم قال الشيخ أبو إسحاق هذا يدل على أن رفض الوضوء يصح وابن القاسم يخالف
 في هذا ويقول هو كالحج لا يصح رفضه وجه رواية أشهب أن هذه عبادة يبطلها الحدث فصح رفضها كالصلاة ووجه قول ابن القاسم
 أن هذه طهارة فلم تبطل بالرفض كالطهارة الكبرى اه ظاهر في أن الغسل لا يرفض بخلاف اه كلام الخطاب بتصرف ومحصله
 مع زيادة بيان ما في رفض التيمم والاعتكاف قول الامير في المجموع وشرحه ﴿ وارتفض وضوء وغسل في الاثناء ﴾ على الراجح
 (فقط) ويفتقر بعد الفراغ وعليه يحمل الاصل ﴿ كصلاة وصوم ﴾ في الاثناء اتفاقا (وقيل) ورجح أيضا يرفض (هذان مطلقا)
 ولو بعد الفراغ (ولا يرفض حج وعمرة مطلقا) لظنة المشقة ولا يقال بأنهما صريحان ويترك ما رفضه لان فاسدهما يجب اتامه
 وقضاؤه (والتيمم) وان كان طهارة ضعيفة (والاعتكاف) وان احتوى على (٢٠٣) الصوم (كالوضوء على

الظاهر) ويحتمل رفض
 الاول مطلقا وجرى ان الثاني
 على الصوم اه زيادة من
 وضوء الشموع والسسمى
 والظواف كالصلاة فيما ذكر
 كافي حاشية شيخنا على
 منسك الوالد وبالجملة
 فالخائف عشرة وضوء
 وغسل وتيمم واعتكاف
 وصلاة وصوم وحج وعمرة
 وظواف وسوى ولا خلاف
 في رفض ما عدا الحج
 والعمرة والوضوء والتيمم
 والاعتكاف في الاثناء ولا
 في عدم رفض الحج والعمرة
 مطلقا ولا في عدم رفض
 الغسل ولا في عدم رفض
 الخلاف في رفض الوضوء
 والتيمم والصلاة والصوم

من أجزاء الصلاة لا بد فيه من نية فعلية أو حكمية فتي عرا جزء من أجزاء الصلاة عنها بطلت
 الصلاة مالم تستدرك بالنية عن قرب ﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال مالك رضي الله عنه في المسئلة من
 بقيت رجلا من وضوئه فخاض بهما نهرا فدل كما فيه بيديه ولم ينو بهما تمام وضوئه لم يجزه حتى
 ينويه قلت وسبب ذلك ان النية الفعلية الاولى لم تتناول الا الوضوء العادي فان الانسان أول العبادة أو
 الوضوء لا يقدم على ترقيق سلاته ولا ترقيق وضوئه بل إنما يقصد العبادة التي لا ترقيق فيها فالمرقة
 لم يتناولها لا النية الفعلية ولا الحكمية التي هي فرع الفعلية فلا تتناول المرقة ولا المفرقة فتي
 جزء العبادة بغير نية مطلقا فتبطل العبادة لعدم شرطها فلاجل هذه القاعدة احتاج الترقيق أبدا
 الى النية الفعلية تجدد له فتي وقع بغير نية تجدد له بقي جزء العبادة بغير نية فتبطل العبادة
 لاشتراط النية في كل أجزاء فعلية أو حكمية ﴿ المسألة الخامسة ﴾ رفض النية في أثناء العبادات
 فيه قولان هل يؤثر أم لا فان قلنا بعدم التأثير فلا كلام وان قلنا يؤثر فوجه ان هذه النية التي
 حصل بها الرفض وهي العزم على ترك العبادة لو قارنت النية الفعلية الكائنة أول العبادة لضادتها
 وناقها فان العزم على الفعل والعزم على تركه متضادان وما ضاد الفعلية ضاد الحكمية التي هي
 فرعها بطريق الاولى فظهر بهذه الفروع الفرق بين المعاني الفعلية والحكمية وان الحكميات
 أبدا تابعة فروع الفعليات وان الفعليات والحكميات إنما تتناول العبادات العادية دون الطارات
 وان التلفيقات تحتاج الى نية جديدة أبدا لعدمها فيها وهو المطلوب

﴿ الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية ﴾
 فالاسباب الفعلية كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والاسباب القولية كالبيع والهبة والصدقة
 والقراض وما هو في الشرع من الاقوال سبب انتقال الملك واقررت هاتان القاعدتان من وجوه تظهر

والاعتكاف والظواف والسسمى بعد الفراغ وفي رفض الوضوء والتيمم والاعتكاف في الاثناء قال أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات أثناء
 المسئلة التاسعة من الاسباب في القسم الثاني من قسمي الاحكام ما توضيحه والحق صحة الرفض في أثناء جميع العبادات لا بعد كما لها على
 شروطها لان معناه في الاثناء انه كان قاصدا بالعبادة امتثال الامر ثم أمها على غير ذلك بل بنية أخرى ليست بعبادة التي شرع فيها
 كالتطهر بنوى رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنيته التبرد أو التنظف من الاوساخ البدنية ومعناه بعد كما لها على شروطها قصده ان
 لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكمها من اجزاء أو استباحة أو غير ذلك وهو غير مؤثر فيها بل هي على حكمها ولو لم يكن ذلك القصد وخلاف
 الفقهاء في رفض الوضوء وكذا التيمم بعد الكمال غير خارج عن هذا الاصل من جهة ان الطهارة هنا لها وجهان في النظر فنظر الى
 فعلها على ما ينبغي قال ان استباحة الصلاة بها لازم وسبب عن ذلك الفعل فلا يصح رفعه الا بناقض طارئ ومن نظر الى حكمها أعني
 حكم استباحة الصلاة مستصحبا الى ان يصل وذلك أمر مستقبل فيشترط فيه استصحاب النية الاولى المقارنة للطهارة وهي منسوخة بنية
 الرفض المنافية لها فلا يصح استباحة الصلاة الآتية به لان ذلك كالرفض المقارن للفعل ومقارن الفعل مؤثر فكذلك ما شابهه فلو اتفت

المشابهة بان رفض نية الطهارة بعد ما أدى بها الصلاة وتم حكمها لم يصح ان يقال انه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها وقد كان أتى بها على ما أمر به فان قال من تكلم في الرفض في مثل هذا فالقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال اه قلت ولما لم يجز هذا الوجهان في الغسل لماسيا أتى من ان لزوم الوضوء له انما هو في الابتداء فقط لان اللزوم بينهما مشروط بعدم طريان الناقض في أثناء الغسل جزم الفقهاء بعدم رفضه بعد كماله بلاخلاف وكذلك الاعتكاف لم يجر فيه هذا الوجهان كما لا يخفى قال الشيخ يوسف الصفتي الظاهر رفضه في الاثناء لا بعد الكمال وقد استثنى الفقهاء من هذا الاصل الحج والعمرة فاجعوا على عدم تأثير الرفض فيهما مطلقا لما مر عن الامير من مظنة المشقة مع وجوب اتمام فاسدهما وقضائه فافهم قال عبق والرفض لغة الترك والمراد به هنا تقدير ما وجد من العبادة كالعدم وفي شرح المجموع وضوء الشموع واستظهر شب جواز الرفض كالنقض ولعل أمله الكراهة فان شأن النقص الحاجة وفي المحشى حمل ولا يتناولوا أعمالكم على المقاصد وظاهره عموم المقاصد التي هي السبعة في قول ابن عرفة فيما يجب من التوافل بالشروع (٢٠٤) صلاة وصوم ثم حج وعمرة * طواف عكوف واتمام تحننا

وفي غيرها كالطهر والوقف خيرن
فن شاء فليقطع ومن شاء
تتما
قلت وعلى ما يعم الوسائل
مع رفع المقاصد بغير هذا
كل ياء كما ذكره المفسرون
فجاءوه كقوله تعالى لا يتناولوا
صدقاتكم بالبن والأذى
ثم ان الرفض المضر الافساد
المطلق اما ان أراد حدثا
أثناء الوضوء فلم يفعل
فالظاهر انه كرفع نية
الصائم لأكل شيء معين فلم
يجده ويأتي انه لا يضر لانه
في الحقيقة عزم على افساد
لم يحصل لا افساد بالفعل اه
كلام الامير * قلت وهذا
يخالف ما مر في كلام

بذكر مسائلها ولندكر من ذلك خمس مسائل (المسألة الاولى) الاسباب الفعلية تصح من السفية المحجور زعليه دون القولية فلوصاد مالك الصيد أو احتش مالك الحشيش أو احتطب مالك الحطب أو استقى ماء ملكه وترتب له الملك على هذه الاسباب بخلاف ما لو اشترى أو قبل الهبة أو الصدقة أو قارض أو غير ذلك من الاسباب القولية لا يترتب له عليها ملك بسبب ان الاسباب الفعلية غالبها خير محض من غير خسارة ولا غبن ولا ضرر فلا أثر لسفیه فيها فجعلها الشرع معتبرة في حقه تحصيلا للصالح بتلك الاسباب فانها لاتقع الانافعة مفيدة غالبا وأما القولية فانها موضع المما كسة والمغابنة ولا بد فيها من آخر ينازعه ويجاذبه الى الغبن وضعف عقله في ذلك بخشي عليه منه ضياع مصلحته عليه فلم يبتبرها الشرع منه لعدم تعين مصلحتها بخلاف الفعلية (المسألة الثانية) لو وطئ المحجور عليه أمته صارت له بذلك أم ولد وهو سبب فعلي يقتضى العتق ولو أعتق عبده لم ينفذ عتقه مع علو منزلة العتق عند صاحب الشرع لاسيا المنجز والفرق بين هذا السبب الفعلي وهذا السبب القولي ان نفسه تدعوه الى وطئ أمته فلو منعناه منها لادى ذلك الى وقوعه في الزنى ويوطئها وهي محرمة عليه فيقع في عذاب الله تعالى ولاداعية تدعوه لعتق عبده أو أمت من جهة الطبع فاذا قلناه ليس لك ذلك لا يلزم من ذلك محذور واذا جوزنا له الوطئ وجب ان يقضى باستحقاق الامة العتق عند موت سيدها لان الوطئ سبب تام للعتق عند موت السيد وقد أبجئنا له الاقدام عليه والسبب التام اذا أذن فيه من قبل صاحب الشرع وجب ان يترتب عليه مسبه لان وجود السبب المأذون فيه دون المسبب خلاف القواعد والسبب القولي لم يأذن فيه صاحب الشرع فكان كالمعدوم لان المعدوم شرعا كالمعدوم حسا والسبب المعدوم لا يترتب عليه أثره (المسألة الثالثة) اختلف العلماء هل الاسباب الفعلية أقوى أم القولية أقوى فقيل الفعلية أقوى لنفوذها من المحجور

الخطاب من رواية أشهب عن مالك من تصنع لنوم فعلية الوضوء وان لم يتم نعم في شرح المواقي على المختصر وضعف المأزري والبخمي وغيرها قول مالك من تصنع لنوم فلم يتم توطأ قال اللخمي على هذا يجب الغسل على من أراد الوطئ فكف ابن عرفة يشبه ارادة الفطر أثناء الصوم الرفض أثناء الوضوء لابعده اه بلفظه والله أعلم الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية * والاسباب الفعلية كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والاسباب القولية كالبيع والهبة والصدقة والقراض وكل ما هو في الشرع من الاقوال سبب انتقال الملك واقرقت هاتان للقاعدتان من وجوه * أحدها ان الفعلية تصح من السفية المحجور عليه دون القولية * الثاني ان الفعلية لاتقع الانافعة مفيدة غالبا بخلاف القولية * الثالث ان الفعلية قد تكون لها داعية تدعوها من جهة الطبع بخلاف القولية * الرابع ان الفعلية لاستعقب مسبباتها والقولية تستعقبها * الخامس ان الملك بالفعل على أصل مالك رجه الله تعالى ضعيف يزول بمجرد زوال ذلك الفعل وفي القولية قوى لا يزول الا بسبب ناقل وليس الامر كذلك على أصل الشافعي * السادس ان قاعدة تقديم الاخص على الاعم انما تأتي في

عليه

الفعلية دون القولية ﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بخمس مسائل * المسئلة الاولى من حيث ان الاسباب الفعلية لاتقع الا نافعة مفيدة غالبا جعلها الشرع معتبرة حتى في حق المحجور عليه ولم يجعل لسفبه أثر في تلك الاسباب تحميلا لمصالحها وأما الاسباب القولية فمن حيث انها موضع المما كسة والمغالبة ولا بد فيها من آخر ينازعه ويجاذبه الى العقب والمحجور لضعف عقله في ذلك يخشى عليه من ذلك ضياع مصلحة عليه لم يعتبرها الشرع منه لعدم تعين مصادحتها فيملك المحجور عليه جميع ما يصطاده أو يحنثه أو يحتطبه أو يستقيه لترتب الملك له على هذه الاسباب الفعلية بخلاف ما لو اشترى أو قبل الهبة أو الصدقة أو قارض أو غير ذلك من الاسباب القولية فانه لا يترتب له عليها ملك * المسئلة الثانية الفرق بين وطء المحجور عليه وأمه وهو سبب فعلى يقتضى العتق ويصيرها أم وله وبين عتقه عبده وهو سبب قولى لا ينفذ عند صاحب الشرع لاسيا المنجز هو ان السبب الفعلى الذى هو الوطء لما كانت نفس المحجور عليه تدعوه الى وطء أمته فلمنعناه منها لأدى ذلك الى وقوعه في الزنا بان يطأها وهي محرمة عليه فيقع في عذاب الله تعالى فيلزم على المنع منه ذلك المحذور جو زه الشرع له وهو سبب تام للعتق عند موت السيد والسبب التام (٢٥٥) اذا أذن فيه من قبل صاحب

الشرع وجب ان يترتب عليه مسببه لان وجود السبب المأذون فيه دون المسبب خلاف القواعد فلذا وجب ان يقضى باستحقاق أمة المحجور عليه العتق عند موت سيدها حيث وطئها وولدت له وأما السبب القولى الذى هو العتق فانه لما كان لاداعية تدعو المحجور عليه لعتق عبده أو أمته من جهة الطبع فلا يلزم على منعه منه محذور ولم يجوز له الشرع والسبب اذالم يأذن فيه صاحب الشرع يكون كالعدم شرعا والمعدوم شرعا كالعدم حسا فلا يترتب عليه أثره * المسئلة

عليه ومن غيره وقيل القولية أقوى بدليل ان العتق بالقول يستعقب العتق والعتق بالوطء لا يستعقب العتق والسبب الذى يستعقب مسببه أقوى مما لا يستعقبه ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ نص أصحابنا على أن السفينة اذا وثبت فيها سمكة في حجر انسان فهى له دون صاحب السفينة لان حوزة أخص بالسمكة من حوزة صاحب السفينة لان حوزة السفينة يشمل هذا الرجل وغيره وحوزة هذا الرجل لا يتعداه فهو أخص بالسمكة من صاحب السفينة والاخص مقدم على الاعم كما قلنا فى المصلى لا يجزى الانحساح حريرا يصلح فى الحرير ويقدم النجس فى الاجتناب لانه أخص والاخص مقدم على الاعم والمحرّم لا يجزى ما يقوته الامية أو صيدا يقدم الصيد فى الاجتناب على الميتة لان تحريم الصيد أخص بالاحرام من الميتة وتحريم الميتة يشمل الحاج وغيره كما ان تحريم الحرير يشمل المصلى وغيره فقاعدة تقديم الاخص على الاعم له نظائر فى الشريعة ﴿ المسئلة الخامسة ﴾ الملك بالا حياء على أصل مالك أضعف من تحصيل الملك بالشراء لأنه اذا زال الاحياء عنه بطل الملك ولا يبطل الملك فى القولى الا بسبب ناقل والاحياء سبب فعلى فيكون هذا الفرع مما يدل على ان الاسباب الفعلية أضعف من القولية على قاعدة مالك اما الشافعى فلا يلزم بل الملك بزوال الاحياء فلا مقال معه وكذلك يقول مالك اذا توحش الصيد بعد حوزة والجمام بعد ابوائه والنحل بعد ضمه بجرحه بزول الملك فى ذلك كله وكذلك السمكة اذا انفلتت فى البحر فصادها غير صائدها الاول ﴿ الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالتوى وهى التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالامامة ﴾ اعلم ان رسول الله ﷺ هو الامام الاعظم والقاضى الاحكم والفتى الاعلم فهو صلى الله عليه وسلم قال (الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه عليه الصلاة والسلام بالامامة الى قوله

الثالثة فى كون الفعلية أقوى لنفوذها من المحجور عليه ومن غيره أو القولية أقوى بدليل ان العتق بالقول يستعقب العتق والعتق بالوطء لا يستعقب العتق والسبب الذى يستعقب مسببه أقوى مما لا يستعقبه خلاف * المسئلة الرابعة الملك بالا حياء على أصل مالك ضعيف يبطل بمجرد زوال الاحياء عنه وكذلك بزول الملك بمجرد توحش الصيد بعد حوزة والجمام بعد ابوائه والنحل بعد ضمه بجرحه وبمجرد انفلتت السمكة فى البحر فتكون لغير صائدها الاول اذا صادها والملك بنحو الشراء قوى لا يبطل الا بسبب ناقل أما الشافعى فلا يلزم بل الملك بزوال الاحياء ونحوه فلا مقال معه * المسئلة الخامسة نص أصحابنا على ان السفينة اذا وثبت فيها سمكة فى حجر انسان فهى له دون صاحب السفينة جر ياعلى قاعدة تقديم الاخص على الاعم لان حوزة الانسان أخص من حوزة صاحب السفينة لان حوزة السفينة يشمل هذا الانسان وغيره وحوزة الانسان لا يتعداه فهو أخص بالسمكة من صاحب السفينة والقاعدة ان الاخص مقدم على الاعم ولهذا نظائر فى الشريعة منها المصلى لا يجزى الانحساح حريرا يصلح فى الحرير فقط فيقدم النجس فى الاجتناب لان تحريمه أخص من تحريم الحرير اذ تحريم الحرير يشمل المصلى وغيره وتحريم النجس خاص بالمصلى والاخص مقدم

على الاحرام ومنها المحرم لا يجسما يقونه الامتية أو صيدا فباح له الميتة فقط فيقدم الصيد في الاجتناب على الميتة لان تحريم الصيد أخص
 بالاحرام من الميتة اذ تحريم الميتة يشمل الحاج وغيره والله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ و بين قاعدة
 تصرفه بالامامة لما كان سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خيرا المرسلين وامام الائمة وقاضى القضاة وعالم العلماء وقد فوض الله
 تعالى اليه في رسالته جميع المناصب الدينية كان صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم من كل من تولى منصباً منها في ذلك المنصب الى يوم القيامة
 فما من منصب ديني الا هو متصرف به في أعلى رتبة نعم غالب تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالتبليغ لان وصف الرسالة غالب عليه ثم ان
 تصرفاته صلى الله تعالى عليه وسلم منها ما يجمع الناس على انه بالتبليغ والفتوى ومنها ما يجمع الناس على انه بالقضاء ومنها ما يجمع الناس
 على انه بالامامة ومنها ما يختلف الناس فيه لتردده بين رتبتين فأكثر فمهم من يغلب عليه رتبة ومنهم من يغلب عليه أخرى وتحريم
 الفرق بين هذه القواعد (٢٥٦) الثلاث وبينها وبين الرسالة هو ان المتصرف في الحكم الشرعي اما ان يكون تصرفه

امام الائمة وقاضى القضاة وعالم العلماء بجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى اليه في رسالته وهو
 أعظم من كل من تولى منصباً منها في ذلك المنصب الى يوم القيامة فما من منصب ديني الا هو متصرف
 به في أعلى رتبة غير ان غالب تصرفه **ﷺ** بالتبليغ لان وصف الرسالة غالب عليه ثم تقع تصرفاته
ﷺ منها ما يكون بالتبليغ والفتوى اجماعاً ومنها ما يجمع الناس على انه بالقضاء ومنها ما يجمع الناس
 على انه بالامامة ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعداً فمهم من يغلب عليه رتبة
 ومنهم من يغلب عليه أخرى ثم تصرفاته **ﷺ** بهذه الاوصاف تختلف آثارها في الشريعة فكل
 ما قلناه **ﷺ** أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين الى يوم القيامة فان كان مأموراً
 به أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح وان كان منهيًا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه وكل ما تصرف
 فيه عليه السلام بوصف الامامة لا يجوز لاحد أن يقدم عليه الا باذن الامام اقتداء به عليه السلام ولان
 سبب تصرفه فيه بوصف الامامة دون التبليغ يقتضى ذلك وما تصرف فيه صلى الله عليه وسلم
 بوصف القضاء لا يجوز لاحد أن يقدم عليه الا بحكم حاكم اقتداء به صلى الله عليه وسلم ولان السبب
 الذى لاجله تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء يقتضى ذلك وهذه هي الفروق بين هذه
 القواعد الثلاث ويتحقق ذلك بأربع مسائل

فيه بتصرفه واما ان يكون
 بتنفيذه فان كان تصرفه
 فيه بتصرفه فذلك هو
 الرسول ان كان هو المبلغ
 عن الله تعالى وتصرفه هو
 الرسالة والا فهو المفتى
 وتصرفه هو الفتوى وان
 كان تصرفه فيه بتنفيذه فاما
 ان يكون تنفيذه ذلك
 بفصل قضاء و ابرام وامضاء
 فذلك هو القاضى وتصرفه
 هو القضاء واما ان لا يكون
 تنفيذه ذلك بفصل قضاء
 و ابرام وامضاء فذلك هو
 الامام وتصرفه هو الامامة
 (فائدة) الرسول يجب عليه
 ان يطلب الجاهل ليعلمه
 بخلاف العالم فلا يجب عليه
 ذلك بل الواجب على

ويتحقق ذلك بأربع مسائل) قلت لم يجوز التعريف بهذه المسائل ولا أوضحها كل الايضاح والقول الذى
 يوضحها هو ان المتصرف في الحكم الشرعي اما ان يكون تصرفه فيه بتصرفه واما ان يكون بتنفيذه
 فان كان تصرفه فيه بتصرفه فذلك هو الرسول ان كان هو المبلغ عن الله تعالى وتصرفه هو الرسالة
 والا فهو المفتى وتصرفه هو الفتوى وان كان تصرفه فيه بتنفيذه فاما ان يكون تنفيذه ذلك بفصل
 وقضاء و ابرام وامضاء واما ان لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فذلك هو الامام وتصرفه هو

الجاهل ان يطلب العالم ليعلمه كما قال النووي لان الاحكام يقرها الرسول على الناس فليبحثوا
 بعد عن يعلمهم نعم يجب على العالم الاجابة بعد الطلب وكل هذا ما لم يشاهد من كرامن الجاهل فيجب حينئذ المبادرة للتعليم والتغيير حسب
 الامكان أفاده الامير على عبدالسلام على الجوهره (وصل) في زيادة توضيح هذا الفرق بأربع مسائل * المسئلة الاولى كل
 ما تصرف فيه عليه الصلاة والسلام بوصف الامامة الذى هو التنفيذ على وجه فصل القضاء والابرام والامضاء كعبت الجيوش لقتال
 الكفار والخوراج ومن تعين قتاله وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجعها من محالها وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الفنائم
 وعقد العهود للكفار ذمة وصلحا لا يجوز لاحد ان يقدم عليه الا باذن الامام اقتداء به عليه الصلاة والسلام ولان سبب تصرفه فيه بوصف
 الامامة دون وصف التبليغ الذى هو التعريف يقتضى ذلك وكل ما تصرف فيه عليه الصلاة والسلام بوصف القضاء الذى هو التنفيذ على
 وجه القضاء والابرام والامضاء كفضله صلى الله تعالى عليه وسلم بين اثنين في دعوى الاموال وأحكام الابدان ونحوها بالينات أو الايمان
 والنكولات ونحوها لا يجوز لاحد ان يقدم عليه الا بحكم حاكم اقتداء به صلى الله تعالى عليه وسلم ولان السبب الذى لاجله تصرف فيه

المسئلة

صلى الله تعالى عليه وسلم بوصف القضاء يقتضى ذلك وكل ما قاله صلى الله تعالى عليه وسلم أو فعله على سبيل التبليغ والفتوى الذى هو التعريف لعل وجه كونه المبلغ عن الله تعالى كتصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم فى العبادات بقوله أو بفعله أو أجابه سؤال سائل عن أمر ديني فاجابه فيه يكون حكما عاما على الثقلين الى يوم القيامة فان كان مأمو رابه أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح وان كان منها عنه اجتنبه كل أحد بنفسه وهذه المواطن لاخفاء فيها أو أوضاع الخفاء والتردد فى بقية المسائل * المسئلة الثانية اختلف العلماء رضى الله تعالى عنهم فى كون قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحيا أرضاميتة فهي له تصرفا بالفتوى فيجوز لكل أحد ان يجي اذن الامام فى ذلك الاحياء أم لا وهو مذهب مالك والشافعي رضى الله تعالى عنهما وهو الراجح لان الغالب فى تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم الفيتا والتبليغ والقاعدة ان اضافة الدائر بين الغالب والنادر الى الغالب أولى أو كونه تصرفا منه عليه الصلاة والسلام بالامامة فلا يجوز لاحد ان يجي الا باذن الامام وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وليس ما نحن فيه تفرقة مالك بين ما قرب من العارة فلا يجي الا باذن الامام وبين ما بعد فيجوز بغير اذنه بل هو من قاعدة (٢٠٧) أخرى وهي ان ما قرب من

العمران يؤدي الى التشاجر والفتن وادخال الضرر فلا بد فيه من نظر الائمة دفعا لذلك المتوقع كما تقدم وما بعد من ذلك لا يتوقع فيه شئ من ذلك فيجوز * المسئلة الثالثة اختلف العلماء فى كون قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان لما قالت له صلى الله تعالى عليه وسلم ان أباسفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفني مانصه خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف تصرفا بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنسه ان يأخذه بغير علم خصمه به

المسئلة الاولى * بعث الحيوش لقتال الكفار والخوارج ومن تعين قتاله وصرف أموال بيت المال فى جهاتها وجعها من محالها وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود للكفار نمة وصلحا هذا هو شأن الخليفة والامام الاعظم فتى فعل صلى الله تعالى عليه وسلم شيئا من ذلك علمنا انه تصرف فيه صلى الله تعالى عليه وسلم بطريق الامامة دون غيرها ومتى فصل صلى الله تعالى عليه وسلم بين اثنين فى دعاوى الاموال أو أحكام الابدان ونحوها بالبينات أو الایمان والتكولات ونحوها فنعلم انه صلى الله تعالى عليه وسلم انما تصرف فى ذلك بالقضاء دون الامامة العامة وغيرها لان هذا شأن القضاء والقضاة وكل ما تصرف فيه صلى الله تعالى عليه وسلم فى العبادات بقوله أو بفعله أو أجاب به سؤال سائل عن أمر ديني فاجابه فيه فهذا تصرف بالفتوى والتبليغ فهذه المواطن لاخفاء فيها وأما مواضع الخفاء والتردد فى بقية المسائل * **المسئلة الثانية** * قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحيا أرضاميتة فهي له اختلف العلماء رضى الله عنهم فى هذا القول هل تصرف بالفتوى فيجوز لكل أحد أن يجي اذن الامام فى ذلك الاحياء أم لا وهو مذهب مالك والشافعي رضى الله عنهما أو هو تصرف منه عليه السلام بالامامة فلا يجوز لاحد أن يجي الا باذن الامام وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأما تفرقة مالك بين ما قرب من العارة فلا يجي الا باذن الامام وبين ما بعد فيجوز بغير اذنه فليس من هذا الذى نحن فيه بل من قاعدة أخرى

الأمامة وان كان كذلك فذلك هو القاضى وتصرفه هو القضاء قال (المسئلة الاولى) قلت التقسيم الذى ذكرته قد اتى على ما ذكره فيها مع ان ما ذكره يعطى ذلك المعنى لكن ما ذكرته من التقسيم أس بالتحري ر واقرب الى الايضاح قال (المسئلة الثانية الى آخرها) * قلت ما قاله فيها ظاهر وما رجح به مذهب مالك والشافعي راجح والله تعالى أعلم وما قاله بعد الى آخر الفرق صحيح ظاهر والله أعلم

وهو مذهب الشافعي أو كونه تصرفا بالقضاء فلا يجوز لاحد ان يأخذ حقه أو جنسه اذا تعذر أخذه من الغريم الا بقضاء قاض وهو مشهور مذهب مالك ورجحه اتهام دعوى فى مال على معين فلا يدخله الا القضاء لان الفتاوى شأنها العموم ورجحة الشافعي ما روى ان أباسفيان كان بالمدينة والقضاء على الحاضر ين من غير اعلام ولا سماع حجة لا يجوز فيتعين انه فتوى وهذا هو ظاهر الحديث كذا قال الاصل وفى جعله عدم جواز أخذ أحد حقه أو جنسه اذا تعذر أخذه من الغريم الا بقضاء قاض هو مشهور مذهب مالك وان وافق ظاهر قول خليل فى باب الوديعة وليس له الاخذ منها لمن ظلمه بمثلمها اه مخالفة لقول خليل فى باب الشهادة بعد هذا وان قدر على شئته فله أخذه ان يكن غير عقوبة وأمن فتنه ورذيلة اه قال المواق وحاصل كلام اللخمي وابن يونس وابن رشد والمأزرى ترجيح الاخذ اه وفى منح الجليل ما حاصله ان عقبى والخرشى قررا ان مراد خليل بشيئه ما يشمل عينه أو غير عينه ولومن غير جنسه على ظاهر المذهب قاله ابن عرفة وبدل له قول خليل ان يكن غير عقوبة لانها لا يمكن أخذ عينها فلأراد خليل بشيئه عينه خاصة لم يحتج لقوله ان يكن غير عقوبة لعلم شمول عين شبيئه لها فيحمل شبيئه على حقه الشامل لعين شبيئه وعوضه فيحتاج الى اخراج العقوبة وشمل كلامه الوديعة وهو

المعتمد وما قسمه في باهما من قوله وليس له الاخذ بالحرف ضعيف اه قال البناني وسلمه الرهوني وكون ما قر به عبق هو الظاهر وما قاله
 طغى وصوبه من حل ما هنا على عين شينه اذ هو المتفق عليه وأما غير عين شينه ففيه أقوال مشى فيه خليل منها فيما تقدم في
 النودبة على المنع فغير ظاهر لان أظهر الاقوال عند ابن عرفة الاباحة اه وتنقل كون عن التوضيح باختصار ان الدعوى انما
 يحتاج اليها من لا يقدر على أخذ متاعه والاجازة أخذته أي بشرطيه من غير رفع الى الحاكم لان المقصود من الرفع انما هو الوصول الى الحق
 فاذا أمكن ذلك بدونه فالرفع اليه عناء ورمال بمجد الرفع بينة فيؤدى الى ضياع ماله وهو ضداً أمر به من حفظه اه قال ونحوه لابن
 عبد السلام اه ولله در الشيخ محمد العاقب بن ما يأتى رحمه الله تعالى حيث قال

اذا وجد المظالم بالمطل قدرة * على أخذ حق لازم لطول
 فاخذ جميع الحق أو ما ينوبه * مع الغير ما عن حله من عدول
 بذاصرح الزرقاني فقس سره * وسلمه البناني حبر النقول
 ومن يدعه باسم الفضولى بعدما * أبيض له ذا الاخذ فهو الفضولى
 * المسئلة الرابعة * (٢٠٨) اختلاف العلماء في كون قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من قتل قتيلاً فله سلبه تصرفاً

وهي ان ما قر من العمران يؤدى الى التشاجر والفتن وادخال الضرر فلا بد فيه من نظر الأئمة
 دفعا لتلك المتوقع كما تقدم وما بعد من ذلك لا يتوقع فيه شئ من ذلك فيجوز ومذهب مالك
 والشافعي في الاحياء أرجح لان الغالب في تصرفه صلى الله عليه وسلم الفتيا والتبليغ والقاعدة ان
 الدائر بين الغالب والنادر اضافته الى الغالب أولى * المسئلة الثالثة * قوله صلى الله عليه وسلم لهند
 بنت عتبة امرأة أبي سفيان لما قالت له صلى الله عليه وسلم ان أباً سفيان رجل شحيح لا يعطيني
 وولدى ما يكفيني فقال لها عليه السلام خذى لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف اختلاف العلماء في
 هذه المسئلة وهذا التصرف منه عليه السلام هل هو بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر
 بحقه أو يجنسه أن يأخذه بغير علم خصمه به ومشهور مذهب مالك خلافه بل هو مذهب الشافعي
 أو هو تصرف بالقضاء فلا يجوز لاحد أن يأخذ جنس حقه أو حقه اذا تعذر أخذه من الغريم الا
 بقضاء قاض حكي الخطابي القولين عن العلماء في هذا الحديث حجة من قال انه بالقضاء انما دعوى
 في مال على معين فلا يدخله الا القضاء لان الفتاوى شأنها العموم وحجة القول بأنها فتوى ماروى
 ان أباسفيان كان بالمدينة والقضاء على الحاضرين من غير اعلام ولا سماع حجة لا يجوز فيتعين
 انه فتوى وهذا هو ظاهر الحديث * المسئلة الرابعة * قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلاً فله
 سلبه اختلف العلماء في هذا الحديث هل تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بالامامة فلا يستحق أحد
 سلب المقتول الآن يقول الامام ذلك وهو مذهب مالك بخالف أصله فيما قاله في الاحياء وهو ان
 غالب تصرفه صلى الله عليه وسلم بالفتوى فينبغي أن يحمل على الفتيا عملاً بالغالب وسبب مخالفته
 لأصله أمور منها ان الغنيمة أصلها أن تكون للغانمين لقوله عز وجل واعلموا أن ما غنمتم من
 شئء فإن لله خمسة واخراج السلب من ذلك خلاف هذا الظاهر ومنها ان ذلك ربما أفسد الاخلاص

بالفتوى عملاً بالغالب من
 تصرفه صلى الله تعالى عليه
 وسلم فيستحل كل أحد
 سلب المقتول ولو لم يقتل
 الامام ذلك أو كونه تصرفاً
 بالامامة فلا يستحل أحد
 سلب المقتول الا ان
 يقتول الامام ذلك
 واليه ذهب مالك رحمه الله
 تعالى وان خالف أصله الذى
 قاله في الاحياء وهو ان
 غالب تصرفه صلى الله تعالى
 عليه وسلم بالفتوى نظراً
 لأمر منها ان الغنيمة
 أصلها ان تكون للغانمين
 لقوله عز وجل واعلموا
 أن ما غنمتم من شئء فإن
 لله خمسة واخراج السلب
 من ذلك خلاف هذا الظاهر

ومنها ان ذلك ربما أفسد الاخلاص عند المجاهدين فيقاتلون لهذا السلب دون نصر كلمة الاسلام
 ومنها انه يؤدى الى ان يقبل على قتل من له سلب دون غيره فيقع التخاذل في الجيش وربما كان قليل السلب أشد نكابة على المسلمين
 فلاجل هذه الاسباب ترك مالك رحمه الله تعالى هذا الاصل هنا فتأمل هذا القانون وهذه الفروق لتخرج عليه ما يراد عليك من هذا
 الباب من تصرفاته صلى الله تعالى عليه وسلم فهو من الاصول الشرعية والله أعلم * الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق
 المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة * اعلم ان المسببات هي ما علق على مثل الدخول والكلام من الطلاق
 والعناق والنذر وغيرها في نحو قوله أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله أو ان دخلت الدار ان شاء الله فعبدى حو أو ان كلمت زيدا
 فعلى الحج الى بيت الله الحرام ان شاء الله وحصل الدخول والكلام والاسباب هي نحو الدخول والكلام المعلق عليه ما ذكر من الطلاق
 وغيره وقد فرقوا في المذهب بين ان يعيد المشيئة في الامثلة المذكورة للدخول أو الكلام أى لجعله سبباً للطلاق وغيره فلا يلزمه الطلاق
 والعناق والنذر وغيرها بخلاف لان الدخول ونحوه من أسباب الاحكام التي وكلها الله لخيرة خلقه حيث أعاد المشيئة له ولم يجزم بجعله

سببا للطلاق وغيره نفعه و بين ان يعيد المشيئة للطلاق أو العتاق أو النذر فيلزمه على المشهور وهو مذهب ابن القاسم بناء على أصله من اعتبار الشك في العصمة والعتق والنذر ونحوها فيقع الطلاق ويلزم العتق والنذر لان الطلاق ونحوه من أسباب الاحكام التي لم يكلفها الله تعالى خيرة خلقه فلا يتأتى فيها عدم العجز بمجعلها أسبابا لمسبباتها الشرعية فافهم و بيان الشك هنا ان متعلق المشيئة الذي هو الطلاق أي حل العصمة والعتق والنذر أمر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله عز وجل بانه أراد الطلاق والعتاق والنذر على التعيين أم لا ولا طريق لنا الى التوصل الى ذلك فالمشيئة عندنا لا تؤثر الا في اليمين بالله تعالى دون الطلاق والعتاق وغيرهما وعند الشافعي رضي الله تعالى عنه تؤثر المشيئة في الجميع كذا قال الاصل وهو مبنى على ما بسطه فيما تقدم في الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشرط من حل قول ابن القاسم بان المشيئة اذا عادت للمسببات من طلاق وغيره لا تؤثر الا في اليمين بالله تعالى بناء على أصله من اعتبار الشك في العصمة كما علمت وقول عبد الملك بأنها اذا عادت للمسببات من طلاق وغيره أثرت فيها كاليمين بالله تعالى بناء على أصله من إلقاء الشك في العصمة والعتق والنذر وغيره على الاختلاف وحل قول ابن القاسم وعبد

(٢٠٩)

والكلام لا تنفعه أو تنفعه على الوفاق مطلقا ولو احتمل المثال رجوعه للمعلنة عليه وادعاه مع اليقينة بأن يوفق بينهما بما حاصله انه لو جزم يجعل المعلق عليه سببا للطلاق ونحوه لم ينفعه الاستثناء كما قال ابن القاسم ولو لم يجزم بمجعله سببا نفعه كما قال عبد الملك اذ الفعل من أسباب الاحكام التي وكلفها الله تعالى خيرة خلقه وهو خلاف التحقيق وقد تقدم بسط الكلام على ذلك و بيان ما هو التحقيق في ذلك الفرق فلا حاجة الى التطويل باعادته والله سبحانه وتعالى أعلم بالفرق الثامن والثلاثون

عند المجاهدين فيقاتلون لهذا السلب دون نصر كلمة الاسلام ومن ذلك انه يؤدي الى أن يقبل على قتل من له سلب دون غيره فيقع التخاذل في الجبش وربما كان قليل السلب أشد نكايه على المسلمين فلاجل هذه الاسباب ترك هذا الاصل وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته صلى الله عليه وسلم فتأمل ذلك فهو من الاصول الشرعية

الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة

فالاول عندنا غير قادح ولا يؤثر الا في اليمين بالله تعالى دون الطلاق والعتاق وغيرهما وعند الشافعي رضي الله عنه هو مؤثر في الجميع وفرق بين قوله أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله ويعيد الاستثناء على الدخول فلا يلزم الطلاق أو على الطلاق فيلزم واذا قال ان كلمت زيد فاعلى الحجج الى بيت الله الحرام ان شاء الله فلا يلزمه شيء ان أعاد الاستثناء على كلام زيد ويلزم ان أعاده على الحجج وبسط ذلك قد تقدم في الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط فيطالع من هنالك مبسوطة مستوفى محررا في غاية البيان والجودة فلا حاجة الى التطويل باعادته

الفرق الثامن والثلاثون بين قاعدة النهي الخاص وبين قاعدة النهي العام

هذان النهيان على هذا التفسير ينقسمان ثلاثة أقسام * القسم الاول أن يتضادا ويتناقيا كقوله

قال (الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة الى آخر الفرق) * قلت احال هنا على الفرق بين الشرط اللغوي وغيره وقد تقدم الكلام معه في ذلك قال (الفرق الثامن والثلاثون الى آخر الفرق السادس والاربعين) * قلت ما قاله في هذه الفروق كلها صحيح والله أعلم

(٢٧ - الفرق - اول) بين قاعدة النهي الخاص وبين قاعدة النهي العام * حيث اعتبروا تقديم

العام على الخاص وابتناء الخاص عليه في حالة واحدة وهي حالة عدم تنافيهما ولا مناسبة لاحدهما يتخص بهادون الآخر كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الاباحق لا تقتلوا الرجال وذلك لانهما حينئذ من قاعدة ذكر بعض العام والصحيح عند العلماء انه لا يخصه كان أمرا أو نهيا أو خبرا فان جزء الشيء لا ينافيه فلذا قالوا ان المثال لا يخص القاعدة وقيل على شذوذ انه يخصه من طريق المفهوم فان ذكر الرجال يقتضى مفهومه قتل غيرهم واعتبروا بتقديم الخاص على العام وابتناء العام عليه في حالتين أحدهما تنافيهما في نحو قوله لا تقتلوا بني تميم لا تقتلوا من رجالهم أحد احياكم وبقتل رجالهم دون غيرهم على القاعدة في تقديم الخاص على العام في النصوص المتعارضة وغيرها من الادلة وثانيهما عدم تنافيهما ولا حد هما مناسبة تخصه في متعلقه وذلك لانهما حينئذ من قاعدة ان النهي الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص تلك الحالة فيقدم في الاجتناب على العام ويوضح ذلك ثلاث مسائل * المسئلة الاولى اذا اضطر المحرم الى أكل الميتة المحرم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة أو الصيد المحرم بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد أو تم حرم قال مالك بأكل

الميتة ويترك الصيدلان كليهما وان كان محرما الا ان تحريم الصيد له مناسبة بالا حرام ومفسدته التي اعتمدها النهي انما هي في الاحرام
واما فسدته اكل الميتة فامر عام لا يتعلق به بخصوص الاحرام وهو كونها ميتة فلا يكون بين اكل الميتة وبين خصوص الاحرام منافاة ولا
تعلق والمنافي الاخص اولى بالاجتناب الا ترى ان حذرك من عدو لك في نفسك دون غيرك اشد من حذرك من العدو لقبيلتك أو ملتك
فاجتنبك له أكثر وألبيق بك فان تسلط عليك أعظم لان عدوك الخاص بك لو ترك الناس كلهم ما تركك وأعدو ملتك أو قبيلتك
لا يلاحظ خصوصك في عداوته بلر بما مال اليك دون أهل منك وأهل قبيلتك لا امر يجده فيك دونهم وان أملك الذي تجده في
نفسك من الغريم الذي لا يطالب الا أنت اشد من أملك من الغريم المطالب لجماعة أنت منهم * المسئلة الثانية قال أصحابنا
اذا لم يجد المصلي ما يستره الا حريرا أو نجسا يصلي في الحرير ويترك النجس لان مفسدة النجاسة خاصة بالصلاة ومفسدة
الحرير لا تعلق لها بخصوص الصلاة ولا منافاة بينهما لان المفسدة والمنافاة وان كانت حاصلة الا انها لا امر عام يتعلق
بحقيقة الحرير لا بخصوص (٢١٥) الصلاة وقاعدة دفع المفسدة العليا بالزام المفسدة الدنيا اذا تعارضتا كما

تقطع اليد المتأكلة لبقاء

النفس لان مفسدتها أعظم
وأشمل وكلما كانت
مفسدة الشيء ثبتت في
جميع الاحوال ومفسدة
غيره لا تثبت الا في حالة كان
اعتماده صاحب الشرع بما
تعم مفسدته جميع الاحوال
أقوى ومفسدته أعظم
عجلها اذا لم تكن المفسدة
الدنيا لها تعلق بخصوص
الحال بأن تكون في تلك
الحقائق من حيث هي هي
أما اذا كان لها تعلق بخصوص
الحال كما هنا فيمتنع تقديم
الاعم والاشمل عليها فافهم
* المسئلة الثالثة رام بعض
الفقهاء دفع اشكال المسئلة
الواقعة في المذهب من ان

لا تقتلوا بني تميم لا تبقومن رجالهم أحدا حيا فحكم هذا القسم أن يقدم الخاص على العام ويتنى
العام عليه فيقتل رجالهم دون غيرهم على القاعدة في تقديم الخاص على العام في النصوص المتعارضة
وغيرها من الآلة * القسم الثاني أن لا يتضادوا ولا يكون لاحدهما مناسبة يختص بها دون الآخر
كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق لا تقتلوا الرجال فهذان من قاعدة ذكر بعض
العام الصحيح عند العلماء انه لا يخصه كان أمرا أو نهيا أو خيرا فان جزء الشيء لا يتأنيه وقيل على
الشذوذ انه يخصه من طريق المفهوم فان ذكر الرجال يقتضى مفهومه قتل غيرهم * القسم الثالث
أن لا يتأفيا ويكون لاحدهما مناسبة تخصه في متعلقه وفيه ثلاث مسائل * المسئلة الاولى كقوله
تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد أو تم حرم فيضطر المحرم الى أكل الميتة أو الصيد
قال مالك رضى الله عنه يأكل الميتة ويترك الصيدلان كليهما وان كان محرما الا ان تحريم الصيد له
مناسبة بالا حرام ومفسدته التي اعتمدها النهي انما هي في الاحرام وأما مفسدة أكل الميتة فذلك أمر
عام لا يتعلق به بخصوص الاحرام والمناسب اذا كان لا امر عام وهو كونها ميتة لا يكون بينه وبين
خصوص الاحرام منافاة ولا تعلق والمنافي الاخص اولى بالاجتناب ونظيره من العرفيات من هو
عدو لقبيلتك أو ملتك وآخر عدوك في نفسك دون غيرك فان حذرك يكون من عدوك الخاص
بك اشد واجتنبك له أكثر وألبيق بك فان تسلط عليك أعظم وأما عدو ملتك فانه لا يلاحظ
خصوصك في عداوته بلر بما مال اليك دون أهل ملتك لا امر يجده فيك دونهم وأما عدوك فلوزرك
الناس كلهم ما تركك وكذلك غريم لا يطالب الا أنت وغريم يطالب جماعة أنت منهم تجده في نفسك
الملك من المطالب لك وحده اشد وكذلك هذه المفسدات الشرعية الخاص منها يكون أشد اجتنابا
(المسئلة الثانية) اذا لم يجد المصلي ما يستره الا حريرا أو نجسا قال أصحابنا يصلي في الحرير ويترك

النجس

رب الدابة ان يضمن الدابة من تجاوز بها البلد المعين التي استأجرها اليه متعديا وان ردها سائلة

وليس له ان يضمنها الغاصب اذا تعدى بالغصب فيها وردها سائلة المصور بأن غاية هذا التعدي ان يكون كالغاصب لا يضمن اذا ردها
سائلة فخرج هذه المسئلة على القاعدة المتقدمة اعنى قاعدة ان النهي الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص تلك
الحالة بأن قال النهي عن الغصب نهى عام لا يختص بحالة ولا بعين دون عين ووجد في هذا المتعدي نهى خاص بطريق اللزوم لانه لما
آجره الى الغاية المعينة وحدد له الغاية فقد نهى ان يجاوزها فالزائد على هذه الغاية فيه نهى يخصه ويتعلق بخصوص هذه الدابة دون
غيرها وبهذه الغاية دون غيرها فلا يلزم من علم تضمين الغاصب مع ردها سائلة ان لا يضمن المتعدي مع ذلك لقوة النهي في حقه بمقتضى
القاعدة المارة وفي هذا التخرج نظر من ثلاث وجوه * الوجه الاول ان القاعدة انما هي في التعارض ولم يقع ههنا تعارض اذ لم يجتمع
نهى الغصب ونهى التعدي حتى يقدم أحدهما على الآخر بل انفرد نهى المتعدي في هذه الصورة * الوجه الثاني ان النهي الخاص ههنا
نهى آدمي والنهى العام نهى الله تعالى فكيف يرجح نهى آدمي لخصوصه على نهى الله تعالى مع عمومه والشرائع انما تنبئ على نهى

الله تعالى وأمره ونهى العبد عن الاتفاف بملكه في غاية معينة أو في حالة معينة وإن صحبه نهي الله تعالى في تلك الغاية وفي تلك الحالة كما هو المصرح به في قوله عليه الصلاة والسلام لا يجلب مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه فاستثنى حالة الطيب عن النهي العام وبقي ما عدا حالة طيب النفس مندرجات تحت النهي العام إلا أن نهى الله تعالى بعد الغاية هو عين نهى الغضب الذي هو النهي العام وهذه صورة من صورته فتخيّل تعارض نهيين شرعيين باطل فافهم * الوجه الثالث أنا إذا قسنا ترك الضمان في هذه الصورة على ترك الضمان في صورة الغضب كان القياس صحيحا سيما مع المعارض ولو قسنا في المستثنين الأولين الحرير على النجس أو الميتة على الصيد فترك الجميع أدى ذلك إلى هلاك الحرم بالجوع وبقاء المعلى عربا وهذه مفسدة تعارضنا في قياسنا وتمنع منه فكيف نسوي بين موضع لا يعارض للقياس فيه وبين موضع للقياس فيه معارض أقوى منه أو قادم فيه والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر وبين قاعدة الجوار ﴾ ونحو رهازين القاعدتين العظيمتين أن بينهما فرق من وجوه * الوجه الأول أن الزواجر مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة والجوار مشروعة لاستدراك المصالح الفاتئة * الوجه الثاني أن معظم

الزواجر على العصاة جبرا لهم عن المعصية وزجرا لمن يقدم بعدهم على المعصية وقد تصككون مع عدم العصيان كما في الصبيان والمجانين فإنا نزجرهم ونؤدبهم لأمصياتهم بل لدرء مفاسدهم واستصلاحهم وكما في البهائم وكقتال البغاة ذرا لتفريق الكلمة مع عدم التأنيب لانهم متأولون ومعظم الجوار على من لا يكون آتيا فقد شرع الجابر مع العمى والجهل والعلم والنسيان والله ذكر وعلى المجانين والصبيان * الوجه الثالث أن معظم الزواجر إما حدود مقدرة وإما نهي غير مقدرة

النجس لان مفسدة النجاسة خاصة بالصلاة بخلاف مفسدة الحرير لا تعلق لها بخصوص الصلاة ولا منافاة بينهما وان كانت المفسدة والمنافاة حاصلة لكن الامر عام يتعلق بحقيقة الحرير لا بخصوص الصلاة فان قلت اذا كانت مفسدة الشيء ثبت في جميع الاحوال ومفسدة غيره لا تثبت الا في حالة دل ذلك على ان اعتناء صاحب الشرع بما تم مفسدته جميع الاحوال أقوى وان المفسدة أعظم والقاعدة اذا تعارضت المفسدة الدنيا والمفسدة العليا فإندفع العليا بالتزام الدنيا كما تقطع اليد بالتأكل لبقاء النفس لان مفسدتها أعظم وأشمل فكذلك ههنا مفسدة الحرير أعظم وأشمل فكان اجتنابه أولى من اجتناب النجس * قلت نسلم ان المفسدة اذا كانت أعظم وأشمل فتكون أولى بالاجتناب لكن ذلك حيث تكون المفسدة لا تعلق لها بخصوص الحال بل هي في تلك الحقائق من حيث هي هي اما اذا كان لها تعلق بخصوص الحال فنمنع تقديم الاعم والاشمل عليها المسألة الثالثة وقع في المذهب مسألة مشككة وهي ان من استأجر دابة إلى بلد معين فتجاوز بها تلك البلدة متعبدا فان لربها تضمينه الدابة وان ردها مسألة والغاصب اذا تعدى بالغصب في الدابة وردها مسألة لا يكون لربها تضمينه اجاعا وغاية هذا المتعدى أن يكون كالعاصب والغاصب اذا ردد المغصوب لا يضمن فكذلك هذا المتعدى ورام بعض الفقهاء تخريج هذه المسألة على هذه القاعدة بأن قال النهي عن الغصب نهى عام لا يختص بحالة ولا بعين دون عين وههنا في هذا المتعدى وجد نهى خاص بطريق اللزوم لانه لما أجره إلى الغاية المعينة وحدد له الغاية فقد نهاه ان يجاوزها فإندفع على هذه الغاية فيه نهى يخصه ويتعلق بخصوص هذه الدابة دون غيرها وهذه الغاية دون غيرها والقاعدة ان النهى الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص تلك الحالة فهنا فرق بين الغاصب والمتعدى فلا يلزم من عدم تضمين الغاصب مع الرد ان لا يضمن المتعدى مع الرد لقوة النهي في حقه ويرد عليه اسئلة أحدها ان القاعدة

فهى ليست فعلا للزجورين بل يفعلها الأئمة بهم وإنما الجوار فعل لمن خوطب بها وقد اختلف في بعض الكفارات هل هي زواجر لما فيها من مشاق تحمل الاموال وغيرها أو هي جوار لانها عبادات لا تصح الا بنيات وليس التقرب إلى الله تعالى زجرا بخلاف الحدود والتعزيرات فانها ليست قربات لانها ليست فعلا للزجورين كما علمت * الوجه الرابع ان الجوار تقع في النفوس والاعضاء ومضامع الاعضاء والجراح والعبادات والاموال والمنافع بخلاف الزواجر فانها إما تقع في الجنائيات والمخالفات في بداية المجتهد لا بق رشد والجنائيات التي لها حدود مشروعة خمس * أحدها جنائيات على الابدان أو النفوس والاعضاء وهو المسمى قلاو جرحا * وثانيها جنائيات على الفروج وهو المسمى زنا وسفاحا * وثالثها جنائيات على الاموال وهذه ما كان منها مأخوذا بجراب سمي حراة اذا كان بغير تأويل وان كان بتأويل سمي بغي او ما كان منها مأخوذا على وجه المعافضة من حرز يسمى سرقة وما كان منها مأخوذا بملوسنة وقوة ساطن سمي غصبا * ورابعها جنائيات على الاعراض وهي المسمى قنفا * وخامسها جنائيات بالتمدى على استباحة ما حرمه الشرع من المأكول والمشروب وهذه انما يوجب فيها حد في هذه الشريعة في الحر فقط وهو حد متفق عليه بعد صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه اهـ

بعض تغيير للإصلاح فجوار العبادات كالتميم مع الوضوء وسجود السهول للسنن ووجهة السفر في الصلاة مع الكعبة ووجهة العدا في الخوف مع الكعبة اذا ألتأت الضبر ورة الى ذلك وصلاة الجماعة لمن صلى وحده لانه يجبر ما فاته من فضيلة الجماعة بالاعادة في جماعة وأخذ التقدين مع دون السن الواجب في الزكاة أو زيادة السن في ابن اللبون مع وصف الاثونة الفاتت في بنت الخاض والاطعام لمن أخر قضاء رمضان عن سنته الى بعد شعبان أو لم يصم لعجزه والصيام والاطعام والنسك في حق من ارتكب محظورات الحنج والعمرة أو الدم لترك الميقات أو التلبية أو شئ من واجبات الحج ماعدا الاركان أو العمل في التمتع أو القران وجبر الدم بصوم ثلاثة أيام في الحج أي بعد الاحرام به وسبعة في غيره وجبر الصيد في الحرم أو الاحرام بانثل أو الاطعام أو الصيام أو الصيد المملوك بذلك لحق الله تعالى وبقيمته لحق الآدمي المالك فهذا متلف واحد جبر ببدلين وهو من نوادر المجبورات ولم يشرع لشجر الحرم جابر خلافا للشافعي وبالجملة فالصلاة لالتجبر الابعمل بدني والحج والعمرة والصيد تجبر بالبدني والمالي معا ومترقين والصوم بالبدني بالقضاء وبالمال في الاطعام * وأمأجوار المال فالاصل ان يؤتى بعين المال (٢١٢) مع الامكان فان أتى به كامل الذات والصفات برئ من عهده وأناقص الاوصاف جبر

تقصها بالقيمة لان الاوصاف ليست مثلية الا ان تكون الاوصاف تخل بالمقصود من تلك العين خلافا كثيرا فانه يضمن الجملة عندنا خلافا للشافعي بمن قطع ذنب بغلة القاضي ونحوه فانه يتعذر بعد ذلك ركوها على ذوى الهيئات وكذلك يضمن أصحابنا المصنوب للغاصب اذا ذبح الشاة أو طحن القمح أو ضرب الفضة دراهم أو شق الخشبة ألواحاً أو زرع الخنطة ونحو ذلك من المقنونات فللغاصب منع المصنوب منه من أخذ ما وجد من ماله في هذه الصورة عند أصحابنا

انما هي في التعارض ولم يقع ههنا تعارض فلم يجتمع نهى الغصب ونهى التعدي وقدم احد هما على الآخر بل انفردهمى المتعدى وحده في هذه الصورة وثانيتها للنهي الخاص ههنا نهى آدمي والنهي العام نهى الله تعالى فلا يرجع نهى الآدمي لخصوصه على نهى الله تعالى مع عمومه بل لا اعتبار بنهي العبد اصلا وانما تنبئ الشرائع على نهى الله تعالى وامره فان قلت اذا نهى العبد عن الاتضاع بملكه في غابة معينة أو في حالة معينة فان نهى الله يصحبه في تلك الغابة وفي تلك الحالة فتحن في الحقيقة انما رجحنا بين نهيين لله تعالى أحدهما خاص والآخر عام قلت هذا كلام صحيح ولكن النهى الذي صحب نهى العبد ههنا هو نهى عام وهو نهى الغصب بعينه فان الله تعالى حرم الاتضاع بالاملاك والاموال الا برضا ار بابها فاي حاله يوجد فيها الرضا يكون ذلك النهى متحققا فيكون نهى الله تعالى بعد الغاية هو ذلك النهى العام الذي استثنى منه حالة الرضا دون غيرها وهذا هو عين نهى الغصب الذي هو النهى العام وهذه صورة من صورته وهو المصرح به في قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه واستثنى حالة الطيب عن النهى العام بقي ماعدا حالة طيب النفس مندرجات تحت النهى العام وهو بعينه نهى الغصب فظهر ان التخييل الذي قاله من تعارض نهيين شرعيين باطل وثالثها اذا قسنترك الضمان في هذه الصورة على ترك الضمان في صورة الغصب كان القياس صحيحا سالما عن المعارض ولو قسنا هنا لك الحري على النجس أو الميتة على الصيد فترك الجميع ادى ذلك الى هلاك المحرم بالجوع وبقاء المصلى عر يانا وهذه مفسدة تعارضنا في قياسنا ونمنع منه فكيف نسوى بين موضع لامعارض للقياس فيه وبين موضع للقياس فيه معارض اقوى منه أو قادح فيه

الفرق

وقال الشافعي بل له أخذ عين ماله حيث وجده والاول أنضر وأقرب للقواعد في بداية المجتهد لأبي

الوليد محمد بن رشيد الملقب وأصول الشرع تقتضى ان لا يستحل مال الغاصب من أجل غصبه وسواء كان منفعة أو عيننا الا ان يحتج محتج بقوله عليه الصلاة والسلام ليس لعرق ظالم حق لكن هذا مجمل ومفهومه الاول انه ليس له منفعة متولدة بين ماله وبين الشئ الذي غصبه أعنى ماله المتعلق بالمصنوب اه وأما ان جاء بها ناقصة القيمة في بعض المواطن فلا يضمن لان الفاتت و رغبات الناس وهي غير مقيمة في الشرع ولا قائمة بالعين وتجبر الاموال المتلية بأمثالها لان المثل أقرب الى رد العين الذي هو الاصل من القيمة وقد خولفت هذه القاعدة في صورتين في لبن المصرة لاجل اختلاط لبن البائع بلبن المشتري وعدم تمييز المقدار وفيمن غصب ماء في المعاطش فان جماعة من العلماء يضمنونه القيمة في محل غصبه وبالجملة فلا تجبر الاموال الا بالمال وأما المنافع فانها محرمة فلا تجبر احتقارها كالزمار ونحوه كما لا تجبر للنجاسات من الاعيان نعم استثنوا من ذلك مهر المزني بها كرها تعلبها بجانب المرأة فانها لم تأت محرما والظالم أحق أن يحمل عليه ولأنه كالغاصب لسكني دار ولم يجبر اللواط لأنه لم يقوم قط في الشرع فأشبهه القبلة والعناق واما غير محرمة فان كانت منافع جسم الحر

فلا تضمن لان يده على منافعه فلا يتصور فواتها في يد غيره وان كانت منافع الابضاع ضمننت بالعقد الصحيح والفساد والشبهة والاكراه ولا تجبر بالفوات تحت الايدي العادية والفرق ان قليل المنافع يجبر بالقليل من الجابر وكثيرها بكثيره وضمان البضع بمهر المثل وهو يستحق بمجرد الايلاج فالوجبر بالفوات لوجب ما لا يمكن ضبطه فضلا عن القدرة عليه فان كل ساعة يفوت فيها من الايلاجات شيء كثير جدا وايجاب مثل هذا بعيد من قواعد الشرع وان كانت منافع غير ما ذكر ضمننت بالعقود الصحيحة والفسادة والفوات تحت الايدي المبطله * قلت وأما النفوس والاعضاء ومنافع الاعضاء والجراح فمართვე صاحب الشرع عليها من ديوات أو كفارات أو حكومة فجواب ومراتبه صاحب الشرع عليها من قصاص أو ضرب أو سجن أو تأديب فزواجرفن هنا قال الاصل وأما النفوس فانها خارجة عن هذه القوانين لمصالح تدكر في الجنایات في تبصرة ابن فرحون ولا خلاف في أن قتل النفس حرام وقد شرع فيه اذا وجد سببه وشرطه واتفق مانعه القصاص للحكمة التي ذكرها الله تعالى في كتابه العزيز ولكم في القصاص حياة يا أولى الابواب اه * وصل *

(٢١٣)

في ثلاث مسائل تتعلق بالزواج (المسئلة الاولى) قال مالك رحمه الله تعالى اذا شرب

الحنفي يسير النبيذ أحده ولا أقبل شهادته لان اباحة اليسير من النبيذ على خلاف القياس الجلي على الخمر لجامع الاسكار المقتضى تحريمه وعلى خلاف النصوص الصريحة كقوله عليه الصلاة والسلام ما أسكر كثيره فقليله حرام وعلى خلاف القواعد المقتضية صيانة العقول ومنع التسبب لفسادها والحكم الذي يكون على خلاف هذه الامور اذا قضى به القاضي ينقض قضاؤه ولا نقره شرعا مع التأكيد لقضاء القاضي فأولى أن لا نقره شرعا مع عدم التأكيده وما لا يقر شرعا ليس فيه تقليد ولا

الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر وبين قاعدة الجواب *

وهانان قاعدتان عظيمتان وتحريمهما ان الزواجر تعتمد على الفساد فقد يكون معها العصيان في المكلفين وقد لا يكون معها عصيان كالصبيان والمجانين فانما نزرهم ونؤدبهم للعصيانهم بل لدرء مفاسدهم واستصلاحهم وكذلك البهائم ثم هي قد تكون مقدرة الحدود وقد لا تكون كالتمازير وأما الجواب فهي مشروعة لاستدراك المصالح الفاتية والزواجر مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة ولا يشترط في حق من يتوجه في حقه الجواب ان يكون آثما ولذلك شرع مع الاعمدة والجهل والعلم والنسيان والذكور وعلى المجانين والصبيان بخلاف الزواجر فان معظمها على العصاة جزا لهم عن المعصية وجزا لمن يقدم بعدهم على المعصية وقد تكون مع عدم العصيان كما تقدم تمثيلا بالصبيان وكذلك قتال البغاة درأ لتفريق الكرامة مع عدم التأنيب لانهم يتأولون وقد اختلف في بعض الكفارات هل هي زواجر لما فيها من مشاق تحمل الاموال وغيرها وهي جواب لانها عبادات لانصح الابنات وليس التقرب الى الله جزا بخلاف الحدود والتعزيرات فانها ليست قربات لانها ليست فعلا للزجورين بل يفعلها الاثمة بهم ثم الجواب يقع في العبادات والنفوس والاعضاء ومنافع الاعضاء والجراح والاموال والمنافع فجواب العبادات كالتيتم مع الوضوء وسجود السهول للسنن وجهة السفر في الصلاة مع الكعبة وجهة العدو في الخوف مع الكعبة اذا ألجأت الضرورة الى ذلك وصلاة الجماعة لمن صلى وحده لانه يجبر ما فاته من فضيلة الجماعة بالاعادة في جماعة أخرى وأخذ النقيدين مع دون السن الواجب في الزكاة أو زيادة السن في ابن الابن مع وصف الانوثة الفاتية في بنت المحاض والاطعام لمن أخر قضاء رمضان عن سنته الى بعد شعبان أو لم يصم لعجزه والصيام والاطعام والنسك في حق من ارتكب محظورا من محظورات الحج أو الدم ترك الميقات أو التلبية أو شيء من واجبات الحج ماعدا الاركان والعمل في التمتع أو القران وجبر الدم

اجتهاد مقبول شرعا ومن أتى المفسدة بغير تقليد صحيح أو اجتهاد معتبر فهو عاص فنحده للمعصية والمفسدة ولهذا العلة لا أقبل شهادته لفسقه حينئذ بالمعصية وقال الشافعي أحده وأقبل شهادته أما قبول شهادته فلانه مقلد أو مجتهد وكلاهما غير عاص لان حكم الله تعالى عليهما ما أدى اليه الاجتهاد وأما حده فلدرء المفسدة في التسبب لفساد العقل اذ للتأديب قد يكون مع عدم المعصية بل لأجل المفسدة كتأديب الصبيان والبهائم وفيه ان الانسليم ان كل تأديب قد يكون مع عدم المعصية حتى تتم كلية الكبرى المشروطة في اتساج للشكل الاول بل التأديب امام قدر وهو الحدود كما هنا فلا يكون في غير معصية واما غير مقدر فيكون في غير معصية ولا يفيد في هذه المسئلة فافهم * (لطيفة) في شرح المجموع وضوء الشموع للعلامة الامير اشتهر بين أهل الادب وان لم يخل شرعا عن قلة أدب قول ابن الرومي كافي حلبة الكميث أحل العراقي النبيذ وشربه * وقال حرامان المدامة والسكر وقال الحجازي الشرا بان واحد * غلت لنا من بين قوليهما الخمر أراد الخمر النبيذ والنبيذ حلال فالصغرى من الاتحاد عندنا والكبرى من الحنفية واما فساد القياس المشار اليه لأن شرطه كلية الكبرى والحنفية لا يقولون بالكلية بل يخصون البعض الذي لم يسكر اه

﴿ المسئلة الثانية ﴾ اتفق فقهاء أهل العصر على المنع من الثياب المعروفة بالحشيشة التي يتعاطاها أهل الفسوق أعنى كثيرها المغيب للعقل واختلوا بمد ذلك في كونها مفسدة للعقل من غير سكر فتكون طاهرة ويحب فيها التعزير أو مسكرة فتكون نجسة ويجب فيها الحد قولان الأول للاصل قال والذي أعتقده انها من المفسدات لان المسكرات فلا واجب فيها الحد ولا يبطل بها الصلاة بل التعزير الزاجر عن ملابتها لوجهين أحدهما انانجدها تثير الخلط الكامن في الجسد كيفما كان فصاحب الصفراء تحدث له حدة وصاحب البلقم تحدث له سبانا وصمتا وصاحب السوداء تحدث له بكاء وجزع وأصاحب الدم تحدث له سرور وراقدر حاله فتجد منهم من يشتد بكاءه ومنهم من يشتد صمته وأما الخمر والمسكرات فلا تكاد تجدا أحدا ممن يشربها الا وهو نشوان مسرور بعيد عن البكاء والصمت * وثانيهما انانجدها تكثر شراب الخمر تكفرع بدتهم ووثوب بعضهم على بعض بالسلاح ويهجمون على الامور العظيمة التي لا يهجمون عليها حاله الصحو حتى ان القتل يوجدون كثيرا معهم ولا تجدا كلمة الحشيشة اذا اجتمعوا ويجري منهم شيء من ذلك ولم يسمع عنهم من العوائد ما يسمع

(٢١٤)

بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة في غيره وجبر الصيد في الحرم والاحرام بالمثل أو الاطعام أو الصيام أو الصيد المملوك بذلك لحق الله تعالى وقيمته لحق آدمي المالك وهو متلف واحد جبر ببدلين وهو من نوادر المجبور اتولم يشرع لشجر الحرم جابر خلا للشافعي واعلم ان الصلاة لا تجبر الا بعمل بدني ولا تجبر الاموال الا بالمال ويجبر الحج والعمرة والصيد بالبدني والمالي معا ومترقين والاصوم بالبدني بالقضاء وبالمال في الاطعام وأما جوار المال فالاصل ان يؤتى بعين المال مع الامكان فان أتى به كامل الذات والصفات برى من عهده أو تأنس الاوصاف جبر بالقيمة لأن الأوصاف ليست مثلية الآن تكون الاوصاف تخل بالمقصود من تلك العين خلا كثيرا فانه يضمن الجملة عندنا خلافا للشافعي كمن قطع ذنب بغلة للقاضي ونحوه فانه يتعذر بعد ذلك ركوها على ذوى الهيات وكذلك ضمنه أصحابنا المغصوب اذا ذبح الشاة أو طحن القمح أو ضرب الفضة دراهم أو شق الخشبة ألواحا أو زرع الخنطة ونحو ذلك وقال الشافعي بل له أخذ عين ماله حيث وجده وعند أصحابنا للغاصب منعه مما وجد من ماله في هذه الصورة والأول انصر وأقرب للقواعد وأما ان جاء بها ناقصة القيمة في بعض المواطن لم يضمن لان الفاتت رغبات الناس وهي غير متقومة في الشرع ولا قائمة بالعين وتجبر الاموال المثلية بامثالها لان المثل أقرب الى رد العين الذي هو الاصل من القيمة وقد خولفت هذه القاعدة في صورتين في لبن المصرة لاجل اختلاط لبن البائع بلبن المشتري وعدم تمييز المقدار وفيمن غضب ماء في المعاطش فان جماعة من العلماء يضمنونه القيمة في محل غضبه وأما المنافع فالحرم منها لا يجبر احتقارها كالمزمار ونحوه كالم تجبر للنجاسات من الاعيان واستثنى من ذلك مهر الزنى بها كرها تغليب الجانب المرأة فانها لم تأت محرما والظالم أحق ان يحمل عليه ولانه كالغاصب لسكنى دار ولم يجبر اللواط لانه لم يقوم قط في الشرع فاشبه القبلة والعناق وغير المحرم منه ما يضمن بالعقود الصحيحة والفاصلة والفوات تحت الايدي المبطله

فيهم قوة البطن التي تجدها في شربة الخمر بل هم أشبه نبيء بالبهائم فلذا لا تجدا للقتلى معهم قط اه بتصرف وواقفه الامير في مجموعته قال ومنه أى المفسد الذي يغيب العقل فقط لا يفرح وهو المخبر الحشيشة وفا القرافي لقلبة النلة والمسكنة على أهلها انتهى والثاني للنفوق قال يبيعون لها بيوتهم فدل على ان لم يهاطر باوفرنا كافي شرح المجموع للعلامة الامير وفي الاصل ونصوص المتحدنين على النباقي تقتضى انها مسكرة فانهم يصفونها بذلك في كتبهم اه وفي حاشية ابن جدون

ومقتضى كلام الشيخ أبي الحسن في شرح المسئلة انها من المفسدات كما اختاره القرافي وهو ولا

الصحيح خلاف ما للنفوق قال ابن مرزوق لان اتلاف الاموال فيها انما يدل على انها مجدون فيها لذة ما وأما تعيين كونها تحدث للطرب المائل لطرب الخمر فلا اذا اعم لا اشعاره بأخص معين اه وعلى القول الثاني ففي كونها لا تسكر الا بعد مباشرة النار أو كونها تسكر مطلقا قولان الأول لا فرى في قواعده قال وذلك أى كونها مسكرة ونجسة بعد غلبها لاقبله فظاهرة اه وعليه ما في الاصل سئل بعض فقهاء العصر عن صلى بالحشيشة معه هل تبطل صلاته أم لا فأفتى انه ان صلى بها قبل ان تحمص أو تسلق صحت صلاته أو بعد ذلك بطلت صلاته معللا انها انما تغيب العقل بعد التحميص أو الصلوق أما قبل ذلك وهي ورق أخضر فلا بل هي كالعصير الذي للغيب وتحميصها كغلبانه اه والثاني لبعضهم قال وانما تحمص لاصلاح طعامها وتعديل كيفيتها خاعة انتهى وعليه فتبطل الصلاة مع حملها مطلقا كما نصح الصلاة بها مطلقا على القول بانها مفسدة للعقل من غير سكر كالبنج والسكران وجوزة بابل ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ قال امام الحرمين القاعدة ان التأديبات انما تكون على قدر الجنائيات فكما عظمت الجنانية عظمت العقوبة فاذا فرض شخص

من الجناة لا يؤثر فيه التأديب الاثني بجنايته ردعاً وأما يؤثر فيه كالتقتل لا يجوز ان يكون عقوبته لتلك الجنابة فان هذا الجاني يسقط تأديبه مطلقاً أما المناسب فيسقط لعدم الفائدة فيه والايام مفسدة لا تشرع الالتحصيل مصلحة حيث لا مصلحة لا تشرع وأما غير المناسب فلم يدم سبب الميخ فيسقط تأديبه مطلقاً وهو متوجه أنجاهاقو يا والله تعالى أعلم الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرقدات وقاعدة المفسدات * وذلك ان المتناول لما يغيب العقل اما ان يغيب معه الحواس أولاً فان غابت معه الحواس كالبصر والسمع واللسان والنم والذوق فهو المرقدون لم تغيب معه الحواس فاما ان تحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له فهو المسكر واما ان لا يحدث معه ذلك فهو المفسد فالمرقدون يغيب العقل والحواس كالسكران بضم الكاف أوله مهمل أو معجم كافي الخطاب والمفسد ما يغيب العقل دون الحواس لامع نشوة وفرح كالافيون وعسل البيلادر الذي يشرب للحفظ وما أظف قول الرجواحي شرب البيلادر عصبه كي يحفظوا * ونسوا الذي ذكره من قال أوماراً وان البلاشطر اسمه * والضر آخره بقلب اللال ويسمى المفسد أيضاً بالخذر والمقتر ومنه الحشيشة (٢١٥) على ما للاصل وهو الصحيح كما عرفت والمسكر مغيب العقل دون الحواس مع نشوة وفرح وزيادة في الشجاعة وقوة النفس والميل الى البطش والانتقام من الاعداء والمنافسة في العطاء وأخلاق السكران كما يشير لذلك قول حسان ونشرها فتتر كنا ملوكاً * وأسدا ما ينهننا اللقاء من نحو الخمر وهو المعمول من الزبيب والعنب والمززر وهو المعمول من القمح والتبغ وهو المعمول من العسل والسكركة وهو المعمول من اللذرة ولاجل اشتهاه هذا في المسكرات وشاع بين متناولها انها توجب السرور والافراح

ولا تضمن منافع الحر بحبسه لان يده على مناعه فلا يتصور فواتها في يد غيره ومنافع الابضاع تضمن بالعقد الصحيح والفاقد والشبهة والاكره ولا تجبر بالقوات تحت الايدي العادية والارق ان قليل المنافع يجبر بالقليل من الجابر وكثيرها بكثيره وضمان البضع بمهر المثل وهو يستحق بمجرد الايلاج فلو جبر بالقوات لوجب ما لا يمكن ضبطه فضلا عن القدرة عليه فان كل ساعة يفوت فيها من الايالات شئ كثير جدا وإيجاب مثل هذا بعيد من قواعد الشرع وأما النفوس فانها خارجة عن هذه القواني لمصالح تذكرو في الجنائيات فروع ثلاثة في الزواجر الاول الحنفى اذا شرب يسير التبيذ قال الشافعي أحده وأقبل شهادته أما حده فلدراء المفسدة في التسبب لافساد العقل وأما قبول شهادته فلانه مقلد أو مجتهد وكلاهما غير عاص لان حكم الله تعالى عليهما مادي اليه الاجتهاد وقال مالك أحده ولا أقبل شهادته أما حده فله مفسدة والمعصية معا سبب ان اباحة السير من البيد على خلاف القياس الجلي والقياس الجلي يقتضى تحريمه قياسا على الخمر بجامع الاسكار وعلى خلاف النصوص الصريحة كقوله عليه السلام ما سكر كثيره فقليله حرام وعلى خلاف القواعد لان القواعد تقتضى صيانة العقول ومنع التسبب لافسادها والحكم الذي يكون على خلاف أحد هذه الامور اذا قضى به القاضى ينقض قضاؤه وما لا يقر مع قضاء القاضى وتأكيده بالقضاء ولا يقره شرعاً مع التأكيد فالولى ان لا يقره شرعاً مع عدم التأكيد وما لا يقر شرعاً ليس فيه تقليد ولا اجتهاد مقبول شرعاً ومن أتى المفسدة بغير تقليد صحيح أو اجتهاد معتبر فهو عاص فقصده للمعصية والمفسدة ولهذا العلة لا اقبل شهادته لنفسه حينئذ بالمعصية وأما قول الشافعي ان التأديب قد يكون مع عدم المعصية بل لاجل المفسدة كتأديب الصبيان والبهائم فلا يفيد في هذه المسألة لاناسم له ذلك في التأديب الذي ليس بمقتدر وأما المقدر وهو الحدود فلا نسلم انها قد تكون في غير معصية الثاني

حتى قال شاعرهم وليست الكيمياء غيرها وجدت * وكل ما قيل في أبوابها كذب قيراط خمر على القنطار من حزن يعود في الحال أفرحا وينقلب أشد القاضى عبد الوهاب المالكي رحمه الله تعالى بحبيلهم زعم المدامة شاربوها انها تنفي الهموم وتنصرف القما صدقوا سرت بعقولهم فتوهموا * ان السرور لهم بها تمام سلبتهم أديانهم وعقولهم * رأيت عامد ذين مغتا وقد أئند هذه الايات أيضاً بوالفضل الجوهري على المنبر بمصر وحكى ذلك عنه ابن العربي كافي حاشية ابن جدون وتفرد المسكرات عن المرقدات والمفسدات بثلاثة أحكام الحدود والنجاسة وتحريم السير وما نقله الخطاب عن ابن فرحون من ان من اللان نوعا يعطى العقل اذا صار قارصا ويحدث نوعا من السكر فان شرب ذلك حرم ويحرم منه القدر الذي يعطى العقل اه فيه نظر بل يحرم تناول القليل والكثير منه حيث كان يحدث نوعا من السكر كافي حاشية ابن جدون ولاحد في المرقدات والمفسدات ولا نجاسة فن صلى حامل البنج أو الافيون أو السكير ان لم تبطل صلاحه اجاعا ويجوز تناول البسير منها وهو ما لا يصل الى التأثير في العقل أو الحواس ويحرم تناول الكثير الذي يصل الى التأثير في العقل أو الحواس فهذه الثلاثة الاحكام وقع بها للفرق بين المسكرات والآخرين

وفي الخطاب مانصه فرح قال ابن فرحون والظاهر جواز ما يسقى من المرؤد لقطع عضو ونحوه لأن ضرر المرؤد أقسامون وضرر العضو غير أقسامون نقله الامير في شرح مجموعته قلت وفي هذا الجواز ينفر المرؤد عن المفسد أيضا فافهم والله أعلم
 ﴿ وصل ﴾ في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق ﴿ المسئلة الاولى ﴾ اعلم ان النبات المعروف بالحشيشة لم يتكلم عليه الأئمة المجتهدون ولا غيرهم من علماء السلف لانه لم يكن في زمنهم وانما ظهر في أواخر المائة السادسة وانتشرت في دولة التتار قال العلقمي في شرح الجامع حكى ان رجلا من العجم قدم القاهرة وطلب دليلا على تحريم الحشيشة وعقد لذلك مجلسا حضره علماء العصر فاستدل الحافظ زين الدين العراقي بحديث أم سلمة نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن كل مسكر ومفترا أعجب الحاضر بن قال ونبه السيوطي على صحته واحتج به ابن حجر على حرمة المفتر ولو لم يكن شرابا ولا مسكرا ذكره في باب الخمر والعسل من شرح البخاري وكذا احتج به القسطلاني في المواهب الدنية على ذلك أيضا وذكره السيوطي في جامعه ولولا صلاحيته للاحتجاج ما احتج به هؤلاء وهم رجال الحديث وجهته (٢١٦) وتكون الحشيشة من المفتر مما أطبق عليه مستعملاها من يعتد بهم وبخبرهم يعتد

في مثل هذا الامر والقاعدة عند المحدثين والاصوليين انه اذا ورد النهي عن شيئين مقتربين ثم نص على حكم النهي عن أحدهما من حرمة أو غيرها أعطى الآخر ذلك الحكم بدليل اقترا انهما في الذكرو والنهي وفي الحديث المذكور ذكر المفتر مقر ونا بالمسكر وتقرر عندنا تحريم المسكر بالكتاب والسنة والاجماع فيجب ان يعطى المفتر حكمه بقرينة النهي عنهما مقتربين وفسر غير واحد التفتير باسترخاء الاطراف وتخديرها وصيرورتها الى وهن وانكسار وذلك من مبادئ

النبات المعروف بالحشيشة التي يتعاطاها أهل الفسوق اتفق فقهاء أهل العصر على المنع منها أعني كثيرها المغيب للعقل واختلفوا بعد ذلك هل الواجب فيها التعزير أو الواحد على انها مسكرة أو مفسدة للعقل من غير سكر ونصوص المتحدثين على النبات تقتضي انها مسكرة فانهم يصفونها بذلك في كتبهم والذي يظهر لي انها مفسدة على ما قرره في الفرق بينهما بعد هذا ان شاء الله تعالى فرع مرتب سئل بعض فقهاء العصر عن من صلى بالحشيشة معه هل تبطل صلاته ام لا فأتى انه ان صلى بها قبل أن تحمص أو تصلى صحت صلاته أو بعد ذلك بطلت صلاته وقال في تعليقه الفرق بانها انما تغيب العقل بعد التحميص أو الصلح أما ما هو ذلك وهي ورق أخضر فلا بل هي كالعصير الذي للعنب وتحميصها كغليانه وسألت عن هذا الفرق جماعة عن يعانيتها فاختلّفوا على قولين فمنهم من سلم هذا الفرق وقال لا تؤثر الا بعد مباشرة النار ومنهم من قال بل تؤثر مطلقا وانما تحمص لاصلاح طعمها وتعديل كفيتهما خاعة فعلى القول بعدم هذا الفرق تبطل الصلاة مطلقا وعلى القول بالفرق يكون الحق ما قاله المفتي ان صح انها من المسكرات والاصح الصلاة بها مطلقا وهو الذي اعتقده انها مفسدة والمفسدة لا تبطل الصلاة كالبنج والسيكران وجوزة بابل الثالث قال امام الحرمين القاعدة في التأديبات انما تكون على قدر الجنایات فكما عظمت الجنایة عظمت العقوبة فاذا فرض شخص من الجناة لا يؤثر فيه التأديب الا ان يجر فيه كالتفتير ونحوه لا يجوز أن يكون عقوبة لتلك الجنایة فان هذا الجنایة يسقط تأديبه مطلقا اما المناسب فيسقط لعدم الفائدة فيه والايام مفسدة لا تشرع الاتحصيل مصلحة حيث لا مصلحة لا تشرع وأما غير المناسب فلعدم سببه المبيح فيسقط تأديبه مطلقا وهو متوجه انجها قويا

للنشوة معروف عندها أهلها أفاده ابن جدون ﴿ المسئلة الثانية ﴾ أول ما ظهرت العشبة المعروفة بالتنباك والتتن والدخان ودخان طابه ونا بعا وطابعا وطابه بتبكتو في أوائل القرن الحادى عشر كما في ابن جدون أى في السنة الخامسة بعد الألف كما نقله اللكنوى عن العلامة الزاهد محمد وفى سنة خمسة عشر كما نقله اللكنوى عن الدر المختار شرح تنوير الابصار في رسالته تروج الجنان ومقتضى قول بعضهم قلت ما فرط الكتاب بشيء * ثم أرخت يوم تأتى السماء انه في أواخر القرن العاشر وهو مفاد قول الشيخ ابراهيم اللقاني في عمدة المرید شرح جوهره التوحيد قد حدثت في أوائل القرن الحادى عشر وقبيله بمدة قليلة كما في تروج الجنان بشرح حكم شرب الدخان للكنوى وفي حاشية ابن جدون على مختصر ميارة على ابن عاثر ان استعمال القدر المؤثر في العقل منها حرام اتفاقا كما في شرح الارشاد وغيره وأما القدر الغير المؤثر فطبق المغاربة وأكثر المشاركة كالشيخ سالم السنهورى وتلميذه الشيخ ابراهيم اللقاني وغيرهما على تحريمه وألف في تحريمها سيدي الشيخ محمد بن عبد الكريم الفكون تأليف في عدة كراريس مشتملا على

(الفرق)

أول ما ظهرت العشبة المعروفة

يا خليلي عن الدخان أجبتى * هل له في كتابنا إجماع

أجوبه عدة من الأئمة ساء محمد السنان في نحو واخوان الدخان وفي العمليات الفاسية

وحر مواطبالاستعمال * وللتجارة على المنوال واختلفواهل علة التحريم انها تحدث ففتير أو خدرا ففتسارك أولية الخمر في نشوته قال الشيخ سيدى التاودى فى أجوبته وكفى حديث أم سلمة المتقدم حجة ودليلايعنى على تحريم دخان ظابة انظره وأنها تسكر فى ابتداء تعاطيها اسكارا سر يعابغيبية تامة ثم لايزال فى كل مرة ينقص شيأ فشيأ حتى يطول الامر جدا فيصير لا يحسن به لكنه يجدنشوة وطر بأحسن عنده من السكر وعلى هذا فهى نجسة ويحرم منها القليل والكثير ويحد شار بها وعلى الاول فلاحد ولا نجاسة نعم يحرم القليل كالسكر خشية الوقوع فى التأثير اذ الغالب وقوعه بادن شىء منها وحفظ العقول من السكيات الخمس المجمع عليها عند أهل الملل وأنها لا فتير بها ولا اسكار الا انها سرف وضرر ونجاسة لكونها تبل بالخمر وحينئذ يحرم القليل منها والكثير وأفتى جمع من أئمة كل مذهب بالاباحة منهم الشيخ عبدالغنى النابلسى وحاصل كلامه انها ما سكت عنه المولى فى كتابه فهى مما عفا الله عنه لحديث الترمذى وابن ماجه الحلال ما أحل الله فى كتابه العزيز والحرام ما حرم الله (٢١٧) فى كتابه الكرىم وما سكت عنه

من غير نسيان رحمة بكم فهو مما عفا الله عنه قال المناوى فى شرح قوله وما سكت عنه أى لم ينص على حله ولا حرمة نصابا جليا ولا خفيا فهو مما عفى عنه فيحل تناوله ما لم يرد النهى عنه اه وألف الشيخ على الاجهورى تأليفا ساء غاية البيان لحل ما لا يغيب العقل من الدخان حاصله ان الفتور الذى يحصل لمبتدى شربه ليس من تعيب العقل فى شىء وان سلم انه مما يغيب العقل فليس من المسكر قطعا لان المسكر مع نشوة وفرح كما تقرر وطابق ليس كذلك وحينئذ فيحوز استعماله لمن لا يغيب عقله

الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرفقات وقاعدة المفسدات * هذه القواعد الثلاث قواعد تلتبس على كثير من الفقهاء والفرق بينها ان المتناول من هذه اما ان تغيب معه الحواس أولا فان غابت معه الحواس كالبصر والسمع واللمس والشم والنوق فهو المرفد وان لم تغب معه الحواس فلا يتخول اما ان يحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له أولا فان حدث ذلك فهو المسكر والا فهو المفسد فالمسكر هو الغيب للعقل مع نشوة وسرور كالخمر والزرو هو المعمول من القمح والبتع وهو المعمول من العسل والسكركة وهو المعمول من الترة والمفسد هو المشوش للعقل مع عدم السرور الغالب كالبنج والسيكران ويدل على ضابط المسكر قول الشاعر ونشرها فتمتركتنا ملوكا * واسدما ينهنهنا اللقاء فالسكر يزيد فى الشجاعة والمسررة وقوة النفس والميل الى البطش والانتقام من الاعداء والمنافسة فى العطاء واخلاق الكرماء وهو معنى البيت المتقدم الذى وصف به الخمر وشاربها ولاجل اشتهار هذا المعنى فى المسكرات انشد القاضي عبد الوهاب المالكي رحمه الله زعم المدامة شاربوها انها * تنفى الهموم وتصرف القما صدقوا سرت بعقولهم فتوهموا * ان السرور لهم بها تما سلبتهم اديانهم وعقولهم * رأيت عادم ذين مغتما فلما شاع انها توجب السرور والافراح اجابهم بهذه الايات وبهذا الفرق يظهر لك ان الحشيشة مفسدة وليست مسكرة لوجهان احدهما انها تثير الخلل للكمين فى الجسد كيفما كان فصاحب الصفراء تحدث له حدة وصاحب البلغم تحدث له سباتا وصمتا وصاحب السوداء تحدث له بكاء وجزعا وصاحب الدم تحدث له سرورا بقدر حاله فتجد منهم من يشند بكاءه ومنهم من يشند

(٢٨ - الفرق - ل)

كاستعمال الافيون لمن لا يغيب عقله وهذا يختلف باختلاف الامزجة والقلة والكثرة فقد يغيب عقل شخص ولا يغيب عقل آخر وقد يغيب من استعمال الكثير دون القليل ونظمه من الشكل الاول ان تقول شرب الدخان على الوجه المذكور لا يغيب العقل مع نشوة وفرح وكل ما كان كذلك لا يحرم استعمال القدر الذى لا يغيب العقل منه لقائه والصغرى من الوجدانات أو المشاهدات ودليل الكبرى ما تقدم من الفرق بين المسكر والمفسد ونجاستها لبلها بالخمر ان تحققت فخرمتها لعارض لانداتها وان لم تتحقق فالاصل الطهارة وهذا على فرض صحته انما هو فيما يأتى من بلاد النصارى ونحوها وأما ما يأتى من بلاد التكرور ونحوها فهو من محقق السلامة من هذا على ان ابن رشد جازم بطهارة دخان النجس وظاهر كلامه انه متفق عليه وقوله ابن عرفة والشيخ فى ضبح وأقل أحواله ان يكون ترجيحها ولذا تعقب بعض شراح المختصر قوله فيه ان دخان النجس نجس بكلام ابن رشد ثم ان الحكم بالنجاسة على ما بل من العشب ونحوه بالخمر وان طال مكثه فى الخمر اذا جف بعد ذلك انما هو اذا كان بحيث لو بل تحلل منه ما يسكر وأما اذا كان اذا بل لم يتحلل منه شىء أو يتحلل منه ما لا يسكر فانه طاهر كما فى الخمر اذا تمعجر وكان بحيث لو بل لم يسكر

فانه ظاهر كما هو مصرح به وصرف المال في المباحات على هذا الوجه ليس بسرف لان الاسراف في النفقات كاقبال القرطبي هو التبخير
 وفسر ابن مسعود التبخير بانفاق المال في غير حقه فاذا كان الانفاق في حقه ولو مباحا فليس بسرف قال مجاهد لو انفق الرجل جبل أبي
 قيس ذهبا في طاعة الله لم يكن سرفا ولو انفق درهما واحدا في معصية الله كان سرفا وحرمة اضرره ان تحقق فهي لامر عارض لالدائه
 ويحرم على من يضره خاصة دون غيره ودعوى انه مضر مطلقا لا دليل عليها اه مقاله عج باختصار كثير وهو مبني على ان المقتر
 ليس بحرام والتحقيق انه حرام كما دل عليه حديث أم سلمة المتقدم اه كلام ابن جردون باختصار وحاصله انه اختلف في كون هذه
 العسبة من المسكرات مطلقا فيكون نجسا موجباً للحد وحرمة قليلة ككثيره أو من المقترات مطلقا وانما تحدث استرخاء الاطراف
 وتخدرها وصيرورتها الى وهن وانكسار الحشيشة بحيث تشارك أولية الخمر في نشوته فيحرم استعمال القدر المؤثر في العقل انفاقا وفي
 حرمة استعمال المايوثر (٢١٨) في العقل خشية الوقوع في التأتير اذا الغالب وقوعه بأدنى شيء منها وحفظ العقول من

الكليات الخمس المجمع عليها
 عند أهل الملل أو اباحتها
 نظرا لكون العلة تدور
 مع المعلول وجودا وعدما
 قبولان وانما ليست من
 المسكرات ولان المقترات
 مطلقا وعليه فهل يحرم
 استعمال قليلها كثيرا
 لانها سرف وضرر ونجاسة
 لكونها تبلى بالخمر أو تباح
 مطلقا لانها ما سكت الله عنه
 في كتابه فهي مما عفا الله
 عنه للحديث المرفوع اقول
 فيها حجة اختيار ابن جردون
 منها القول بأنها من
 المقترات مطلقا وانه يحرم
 استعمال قليلها كثيرا
 لحديث أم سلمة المتقدم
 وفيه نظر من ثلاثة أوجه
 * الوجه الاول انه حكى
 اختلف في اباحة قليلها

صمته وأما الخمر والمسكرات فلا تكاد تجد احدا ممن يشربها الا وهو نشوان مسرور بعيد عن
 صدور البكاء والصمت وثانيهما اننا نجد شراب الخمر تكبر عن بدتهم ووثوب بعضهم على بعض بالسلاح
 ويهجمون على الامور العظيمة التي لا يهجمون عليها حاله الصحو وهو معنى البيت المتقدم في قوله
 واسد اما ينهنا للقاء ولا نجد اكلة الحشيشة اذا اجتمعوا يجري بينهم شيء من ذلك ولم يسمع عنهم من
 اللعوائد ما يسمع عن شراب الخمر بل هم همدة سكوت مسبوطين لو اخذت قاشهم أو سبيتهم نجد
 فيهم قوة البطش التي نجدها في شراب الخمر بل هم أشبه شيء بالبهائم ولذلك ان القتل يوجد كثيرا
 مع شراب الخمر ولا يوجدون مع اكلة الحشيشة فلهدين الوجهين أنا اعتقدنا انها من المفسدات لان
 المسكرات ولا واجب فيها الحد ولا يبطل بها الصلاة بل التعزيز الزاجر عن ملاسئها (تنبيه) تنفرد
 المسكرات عن المرقدات والمفسدات بثلاثة احكام الحد والتنجيس وتحريم السير والمرقدات
 والمفسدات لاحد فيها ولا نجاسة في صلب بالبنج معه أو الافيون لم تبطل صلاته اجاعا ويجوز تناول
 السير منها فن تناول حبة من الافيون أو البنج أو السكيران جاز ما لم يكن ذلك قد راى صلب الى التأثير
 في العقل أو الحواس اما دون ذلك فبانه الثلاثة الاحكام وقع بها للفرق بين المسكرات والآخريين
 فتأمل ذلك واضبطه فعليه تتخرج الفتاوى والاحكام في هذه الثلاثة

﴿الفرق الحادى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف للتكليف﴾
 ﴿دون المكلف به وبين قاعدة كون الزمان ظرفا ليقاع المكلف به مع التكليف﴾

هذا الموضوع لتبس على كثير من الفضلاء واختلطت عليهم القاعدة فان فوردت اشكالات بسبب
 ذلك ويتضح الفرق بين هاتين القاعدتين بذكر ثلاث مسائل (المسألة الاولى) في كون الكفار
 مخاطبين بفروع الشريعة ثلاثة اقوال مخاطبون ليسوا مخاطبين بالفرق بين النواهي فهم مخاطبون بها
 دون الاوامر فلا مخاطبون بها وانفقوا على انهم مخاطبون بالايمان وبقواعد الدين وانما الخلاف في
 الفروع وتقرير هذه المسألة مبسوط في أصول الفقه وانما المقصود بها هنا بيان هذا الفرق خاصة

واختار نحره به كثيرا مع ان مفاد قوله عن ضيق بعد ما ذكر الفرق بين المسكرات والمرقدات
 والمقترات يمثل ما قدمته عن الاصل مانصه وينبني على الاسكار ثلاثة احكام دون الاخيرين الحد والنجاسة وتحريم القليل اه انه
 لا يحرم استعمال القليل الذي لا يؤثر في العقل من المرقدات كالبنج والمقترات كلافيون وقد قدمنا ايضا مثله عن الاصل فلم يحك اختلف
 في اباحة ما هو الاصل في الترفيد كالبنج ولما هو الاصل في التفتير كلافيون فكيف يحكى في اباحة ما هو فرغ في التفتير كهذه العسبة
 ويروجح القول بتحريم قليلها كثيرا * الوجه الثاني ان حديث أم سلمة المتقدم انما يدل على تحريم القدر المقتر منها فقط وذلك
 لان المقتر وان اقترن في الذكر والنهي في هذا الحديث بالسكر المتقرر عندنا نحر به بالكتاب والسنة والاجماع والقاعدة عندنا عندنا
 والاصوليين ان يعطى المقارن المجهول الحكم حكم مقارنه المعلوم الا ان اعطاء حكم المسكر للمقتر انما يظهر فيما تحقق فيه التفتير بالفعل
 لان تحريم القليل من المسكر قليل لنجاسته وكونه ذريعة لاستعمال القدر المسكر منه وقيل لنجاسته فقط فلا يحرم منه قليل ما ليس

بسبب

بنحس كغير الخمر والمفتري ليس بنحس اتفاقا فكيف يقال بتحريم قاييله والحكم بدور مع العلة وكون استعمال قليل المفتري يعة لاستعمال القدر المفتري لا يظهر ان يكون مثل كون استعمال قليل المسكر ذر يعة واستعمال كثيره في اقتضائه التحريم على انه في المسكر عند القائل به جزء علة لاعلة تامة وأيضا سيأتي عن الكسوى ان التفتير هنا ليس هو التفتير الموجب للتحريم حتى يكون استعمال ما يؤدى اليه ذر يعة فيما يوجب التحريم فافهم * الوجه الثالث ان كون هذه العشة مفترية بالمعنى المتقدم ليس مطردا في جميع أنواعها وانما يتحقق فيما زرغ منها في نحو وزان من أعمال المغرب الاقصى ونحو البخارى ونحو الباطنة اماما زرغ منها في الانضول ونحو العيمن والحجاز والشام فلا يتحقق فيه التفتير أصلا كما أخبرني بذلك من يعتمد في مثل هذا على ان العيان شاهد صدق على ذلك فانما نجد أصغر الذي في الخمسة اذا استعمل الكثير مما زرغ منها في نحو العيمن وهو لم يعتده لم يؤثر ذلك فيه أدنى تفتير فالحق ما في شرح المجموع للعلامة الامير من ان هذه العشة في ذاتها مباحة ويعرض لها حكم ما يترتب عليها على

(٢١٩)

الظاهر كالين وكثيرها هو اه

بتوضيح المراد نعم قال الكسوى ان ههنا اختلافين الاول في الحرمة والاباحة والثاني في الكراهة وعدمها والحق في الاختلاف الاول هو الاباحة ولا سبيل الى اثبات الحرمة بدليل من الأدلة الشرعية وفي الاختلاف الثاني الحق في جانب الذاهدين الى الكراهة لوجود التشبه بأهل النار والاشترار واستعمال ما يعذب به أرباب الشقاق من الكفار والفجار ولا برأيه الرياح للكرهية غالبوا ان لم يكن كليا اه المراد ثم نقل عن شرح الجوهره للقافي آخر رسالته ترويح الجنان في تشریح حکم شرب الدخان مانصه حاصل الكلام انه قد اختلف

بسبب ان القائلين بانهم ليسوا مخاطبين قالوا لو وجبت الصلاة عليهم لوجبت اماحالة الكفر وهو باطل لعدم صحتها حينئذ وبعد الاسلام وهو أيضا باطل لان عقاد الاجماع على سقوطها بسبب الاسلام ولقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله والجواب عن هذه النكتة ان نقول نختار انها وجبت حالة الكفر وقوله انها انصح قلنا مسلم ولا يزم من ذلك عدم حصول التكليف في هذه الحلة وهذا الزمان لانه عندنا ظرف للتكليف لا يقع المكلف به وانما يتوجه لزوم الصحة ان لو كان هذا الزمان ظرفا ليقاع المكلف به حتى نقول يصح اما لا يكلف به كيف يمكن وصفه بالصحة فان وصف الصحة تابع للاذن الشرعي فحيث لا اذن للصحة ومعنى كون هذا الزمان ظرفا للتكليف دون ايقاع المكلف به انه امر في زمن الكفر ان يزيله ويبدله بالايمان ويفعل الصلاة في زمن الاسلام لاني زمن الكفر وصار زمن الكفر ظرفا للتكليف فقط وزمن الاسلام هو زمن ايقاع المكلف به فصورنا حينئذ ان الزمان قد يكون ظرفا للتكليف فقط وهذا الزمان بخلاف زمن رمضان فانه زمن هو ظرف للتكليف بالصوم وايقاعه معا وكذلك القامة للظهر فظهر بهذا الفرع الفرق بين القاعدتين واندفع بسبب معرفة الفرق السؤال المتقدم ذكره وظهر انه غير لازم (المسألة الثانية) المحدث مامور بايقاع الصلاة ومخاطب به في زمن الحدث اجاعا والكفر هو الذي وقع الخلاف فيه اما زمن الحدث فلا ثم ان الاجماع انعقد على ان المحدث لا تصح منه الصلاة في الزمن الذي هو فيه محدث بل هو مامور في زمن الحدث ان يزيل الحدث ويبدله بالطهارة فاذا وجد زمن الطهارة فتوقع الصلاة حينئذ فمن الطهارة هو زمن التكليف بايقاع الصلاة دون زمن الحدث وزمن الحدث هو ظرف للتكليف فقط فقد تصورنا ايضا الزمان ظرفا للتكليف فقط دون ايقاع المكلف به واما الزمان الذي هو ظرف له ما فقد تقدم تمثيله بمرضان وغيره (المسألة الثالثة) الدهرى مكلف بتصديق الرسل عليهم السلام مع انه جاحد للصانع ومع جحده للصانع يتعذر منه تصديق الرسل فمن جحده للصانع ظرف للتكليف بتصديق الرسل دون ايقاع التصديق لتعذره بل هو مامور في زمن الجهل بالصانع ان يزيل هذا الجهل ويبدله بصدقه وهو العرفان فاذا حصل العرفان بالصانع ففي ذلك الزمان هو مكلف بايقاع التصديق للرسل

العلماء الاعلام في حرمة الدخان وكرهته وأقل درجاته الكراهة ومع وجود عدة من العوارض لا ينهي الى درجة الاباحة أصلا ولا يقاس على القهوة كما توهم البعض لان شبهة أهل العذاب لا تخلو عن كراهة بخلاف القهوة فانه ليس فيها هذا التشبه وأيضا فيها منافع بلا شك بخلاف الدخان اه انظرها ان شئت فن هنا مقدمته عن الشيخ يوسف الصفتي من ان شرب الدخان مكر وه على الاظهر لا يقال ان كلام ابن حنون يفيد وقوع الاجماع في المذهب على تحريم الكثير المؤثر في العقل منه كالتقليل الذي لا يؤثر عند جميع المنابر بقوا أكثر المشروقة وبعد الاجماع كيف يكون الحق أو الاظهر القول بكرهه الدخان والاجماع حجة من الحجج الشرعية * قلت قال الشيخ محمد عبدالحى الكسوى في رسالته المذكورة الاجماع الذي هو احدى الحجج الاربع هو اجماع المجتهدين كما هو مصرح به في كتب الأصوليين وقد صرحوا بأن الاجتهاد المطلق منقطع من رأس الاربع بما توقيف من رأس الحسماتة فأين وجود المجتهدين حين حدوث هذه البدعة في المسلمين أما العلماء الذين أفتوا بتحريمه فهم ليسوا من المجتهدين حتى يجب تقليد لهم للمسلمين بل أكثرهم ليسوا من أصحاب

الاجتهاد في المذهب أيضا مع انهم في أنفسهم أيضا مختلفون فاتفق الاجماع رأسا اه بلفظه ثم قال الكنوي ورويت في تنقيح الفتاوى الحمادية للعلامة ابن عابدين مانصه ﴿مسئلة﴾ أفتى أئمة أعلام بتحريم شرب الدخان المشهور فهل يجب علينا تقليدهم وافتاء الناس بجرمته أم لا فلنبين ذلك بعدما حققه أئمة أصول الدين قال شارح منهاج الوصول الى علم الاصول للإمام أبي عبد الله بن أبي القاسم ابن عمر البيضاوي ويجوز الافتاء للجهتدين بلا خلاف وكذا المقلد المجتهد واختلف في جواز تقليد الميت المجتهد فذهب الاكثرون الى انه لم يجز والمختار عند الامام والقاضي البيضاوي الجواز واستدل عليه الامام في المحصول بان عقاد الاجماع على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى اذ ليس في زمانه مجتهد اه وكلام الامام صريح في انه لم يكن في زمانه مجتهد فكيف زماننا الآن فان شروط الاجتهاد لا تكاد توجد فهو لاء الأئمة الذين أفتوا بتحريم التنبك ان كان فتواهم عن اجتهاد حتى يجب علينا تقليدهم فاجتهادهم ليس بثابت فان كان عن تقليد غيرهم فاما عن (٢٢٠) مجتهداً خرج حتى سمعوا من فيه مشافهة فهو أيضا ليس بثابت واما من مجتهد ثبت

افتاؤه في الكتب فهو أيضا كذلك اذ لم يرد في كتاب ولم ينقلوا عن دفتر في افتائهم ما يدل على حرمة فكيف سألهم الفتوى وكيف يجب علينا تقليدهم والحق في افتاء التحليل والتحريم في هذا الزمان التمسك بالاصلين الذين ذكرهما البيضاوي في الاصول وصفهما بانهما نافعان في الشرع * الاول ان الاصل في المنافع الاباحة والمأخذ الشرعية آيات * الاول قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام للنفع فتدل على ان الاتقاع بالمنتفع به مأذون به شرعا وهو المطلوب * الثانية قوله تعالى من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والزينة تذل على

فالزمن الثاني في الكافر والمحدث والدهري هو زمن التكليف وايقاع المكلف به وزمن تكفر والمحدث وجحد الصانع هو ظرف للتكليف دون ايقاع المكلف به فتأمل الفرق بين القاعدتين والسريين المعنيين يتيسر عليك الجواب عن اسئلة الخصوم وشبهاتهم وهو فرق لطيف شريف ﴿الفرق الثاني والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرفا للايقاع﴾

وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب فيجتمع الطرفان الظرفية والسببية في كل جزء من الاجزاء وبتضح الفرق بين هاتين القاعدتين بذ كر سبع مسائل ﴿المسألة الاولى﴾ أوقات الصلوات كالقائمة مثلا بالنسبة للظهر هي ظرف للمكلف به لوقوعه فيها وكل جزء من أجزائها من أولها الى آخرها سبب للتكليف لانه لو كان سبب التكليف صلاة الظهر انما هو الجزء الاول منها فقط لكان من بلغ بعده أو أسلم من الكفار لانجب عليه صلاة الظهر لتأخره عن السبب وزوال المانع واجتماع الشرائط بعد زوال الاسباب لا تقيد شيأ بدليل ما تقدم من أوقات الصلوات فان البلوغ اذا جاء بعدها لا يحقق وجوبا فلا بد حينئذ ان يصادف البلوغ ونحوه سببا بعده فوجب الظهر على من بلغ في القائمة بالجزء الذي صادفه بعد بلوغه وكذلك القول في بقية أرباب الاعذار فظهر ان كل جزء من أجزاء القائمة مساو للزوال في السببية وان ما سبق الى الفهم ان السبب للظهر انما هو الزوال فقط ليس كذلك وكذلك بقية أوقات الصلوات ينبغي أن يفهم على هذه القاعدة انها كلها ظروف للتكليف وجميع أجزائها ظروف وأسبابه ﴿المسألة الثانية﴾ أيام الاضاحي الثلاثة أو الاربعة على الخلاف بين العلماء ظروف للامر بالاضحية لوجوده فيها وكل جزء من أجزائها سبب للامر أيضا بالاضحية بدليل ان من تجدد اسلامه من الكفار أو بلوغه من الصبيان يتجدد عليه الامر بالاضحية وكذلك من عتق من العبيد وما ذلك الا لانه وجد بعد زوال المانع وحصول الشرط ماهو سبب للامر بالاضحية وهو الجزء الكائن بعد زوال المانع من هذه الايام فتكون كلها ظروف وأسبابا

للامر

الثالثة قوله تعالى أحل لكم الطيبات المراد بالطيبات المستطابات طبعاً وذلك يقتضى

حل المنافع بأسرها * والثاني ان الاصل في المضار التحريم والمنع لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وأيضا ضبط أهل الفقه حرمة تناول اما بالاسكار كالبنج واما بالاضرار بالبدن كالتراب والتريق أو بالاستقذار كالحطاب والبراق وهذا كله فيما كان طاهرا وبالجملة ان ثبت في هذا الدخان اضرار صرف عن المنافع فيجوز الافتاء بتحريمه وان لم يثبت اضراره فالاصل الحل مع ان الافتاء بحله فيه دفع الحرج عن المسلمين فان أكثرهم مبتلون بتناوله فتخطيله أسير من تحريره وما خير رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بين شيئين الا اختار أسيرهما واما كونه بدعة فلا ضرر فانه بدعة في تناول لافي الدين فاثبت حرمة أمر عسيرا لا يكاد يوجد له نصير نعم لو أضر ببعض الطبايع فهو عليه حرام أو نفع ببعض وقصد التداوي فهو مرغوب هذا ما سنح في الخطر اظهارا للصواب من غير تعنت ولا عناد في الجواب كذا أجاب الشيخ محي الدين أحمد بن محي الدين بن حيدر الكردى الجزوى رحمه الله تعالى اه كلام ابن عابدين

ولا يبعد ان يقال بمنع من يعتاد كثرة شرب الدخان كأكل البصل والثوم من دخول المسجد لوجود الرائحة الكريهة في فمه والملائكة تتأذى منها اه كلام الالكنتوى وبالجملة فن عافاه الله من شره واستعماله بوجه من الوجوه لا ينبغي له ان يحمل الناس على محتاره فيدخل عليهم شغباً في أنفسهم وحيرة في دينهم اذ من شرط التغيير ان يكون متفقاً عليه قال عياض في الاكالم انصه لا ينبغي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يحمل الناس على مذهبه وانما يغير ما اجتمع على احداثه وانكاره اه وقال الشيخ عجي الدين في منهاجه اما المختلف فيه فلا انكار فيه وليس للفقهي ولا للقاضي ان يعترض على من خالفه اذالم يخالف نص القرآن أو السنة أو الاجماع ونحو هذا في جامع الذخيرة للقرافي ونحوه في قواعد عز الدين قال شيخ الشيوخ ابن لاسيمان كان الخلاف في كراهية لافي تحريم فان الامر في ذلك قريب وربما يؤول الانكار الى امر يحرم اه وقد نقل البرزلي في نوازله كلام ابن اب معز وال بعض الشيوخ ورشحه أفاده الموافق في شرحه على خليل فتأمل بانصاف ولا تنظر لمن قال بل لما قال كاهوداب (٢٢١) الرجال (المسئلة الثالثة) أفاد

الخطاب ان ظهور قهوة اللبن كان في القرن العاشر وقبله يسير وذكر ابن حجر في فتح الباري ان اول من شر بها وأمر أصحابه بشرها يستينوا بها على السهر في العبادة الشيخ الولي الصالح المتفق على ولايته أبو الحسن على الشاذلي اليمني لا المغربي ونقل الاجهوري عن الجنيد ان اللبن شجرة في الجنة غرسها سبعون ألف ملك تسمى شجرة السلوان فلما هبط الله آدم هبط بها معه من الجنة للسلوان عما كان عليه من النعيم المقيم ورماها في هذه الارض وهي أرض زبلع الحبشة وقال ابن سينا نقلا عن صاحب القاموس في كتاب

للأمر كما تقدم في أوقات الصلوات ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ شهر رمضان المعظم ظرف للتكليف لوقوعه فيه وكل يوم من أيامه سبب للتكليف لمن استقبله فن بلغ أو أسلم أو زال عن المرأة الحيض أو قدم من السفر فيلزمه لليوم الذي يستقبله وأما أجزاء اليوم فليست أسبابا للتكليف بل ظروفها له بدليل حصول التكليف فيها وعدم التكليف فيها على من بلغ في بعض يوم أو أسلم وبهذا يحصل الفرق بين أجزاء أوقات الصلوات وأجزاء شهر الصوم ان مطلق الجزء كيف كان وان قل ما لم ينقص عن زمن يسع ايقاع ركعة سبب التكليف فان نقص عن زمن ركعة فعند مالك لا يجب به شيء وعند غيره يجب باقل من ادراك ركعة ويحكي عن الشافعي واما أجزاء شهر الصوم فلا بد في كل جزء من أجزاءه ان يكون يوما كاملا فهو وزان زمن يسع ركعة على مذهب مالك فهذه ثلاث مسائل مما اجتمع فيه الظرفية والسببية فنذكر ثلاثا آخرها هو ظرف فقط ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ قضاء رمضان يجب وجوبا موسعا الى شعبان من تلك السنة كما يجب الظهر وجوبا موسعا من اول القامة الى آخرها غير ان هذه الشهور ظرف للتكليف بايقاع المكاف به دون أن يكون شيء من أجزاءها سببا للتكليف بدليل ان من زال عذره فيها لا يلزمه شيء وانما السبب في وجوب هذا الصوم أجزاء رمضان السابق فكل يوم هو سبب لوجوب القضاء في يوم آخر من هذه الشهور اذالم يصم فيه ولا يعتقد ان سبب وجوب القضاء هو رؤية الهلال فقط بل رؤية الهلال سبب لجعل كل يوم من أيام رمضان سببا للوجوب وظرفه فيصير سبب رؤية الهلال كل يوم سببا لوجوب الايقاع فيه وتقويته سببا للصوم في يوم آخر من هذه الشهور فقط فتأمل ذلك فقل من يتفطن له بل يعتقد في بادي الرأي ان سبب القضاء والاداء هو رؤية الهلال فقط وليس كذلك بل رؤية الهلال سبب لسببية ثلاثين سببا للقضاء وهي ثلاثون تركا او وقعت أو بعضها وسبب لوجوب ثلاثين يوما مسببات فقط لأسباب فصارت رؤية الهلال يتعلق بها ستون يوما ثلاثون يوما مسببات صوم وثلاثون يوما أسباب تترك هذا تحقيق هذه المسئلة فظهر ان شهور القضاء ظروف للتكليف لأسبابه ﴿ المسئلة الخامسة ﴾ جميع العمر

الطلب ان اللبن المعالوم في بلد زبلع الحبشة هو البندب زيادة الدال بلسان الحبشة وقد اختلف الناس فيها فن متغال فيها يرى ان شر بها قربة ومن غال يرى ان شر بها مسكر كالخمر والحق انها في ذاتها لا اسكار فيها وانما فيها تنشيط للنفس ويحصل بالمدامة عليها ضراوة تؤثر في البدن عند تركها كمن اعتاد اللحم بالزعفران والمفردات فيتأثر عند تركه ويحصل له انشراح باستعماله غير انها تعرض لها الحرمة لأمر ذكرها الخطاب في شرح المختصر واللقاني في شرح الجوهرة كافي حاشية ابن جدون وفي شرح المجموع وزبدة ما في الخطاب انها في ذاتها مباحة ويعرض لها حكم ما يترب عليها اه وفي ترويح الجنان للكنوي والحق في استعمال القهوة هو الحلال كشرب الدخان الا ان حل استعمالها خال عن الكراهة أيضا بخلاف حل شرب الدخان ثم نقل عن شرح للجوهرة للقاني انصه والحق انه ليس الاسكار ولا فساد العقل في القهوة بنفسها مع ما فيه من القواء البدنية فيباح تناولها الا ان يكون مقارنا بالحرمان الخارجية كالادارة على هيئة الفسقة أو تناولها في الاواني المحرمة وغير ذلك ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ الاثاى عشب يزرع بأرض الصين ورقه ونباته كالقصب ويحصد

في كل سنة ثلاث مررات فأول حصاده للآك وهو أعلاه الثاني للعمال والخدام والثالث لسائر سكان البلدة ويجلبه للتجار لسائر الأقاليم وهذا النوع يكون ضعيفا من حيث الخاصية والتأثير وله منافع وخواص ألف بعضهم فيها رسالة وقد اختلف الناس فيه فخرمه بعض قضاة العصر وألف فيه تأليفاسماه رقم الآي في تحريم الأتاي وسئل عنه بعضهم فأجاب

أرى شرب الأتاي اليوم جرحا * فلا تبق اذامعه العداله فلم يحرم ولم يكره ولكن * رأينا كل ذى سفه عداله

والحق انه من سلم من عوارض تحريمه يرجع في حقه الى أصل الاباحة كفاي ابن جدون والله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق الحادى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف التكليف دون المكلف به وبين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به مع التكليف * ونحريمه ان زمن الكفر والحدث وجدد الصانع هو ظرف التكليف بفر وع الشريعة في الكافر وابقاع الصلاة في المحدث وبتصديق الرسل (٢٢٢) عليهم الصلاة والسلام في الدهرى وليس هو بظرف لايقاع المكلف به لتعذره فيه

وزمن اسلام الكافر وطهارة المحدث وعرفان الدهرى بالصانع بعدهو ظرف لايقاع المكلف به مع التكليف ويتضح هذا الفرق بثلاث مسائل * المسئلة الاولى لاختلاف في خطاب الكفار بالايان وبقواعد الدين وفي خطابهم بفر وع الشريعة أيضا أقوال ثالثها بالنواهي دون الاوامر وحجة القائل بأنهم ليسوا مخاطبين انه لو وجبت الصلاة عليهم لو جبت اماحالة الكفر وهو باطل لعدم صحتها حينئذ واما بعد الاسلام وهو أيضا باطل لان عقاد الاجماع على سقوطها بسبب الاسلام ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله

ظرف لوقوع التكليف بايقاع النذور والكفارات لوجود التكليف في جميع ذلك وليس شىء من ذلك سببا للتكليف بالكفارة أو النذر بل سبب الكفارة ما تقدم من عين أو غيره وسبب لزوم النذر ما تقدم من الالتزام وهو ظاهر (المسئلة السادسة) شهور العدد ظروف للتكليف بالعدة لوجوده فيها وليس شىء من أجزائها سببا للتكليف بالعدة بل سبب لزوم العدة ما تقدم من الوفاة أو الطلاق وهذه الشهور تشبه شهور قضاء رمضان من جهة عدم السببية وتفاوتها من جهة ان شهور العدة التكليف فيها مضيق والوجوب في شهور قضاء رمضان موسع فتأمل هذه الفروق واذا انقررت مسائل القسمين فاذا كرر مسألة مركبة من القسمين وهى المسئلة السابعة فاقول (المسئلة السابعة) زكاة الفطر اختلف فيها متى تجب قيل بغروب الشمس آخر أيام رمضان وقيل بطلوع الفجر يوم الفطر وقيل بطلوع الشمس منه وقيل تجب وجوباموسعا من غروب الشمس آخر أيام رمضان الى غروب الشمس يوم الفطر وقول هذا القائل تجب زكاة الفطر وجوباموسعا من الغروب الى الغروب معناه انه لا يأتى الا بعد الغروب يوم الفطر والمنقول عن صاحب القول الاول انه لا يأتى لتأخير الى غروب الشمس يوم الفطر وانه انما يأتى بالتأخير بعد الغروب يوم الفطر وهذا هو عين القول الرابع وقد عسر الفرق على جماعة من الفضلاء بين هذين القولين والفرق بينهما انما يستفاد من معرفة الفرق بين هاتين القاعدتين وذلك ان القائل الاول يقول غروب الشمس من يوم الصوم وسبب ما بعده ظرف للتكليف فقط ولا يكون شىء من أجزاء هذا الزمان سببا للتكليف والقائل الرابع يقول كل جزء من أجزاء هذا الزمان من الغروب الى الغروب ظرف للتكليف وسببه فقد اشتركا في التوسعة لكن توسعة الاول كتوسعة قضاء رمضان وتوسعة الثاني كتوسعة صلاة الظهر والفرق بين التوسعتين قد تقدم وان التوسعة قد تستمر فيها للسببية وقد لا تستمر ويتخرج على القولين من بلغ في هذا الوقت أو عتق أو أسلم فانه يتوجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الثاني كالتى يبلغ في اثناء اوقات الصلوات ولا يتجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الاول كمن بلغ في شهور قضاء الصوم فهذا هو الفرق بين القولين وهو لا يمكن أن يعلمه الا من علم هاتين القاعدتين

المقدمتين

وحجة القائل بانهم مخاطبون وهو الصحيح عندنا انه لا يلزم من عدم صحة الصلاة حالة الكفر

عدم حصول التكليف حينئذ لان هذه الحالة وهذا الزمان عندنا ظرف للتكليف لا يقاع المكلف به وانما يتوجه لزوم الصحة ان لو كان هذا الزمان ظرفا لايقاع المكلف به حتى تقول يصح اماما لا يكلف بايقاعه كيف يمكن وصفه بالصحة ووصف الصحة تابع للاذن الشرعى حيث لا اذن لا صحة ومعنى كون هذا الزمان ظرفا للتكليف دون ايقاع المكلف به انه أمر في زمن الكفر ان يزله ويبدله بالايان ويفعل الصلاة في زمن الاسلام لاني زمن الكفر بحيث يصبر زمن الكفر ظرفا للتكليف فقط وزمن الاسلام هو زمن ايقاع المكلف به والتكليف معا كزمن رمضان والقائمة للظهر (المسئلة الثانية) لاختلاف في كون المحدث مأمورا بايقاع الصلاة ومخاطبا بها في زمن حدث بخلاف الكافر فيه لاختلاف المارا لان المحدث لا تصح منه الصلاة في الزمن الذى هو فيه محدث اجماعا بل هو مأمور في زمن حدث ان يزبل الحدث ويبدله بالطهارة فاذا وجد زمن الطهارة أوقع الصلاة حينئذ فمن الطهارة هو زمن التكليف بايقاع

الصلاة دون زمن الحدث وزمن الحدث هو ظرف للتكليف فقط ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ الدهرى مكاف بتصديق الرسل عليهم الصلاة والسلام الا ان زمن جحد له لصانع ظرف للتكليف بتصديق الرسل دون ايقاع التصديق لتعذره بل هو مأمور في زمن الجهل بالصانع ان يزيل هذا الجهل ويبدله بضده وهو العرفان فاذا حصل العرفان بالصانع كان زمان عرفانه بالصانع مكافيا بايقاع التصديق للرسل فتأمل الفرق بين القاعدتين والسر بين المعنيين يتسرع عليك الجواب عن أسئلة الخصوم وشبهاتهم وهو فرق لطيف شريف والله أعلم ﴿ الفرق الثاني والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب فيجتمع الطرفان الظرفية والسببية في كل جزء من الاجزاء ﴿ وذلك ان كل يوم من أيام ما عدا رمضان من الشهور ومثلا ظرف لايقاع المكلف به وهو وجوب قضاء رمضان وجوباً وسعادون ان يكون شئ من تلك الايام سبباً للتكليف بدليل ان من زال عذره فيها لا يلزمه شئ ورؤية هلال رمضان سبب لجعل (٢٢٣) كل يوم من أيام رمضان سبباً

لوجوب الصوم وظرفه بحيث ان من بلغ أو أسلم أو زال عن المرأة الحيض أو قدم من السفر يلزمه صوم اليوم الذي يستقبله فيصير سبباً لرؤية الهلال كل يوم سبباً لوجوب ايقاع الصوم فيه وتقويت الايقاع فيه سبباً للصوم في يوم آخر مما عدا رمضان من الشهور فقط ويوضح لك ههنا الفرق سبع مسائل ثلاثة منها ما اجتمع فيه الظرفية والسببية وثلاثة منها ما انفرد فيه الظرفية عن السببية والسابعة مما احتملها أما مسائل ما اجتمع فيه الظرفية والسببية فالمسئلة الاولى اوقات الصلوات كالقائمة مثلاً بالنسبة للظهر هي ظرف للمكف به لوقوعه

المتقدمتين والفرق بينهما وقد تلخص الفرق بينهما بهذه المسائل تلخيماً ظاهراً بفضل الله تعالى ﴿ الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي ﴾ اعلم انه اذا لم شئ شيئاً فقد يكون لزومه كلياً عاملاً وقد يكون جزئياً خاصاً وضابط اللزوم الكلي العام ان يكون الربط بينهما واقفاً في جميع الاحوال والازمنة وعلى جميع التقادير الممكنة كلزوم الزوجية للعشرة فاما من حالة تعرض ولازمان ولا تقدير يقدر من التقادير الممكنة الا الزوجية في ذلك كله لازمة للعشرة وقد يكون اللزوم كلياً عاملاً في الشخص الواحد كقولنا كلما كان زيد يكتب فهو يحرك يده أى ما من حاله تعرض ولازمان ما يشار اليه وزيد يكتب الا هو يحرك يده في تلك الحال وفي ذلك الزمان فاللزوم بين كتابته وحركته يده في جميع الاحوال والازمان والشخص واحد فهذا هو اللزوم الكلي . واللزوم الجزئي هو لزوم الشئ للشئ في بعض الاحوال دون بعض أو بعض الازمنة دون بعض ويتضح ذلك بسؤال ذكره بعض الفضلاء على قول الفقهاء ان الطهارة الكبرى التي هي غسل الجنابة مثلاً اذا حصلت أغنت عن الوضوء وجازت بها الصلاة من غير تجديد وضوء فقال هذا السائل أتم جعلتم الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى والقاعدة العقلية انه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فيلزم على هذا من انتفاء الطهارة الصغرى انتفاء الطهارة الكبرى فاذا أحدث الحدث الاصغر تنقط الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى فيلزمه الغسل وهو خلاف الاجماع فيلزم الفقهاء بقولهم ان الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى اما مخالفة القاعدة العقلية بأن لا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ان بقوا الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى واما مخالفة الاجماع اوجبوا الغسل بخروج الريح أو الغائط أو الملامسة وكلا (١) للقاعدتين لاسبيل الى مخالفتها فلا سبيل الى القول بلزوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى هذا تقر بالسؤال وهو سؤال قوى حسن يحتاج الجواب عنه الى معرفة الفرق بين هاتين القاعدتين ومن جهل هذا الفرق تعذر عليه الجواب عن هذا السؤال (١) الوجه كلنا

فيها وكل جزء من أجزائها من أولها الى آخرها بالجزء الاول منها الذي هو الزوال فقط كما توهم سبب للتكليف اذ لو كان سبباً للتكليف بصلاة الظهر هو الجزء الاول منها فقط لكان من بلغ بعده أو أسلم من الكفار لا يجب عليه صلاة الظهر لتأخره عن السبب ولا يفيد شيئاً زوال المانع واجتماع الشروط بعد زوال الاسباب بدليل ان البلوغ اذا جاء بعد اوقات الصلاة لا يحق وجوباً وانما يحققه اذا صادف سبباً بعده كمن بلغ في القامة فانه يجب عليه الظهر بالجزء الذي صادفه بعد بلوغه وكذلك القول في بقية ارباب الاعذار فظهر ان كل جزء من أجزاء القائمة مساو للزوال في السببية وكذلك بقية اوقات الصلوات كلها ظرف للتكليف وجميع أجزائها ظرف وأسباب له ﴿ والمسئلة الثانية ﴾ أيام الاضحية الثلاثة أو الاربعة على الخلاف بين العلماء ظرف للاضحية لوجوده فيها لكل جزء من أجزائها سبباً للاضحية أيضاً بدليل ان من تجدداً سلامه من الكفار أو بلوغه من الصبيان يتجدد عليه الامر بالاضحية وكذلك من عتق من العبيد وما ذلك الا لانه وجد بعد زوال المانع وحصول الشرط ما هو سبب للاضحية وهو الجزء الكائن بعد زوال

المانع من هذه الايام فتكون كلها ظر وفاوأسباب اللامر بالاضحية كما تقدم في أوقات الصلوات * والمسئلة الثالثة * شهر رمضان المعظم
 ظرف للتكليف لو وقوعه فيه وكل يوم من أيامه سبب للتكليف لمن استقبله فمن أسلم أو بلغ أو قدم من السفر أو زال عن المرأة الحيض
 فيلزمه صوم اليوم الذي يستقبله وأما أجزاء اليوم الذي زال فيه المانع فليست أسبابا للتكليف بل ظر وفاله بدليل حصول التكليف فيها
 وعدم التكليف بها على من بلغ في بعض يوم أو أسلم فظهر بهذا حصول الفرق بين أجزاء أوقات الصلوات وأجزاء شهر الصوم بأن مطلق
 الجزء من أوقات الصلوات كيف كان وان قل ما لم ينقص عن زمن يسع ايقاع ركعة سبب التكليف فان نقص عن زمن ركعة فعند مالك
 لا يجب به شيء وعند غيره يجب بأقل من ادراك ركعة ويحكي عن الشامي ولا بد في كل جزء من أجزاء شهر الصوم ان يكون يوما كاملا
 فالיום الكامل من شهر الصوم وزان زمن من أوقات الصلوات يسع ركعة على من ذهب مالك وأما مسائل ما انفرد فيه الظرفية عن السببية
 * فالمسئلة الاولى قضاء رمضان (٢٢٤) وان وجب وجوباً موسعاً في كل يوم من أيام ما عدا رمضان من الشهور كما يجب

الظهر وجوباً موسعاً في
 كل جزء من أجزاء
 للقامة الى آخرها لان كل
 يوم من شهور ما عدا
 رمضان ظرف للتكليف
 بايقاع المكاف به لاسبب
 للتكليف بدليل ان من زال
 غيره في أي يوم منها لا يلزمه
 شيء وكل جزء من أجزاء
 للقامة ظرف للتكليف
 بايقاع المكاف به وسبب
 للتكليف بالاداء فيه والقضاء
 بعد فوات القامة كما عرفت
 وكذا كل يوم من أيام
 رمضان ظرف للتكليف
 بايقاع المكاف به وسبب
 للتكليف بالاداء فيه
 والقضاء بعد فواته في يوم
 ما عدا رمضان من الشهور
 الا ان جزء اليوم من أيام
 رمضان وان كان ظرفاً

وانسد عليه الباب بالكيفية * والجواب عن هذا السؤال أن نقول اللزوم بين الطهارة الكبرى
 والصغرى جزئي لا كلي ومعناه ان المغتسل اذا لم يحصل منه ما قضى في أثناء غسله لم يغسله ذلك الوضوء في
 الابتداء فقط دون الدوام فاللزوم بهذا الشرط وهو عدم طريان الناقض في أثناء الغسل حالة خاصة
 من جملة الاحوال وحالة دوام الغسل وغيرها من الاحوال لم يحصل فيها لزوم فلا يلزم من انتفاء اللازم
 انتفاء الملزوم الا في الحالة التي حصل فيها اللزوم فلا جرم لم يقبل أحد من القائلين باللزوم في هذه الحالة
 ببقاء الطهارة الكبرى دون الطهارة الصغرى بل انما قال به في حالة الدوام التي ليس فيها لزوم فانتفاء
 الطهارة الصغرى في هذه الحالة لا يقدر في انتفاء الطهارة الكبرى لان انتفاء ما ليس بلازم لا يقدر
 انما يقدر انتفاء ما هو لازم والطهارة الصغرى في هذه الحالة ليست لازمة فلا يضرب انتفاءها ونظير هذه
 المسئلة في اللزوم الجزئي كل مؤثر مع أثره فان المؤثر يجب حضوره حالة وجود أثره وهو زمن حدونه
 دون ما بعد زمن الحدوث فكل بناء يلزمه البناء حالة البناء دون ما بعد ذلك فقد يموت البناء ويبقى بعد
 ذلك البناء وكذلك الناسج مع نسجه وكل مؤثر مع أثره لزومه جزئي في حالة الحدوث فقط فلا جرم لا يلزم
 من عدم المؤثر بعد ذلك عدم الأثر لان العدم في تلك الحال عدم ما ليس بلازم وعدم ما ليس بلازم
 لا يقدر لاعتقلا ولاعادة ولاشراعا فكذا هنا اللزوم جزئي في حالة معينة وهي التي تقدم ذكرها
 فعدم اللزوم في غير تلك الحالة لا يقدر وقولهم انه يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم انما يريدون به حيث
 قضى باللزوم اما عاماً واما خاصاً في الصورة التي لم يقض فيها باللزوم فلا ونظير هذه القاعدة أيضاً قولهم
 يلزم من عدم الشرط عدم المشروط انما يريدون به في الصورة التي هو فيها شرط الملوكون شرطاً في حالة
 دون حالة لم يلزم من عدمه في صورة ما ليس بشرط فيها عدم المشروط كما نقول في الطهارة بالماء شرط في
 صحة الصلاة في بعض صور الصلاة وهي صورة القدرة على الماء وعلى استعماله فلا جرم يلزم من عدمه
 في تلك الصورة عدم صحة الصلاة وليس بشرط في صورة عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله فلا جرم

التكليف لا يكون سبباً بدليل حصول التكليف فيه وعدم التكليف به على من بلغ في بعض يوم
 لا
 أو أسلم وأى جزء من أجزاء القامة مثلاً وان قل ما لم ينقص عما يسع ايقاع ركعة عندنا وعند غيرنا وان نقص عن ذلك سبب التكليف بلا
 داء فيه والقضاء بعد فواته كما علمت وبالجملة فكل يوم كامل من أيام رمضان سبب للوجوب وظرف له وتقويته سبب للصوم في يوم آخر
 من أيام ما عدا رمضان من الشهور وزان زمن يسع ركعة أو أقل منها على الخلاف من أزمان القامة مثلاً والسبب في جعل كل يوم من رمضان
 سبباً للوجوب وظرفاً له وتقويته سبباً للصوم في يوم آخر ما عدا رمضان من الشهور وهو روية هلال رمضان فرية هلال ليست سبب
 للقضاء والاداء وان كان هو الذي يعتقد في بادي الرأي بل روية الهلال سبب لسببية ثلاثين سبباً للقضاء وهي ثلاثون تركاً ان وقعت هي
 أو بعضها وسبب للوجوب ثلاثين يوماً مسببات فقط لأسباب فصارت روية الهلال يتعلق بها ستون يوماً ثلاثون يوماً مسببات صوم
 وثلاثون يوماً أسباباً تروك فافهم هذا التحقيق * والمسئلة الثانية جميع العمر ظرف لوقوع التكليف بايقاع الندور والكفارات

لو جود التكليف في جميع ذلك وليس شيء من ذلك سببا للتكليف بالكفارة أو النذر بل سبب الكفارة ما تقدم من بين أو غيره وسبب لزوم النذر ما تقدم من الالتزام وهو ظاهر (المسئلة الثالثة) شهو والعدد بكسر العين كشهو وقضاء رمضان من جهة عدم السببية فهي ظروف للتكليف بالعدة لوجوده فيها وليس شيء من أجزائها سببا للتكليف بالعدة بل سبب لزوم العدة ما تقدم من الوفاة أو الطلاق إلا ان شهو والعدد تفارق شهو وقضاء رمضان من جهة ان التكليف فيها مضيق والوجوب في شهو وقضاء رمضان موسع * وأما المسئلة السابعة التي تحتملها فهي ان في وجوب زكاة الفطر من غروب الشمس آخر أيام رمضان الى غروب الشمس يوم الفطر وجوباً موسعاً أو بغيره وبالشمس آخر أيام رمضان أو بطول الفجر يوم الفطر أو بطول الشمس من يوم الفطر أو قول الأول وان كان معناه انه لا يأتى بالتأخير الى غروب الشمس يوم الفطر وإنما يأتى بالتأخير بعد الغروب يوم الفطر والمنقول عن القائل بالقول الأول من مقابله انه لا يأتى الا بعد الغروب يوم الفطر أيضاً الا انه يفرق (٢٢٥) بينهما بان القائل بالقول الأول

يقول كل جزء من أجزاء هذا الزمان من الغروب الى الغروب ظرف للتكليف وسبب له والقائل بالقول الأول من مقابله يقول غروب الشمس من يوم الصوم سبب وما بعده ظرف للتكليف فقط فلا يكون من أجزائه سببا للتكليف فهما وان اشتراك في التوسعة إلا ان التوسعة في الأول كتوسعة صلاة الظهر تستمر فيها السببية في الثاني كتوسعة قضاء رمضان لا تستمر فيها السببية وتظهر مرة اختلاف فيمن يبلغ في هذا الوقت أو عتق أو أسلم فيتوجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الأول كالذي يبلغ في أثناء أوقات الصلوات

لا يلزم من عدمه في تلك الصورة عدم المشروط لعدم الشرطية في تلك الصورة فالشرط واللازم في هذا الباب سواء فتأمل ذلك
 الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك
 أشكل على جمع من الفضلاء وانبنى على عدم تحريره هذا الفرق الاشكال في مواضع ومسائل حتى خرق بعضهم الاجماع فيها فعمد الى النظر الأول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع قال يمكن فيسه نية التقرب مع انعقاد الاجماع على تعذر ذلك فيه كما حكاها الفقهاء في كتبهم فانكرا لاجماع وقال كيف يحكى الاجماع في تعذره هذا هو واقع في الشريعة في عدة صور فان غاية هذا الناظر قبل أن ينظر أن يجوز أن يكون له صانع وأن لا يكون وأن يكون هذا النظر واجبا عليه وأن لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة ان من شك هل صلى أم لا فإنه يجب عليه أن يصلي وينوى التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها وكذلك من نسي صلاة من الخمس فإنه ينوى التقرب بكل واحدة من تلك الخمس مع شكه في وجوبها عليه وكذلك من شك هل تطهر أم لا فإنه يتطهر وينوى بذلك الوضوء والتقرب ومن شك هل صام أم لا فإنه يصوم وينوى التقرب بذلك الصيام ومن شك هل أخرج الزكاة أم لا فإنه يجب عليه إخراج الزكاة وينوى التقرب بها وهو كثير في الشريعة وادأ وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز شكه في النظر الأول وتكون حكاية الاجماع في تعذره خطأ بل يمكن قصد التقرب به قيل له فان الشك في صورة النظر الأول في الموجب والشك ههنا في الواجب فافترقا فقال بل كما لا يمنع الشك في الواجب وهو أحدهما كذلك لا يمنع في الآخر لان غاية الشك في الواجب أن يفرض الى الشك في الواجب وهذا لا يمنع فذلك لا يمنع * والجواب الحق في هذا السؤال ان الشارع شرع الاحكام وشرع لها أسبابا وجعل من جملة ما شرع من الاسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شاء فاذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك واذ اشك في الاجنبية وأخته من الرضاة حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك واذ اشك في عين الصلاة المنسية وجب عليه خمس

(٢٩ - الفروق - ل)

ولا يتجه عليه الامر بزكاة الفطر على الأول من مقابله كمن بلغ في شهو وقضاء الصوم فافهم هذه الفروق وتفعلك والله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي * وذلك ان ضابط اللزوم الكلي العام ان يكون الربط بينهما واقعا في جميع الاحوال والازمنة وعلى جميع التقادير الممكنة وهو المسمى عند المناطقة باللزوم البين اما بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور اللزوم تصور اللزوم كلزوم الزوجية للعشرة واما بالمعنى الاعم بحيث يلزم من تصور اللزوم واللزوم معا الجزم باللزوم سواء كفي تصور اللزوم في تصور اللزوم أو لم يكف تصور في تصويره بل لا بد في الجزم باللزوم من تصور هماما كلزوم قبول العلم وصناعة الكتابة للانسان ثم ان اللزوم الكلي العام يكون للماهية كذا كر وقد يكون للشخص الواحد في حالة من أحواله كلزوم حركة اليد في حالة كتابته فكما كان لا يزيد يكتب فهو يحرك يده أي من حالة تعرض ولا زمان ما يشار اليه ويزيد يكتب الا وهو يحرك يده فاللزوم بين كتابته وحركته يده في جميع

الاحوال والازمان وضابط اللزوم الجزئي ان يكون لزوم الشيء في بعض الاحوال دون بعض أو بعض الازمنة دون بعض وهو اراد باللزوم في الجملة المعتبر عند البيانيين في المجاز والكناية كزوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى التي هي غسل الجنابة مثلا بمعنى ان الطهارة الكبرى اذا حصلت أغنت عن الطهارة الصغرى التي هي الوضوء وجازت بها الصلاة من غير تجديد وضوء كما قال الفقهاء لكن لا في جميع الاحوال والازمان حتى يقال انه يلزم على قول الفقهاء المذكور اما مخالفة القاعدة العقلية وهي انه يلزم من انتفاء اللزوم بالزوم بأن لا يلزم من انتفاء اللزوم انتفاء الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى اذا أحدث الحدث الاصغر واما مخالفة الاجماع المنعقد بعد ما انتفاء الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى اذا أحدث الحدث الاصغر ان أوجبوا الغسل بخروج الريح والغازات أو الملامسة وكنا القاعدةين لاسبيل الى مخالفتها فلا سبيل الى التول بل زوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى بل مراد الفقهاء ان لزوم الطهارة الصغرى (٢١٦)

لزووم الطهارة الصغرى الوضوء للغسل في الابتداء فقط دون الدوام فاللزوم بينهما بهذا الشرط وهو هدم طرفي ان الساقي في أثناء الغسل فهو في حالة خاصة من جملة الاحوال ولا يحصل في حالة دوام الغسل وغيرها من الاحوال فلا يلزم من انتفاء اللزوم انتفاء الالف في الحالة التي حصل فيها اللزوم فلا جرم لم يقل أحد من القائلين باللزوم في هذه الحالة ببقاء الطهارة الكبرى دون الطهارة الصغرى بل انما قال به في حالة الدوام التي ليس فيها لزوم فانتفاء الطهارة الصغرى في هذه الحالة لا يقدر اذا لا يقدر الانتفاء ما هو لازم والطهارة الصغرى في هذه الحالة ليست لازمة فلا يضرا تفاؤفا

لصلاوات وسبب وجوب الجنس هو الشك واذا شك هل تطهر أم لا وجب الوضوء وسبب وجوبه الشك وكذلك بقية النظائر التي ذكرها فالمتقرب في جميع تلك الصور جازم بوجود الموجب وهو الله تعالى وسبب الوجوب الذي هو الشك والواجب الذي هو الفعل ودليل الوجوب الذي هو الاجماع أو النص فالجميع معلوم وفي صورة النظر لاشئ منها معلوم بل الجميع مجهول مشكوك فيه فالشك في السبب غير السبب في الشك فالاول لا يمنع التقرب ولا يتقرر معه حكم والثاني لا يمنع التقرب وتتقرر معه الاحكام كما رأيت في هذه النظائر فاندفع سؤال هذا السائل وصح الاجماع ونقل العلماء فيه وما أورده من النقوض عليهم لا يرد ولا ندعي ان صاحب الشرع نصب الشك سببا في جميع صورته بل في بعض الصور بحسب ما يدل عليه الاجماع أو النص وقد ينفي صاحب الشرع الشك فلا يجعل فيه شيا يمكن شك هل طلق أم لا فلا شئ عليه والشك لغو ومن شك في صلواته هل سها أم لا فلا شئ عليه والشك لغو فهداه صور من الشك أجمع الناس على عدم اعتباره فيها كما أجمعوا على اعتباره فيما تقدم ذكره من تلك الصور وقسم ثلث اختلف العلماء في نصبه سببا يمكن شك هل أحدث أم لا فاعتبره مالك دون الشافعي ومن شك هل طلق ثلاثا أم اثنتين أزمه مالك المطلقة المشكوك فيها دون الشافعي ومن حلف يمينا وشك ما هي أزمه مالك جميع الايمان فقد انقسم الشك ثلاثة أقسام يجمع على اعتباره ومجمع على الغائه ومختلف فيه ويتضح لك الفرق أيضا بين الشك في الاسباب وبين الاسباب في الشك بذكر ثلاث مسائل **المسألة الأولى** قال بعض العلماء اذا نسي صلاة من خمس فإنه يصلي خمسا ونصح نيته مع التردد والقاعدة ان النية لا تصح مع التردد واستثنيت هذه الصورة لتعذر جزم النية فيها وليس الامر كما قالوا بل المصلي جازم بوجوب الجنس عليه لوجود سبب وجوبها وهو الشك واذا وجد سبب الوجوب جزم المكلف بالوجوب وكانت نيته جازمة لا مترددة وكذلك من شك في جهة الكعبة وقلنا يصلي أربع صلوات جزما بوجوب أربع عليه بسبب الشك ويصلي الاربع بنية جازمة وكذلك من التبتست عليه الاجنبية باخته أو المذكاة بالميتة فانه جازم بالتحريم لوجود سببه الذي هو الشك

وكذلك ومن أمثلة اللزوم الجزئي أيضا لزوم المؤثر لأثره زمن حدوث ذلك الأثر دون ما بعد من الحدوث فكل بناء يلزمه البناء حالة البناء دون ما بعد ذلك فقد يموت البناء ويبقى بعد ذلك البناء وكذلك الناسج مع نسجه فعدم اللزوم في غير حالة الحدوث لا يقدر اذ لم يبدوا بقولهم يلزم من عدم اللزوم الا حيث قضى باللزوم اما عاما واما خاصا أما في الصورة التي لم يقض فيها باللزوم فلا كما انهم أرادوا بقولهم يلزم من عدم الشرط عدم المشروط انه يلزم من عدمه عدمه في الصورة التي هو فيها شرط أما لو كان شرطاً في حالة دون حالة لم يلزم من عدمه في صورة ما ليس بشرط فيها عدم المشروط كالطهارة بالماء شرط في صحة الصلاة في صورة القدرة على الماء وعلى استعماله وليس بشرط في صورة عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله فلا جرم يلزم من عدمه في صورة القدرة على ذلك عدم صحة الصلاة ولا يلزم من عدمه في صورة عدم القدرة على ذلك عدم الصلاة لعدم الشرطية في تلك الصورة فالشرط واللازم في هذا الباب سواء فتأمل ذلك

الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك **﴿** بمعنى ان الشك هو الذي جعله الشرع محل لسببية وموصوفها وتحريره ان السبب في الشك كما في مسألة من شك في عين الصلاة المنسية ونظراً لها الواقعة في الشريعة لا يمنع التقرب وتتفرع معه الاحكام ضرورية وان اتقرب جازم فيه بوجود الموجب وهو الله تعالى وسبب الوجوب الذي هو الشك والواجب الذي هو الفعل ودليل الوجوب الذي هو الاجماع أو النص والشك في السبب كما في النظر الاول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع يمنع التقرب ولا يتفرع معه حكم ضرورية ان المتقرب لم يجزم فيه بوجود الموجب وهو الله تعالى ولا بوجود سبب الوجوب الذي هو الشك ولا بوجود الواجب الذي هو الفعل ولا بوجود دليل الوجوب الذي هو الاجماع أو النص فالجميع مجهول مشكوك فيه لانه معلوم فلذا حكى الفقهاء في كتبهم انعقاد الاجماع على تعذرنية التقرب في النظر الاول المذكور وان دفع ما أورده بعضهم عليه بأنه كيف يحكى الاجماع في تعذر هذا وهو واقع في الشريعة في عدة صور فان غاية هذا الناظر قبل ان ينظر يجوز ان يكون له صانع **(٢٢٧)** وان لا يكون وان يكون هذا

النظر واجبا عليه وان لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة ان من شك هل صلى أم لا فإنه يجب عليه ان يصلى وينوى التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها ونظائر ذلك كثيرة في الشريعة واذا وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز شكه في النظر الاول وتكون حكاية الاجماع في تعذره خطأ بل يمكن قصد التقرب به ولا ينفع الفرق بأن الشك في صورة النظر الاول في الموجب وفي صورة غيره الواقع في الشريعة في الواجب اذ كما لا يمنع الشك في الواجب كذلك لا يمنع في الموجب لان غاية الشك فيه ان يفرض

وكذلك من التيسر عليه الاواني أو الثياب وقلنا يجتهد فانه يجزم بوجود الاجتهاد عليه ولا ترد في شيء من هذه الصور البتة بل القصد جازم والنية جازمة وقس على ذلك بقية النظائر كما تقدم **﴿** المسألة الثانية **﴾** من شك في صلواته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً فانه يجعلها ثلاثاً ويصلى ركعة ويسجد سجدة بعد السلام مع ان القاعدة ان من شك هل سها أم لا لاسجود عليه وهو يجوز أن يكون زاد وأن لا يكون فكيف يسجد مع انه في غير هذه الصورة لو شك هل زاد أم لا لاسجد فتصير هذه المسألة من أعظم المشكلات ويتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة ولقد ذكرت هذا الاشكال لجماعة من الفضلاء الاعيان فلم يجدوا عنه جواباً ثم انه كيف يصلى هذه الركعة التي قام اليها ولا بد فيها من تجديد النية فكيف ينوى التقرب بها مع عدم الجزم بوجودها ويجوز أن تكون محرمة خامسة وأن تكون واجبة رابعة ومع التردد لا يجزم * والجواب عن جميع ذلك ان صاحب الشرع جعل الشك في هذه الصورة سبباً لوجوب ركعتين وجوب سجدة بعد السلام وبدل على ذلك ان القاعدة ان ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم فصاحب الشرع قدر تب هذه الاحكام على الشك فقال اذا شك أحدكم في صلواته فلم يدر أصلى ثلاثاً أم أربعاً فليأت بركعة ويسجد سجدة برغمهما أنت الشيطان فرتب الاحكام المذكورة على الشك المذكور والترتيب دليل السببية كما لو قال اذا سها أحدكم فليسجد واذا أحدث فليتوضأ ونحوه فانه لا يفهم عنه الاسيبيه الاوصاف المتقدمة لهذه الاحكام تبيكون الشك سبب وجوب هذه الركعة وسجود السهو وعلى هذا تكون أسباب السجود ثلاثة الزيادة والنقصان والشك وهذا الثالث قل أن يتفطن له فتأمل ولا تجد ما يسوغ على مقتضى القواعد غيره وبه يظهر الفرق بين الشك في سبب السهو وبين الشك في العدد وان الاول شك في السبب والثاني سبب في الشك بمعنى ان الشك هو الذي جعله الشرع محل لسببية فتكره بهذه العبارة ليحصل التقابل بينه وبين الاول طرداً وعكساً **﴿** المسألة الثالثة **﴾** وقع في بعض تعاليق المذهب ان رجلاً توضأ وصلى الصبح والظهر والعصر والمغرب بوضوء واحد

الى الشك في الواجب وحاصل الدفع ان كلامه وجود الموجب وسبب الوجوب والواجب ودليل الوجوب غير معلوم في صورة النظر بل مجهول مشكوك فيه وفي صورة غيره الواقع في الشريعة يجز وم به فالاول شك في السبب والثاني سبب في الشك فافتراقوا بعبارة ان الشارع شرع الاحكام وشرع لها أسباباً وجعل من جهة ما شرع من الاسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شاء منها ما اذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا معاً وسبب التحريم هو الشك ومنها ما اذا شك في الاجنية وأخته من الرضاع حرمتا معاً وسبب التحريم هو الشك ومنها ما اذا شك في عين الصلاة المنسية وجب عليه خمس صلوات وسبب وجوب الخمس هو الشك ومنها ما اذا شك هل تظهر أم لا لوجوب الوضوء وسبب وجوبه الشك ومنها ما اذا شك هل صام أم لا لوجوب الصوم وسبب وجوبه الشك ومنها ما اذا شك هل أخرج الزكاة أم لا لوجوب اخراجها وسبب الوجوب الشك ومنها بقية النظائر الكثيرة في الشريعة وقد يلتي صاحب الشرع الشك فلا يجعل فيه شيئاً كافي صورة النظر الاول لان المشكوك فيه مجهول كالموجب والواجب ودليل الوجوب وسببه كما علمت فلا يكون سبباً للحكم الذي هو

لشك أجمع الناس على عدم اعتباره فيها كما أجمعوا على اعتباره فيما تقدم ذكره من تلك الصور فهذان قسمان وبقية قسم ثالث اختلف العلماء في نصب الشك سبباً فيه ممن شك هل أحدث أم لا فاعتبره مالك دون الشافعي ومن شك هل طلق ثلاثاً أم اثنتين أئزمه مالك المطلقة للشكوك فيهدون الشافعي ومن حلف يميناً وشك ما هي أئزمه مالك جميع الأيمان فقد انقسم الشك ثلاثة أقسام يجمع على اعتباره ويجمع على الغائه ويختلف فيه (وصل) في زيادة توضيح هذا الفرق بثلاث مسائل * المسئلة الأولى اذا نسى المكاف صلاة من الخس على حسابية جازمة بوجوب الجنس عليه لوجود سبب وجوبها وهو الشك لانية مترددة حتى يحتاج ان يقال استثنيت هذه الصورة من قاعدة ان النية لا تصح مع التردد لتعذر جزم النية فيها وكذلك من شك في جهة الكعبة يصلي أربع صلوات الى الجهات الأربع بنية جازمة بوجوب الأربع عليه بسبب الشك ومن التبتت عليه الاواني أو الثياب يجتهد بنية جازمة بوجوب الاجتهاد عليه بسبب الشك وكذلك من التبتت عليه الاجنبية بأخته (٢٢٨) أو المذبة كالميتة جازم بالتحريم لوجود سببه الذي هو الشك فلا ترد في شيء من

هـ. هذه الصور البتة بل القصد جازم والنية جازمة وقس على ذلك بقية النظائر * المسئلة الثانية قاعدة ان ترتب الحكم على الوصف يقتضى عليه ذلك الوصف لذلك الحكم مع قول صاحب الشرع اذا شك أحدكم في صلته فلم يدرك أصلي ثلاثاً أم أربعاً فليأت بركعة ويسجد سجدتين يرغم بهما أنف الشيطان دليل على ان صاحب الشرع لما ترتب هذه الصورة وجوب ركعة وجوب سجدتين بصد السلام على الشك جعل ذلك الشك فيها سبباً لهذين الوجوه بينا بالترتيب

ثم أحدث وتوضأ وصلى العشاء ثم يقن انه نسي مسح رأسه من أحد الوضوئين لا يدري أيهما هو فسأل العلماء فقالوا له يلزمك أن تمسح رأسك وتعيد الصلوات الخمس فذهب ليفعل ذلك فنسى مسح رأسه وصلى الصلوات الخمس ثم جاء يستفتي عن ذلك من سأله عن ذلك أولاف قالوا له اذهب وامسح رأسك وأعد العشاء وحدها فاشكل ذلك على جماعة من فقهاء العصر وقالوا الشك موجود في الحالتين فكيف أمراً ولا بإعادة الصلوات كلها وفي ثاني الحال أمر بإعادة العشاء وحدها * والجواب ان المسح المتروك ان كان من وضوء الصلوات الأربع فقد أعادها بوضوء العشاء بعد ان استفتى أولاً فبرئت النية منها وان كان ذلك من وضوء العشاء فقد برئت النية منها بوضوئها الاول فقد برئت النية منها على التقديرين ولم يبق الشك الا في العشاء فعلى تقدير أن يكون المسح نسي من وضوئها تكون نية ثابتة في ذمته لانه انما صلاها بوضوء واحد وهو وضوء العشاء اما غيرها من الصلوات فقد صليت بوضوءين فتصح اما بالاول واما بالثاني بخلاف العشاء فذلك اختلف جواب المفتي قبل الاعادة وبعدها

المسئلة الخامسة والاربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط * الحقائق في الشريعة أربعة أقسام ما يقبل الشرط والتعليق عليه وما لا يقبل الشرط والتعليق عليه وما يقبل الشرط دون التعليق عليه وما لا يقبل الشرط ويقبل التعليق عليه أما القسم الاول فكالطلاق والعتاق ونحوهما فيقبل الشرط بان يقول أنت حر وعليك ألف أو أنت طالق وعليك ألف فهذه صورة قبول الشرط هي لازم ذلك اذا اتفقا عليه وينجز الطلاق والعتاق الآن ويقبل التعليق على الشرط بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق أو أنت حر فلا ينجز طلاق ولا عتاق الآن حتى يقع الشرط وأما القسم الثاني الذي لا يقبلهما فالإيمان بالله تعالى والدخول في الدين فإنه لا يقبل الشرط فلا يصح أسأمت على ان لي أن أشرب الخمر أو أترك الصلاة ونحوه ويسقط شرطه

دليل السببية الأثرى انه لو قال اذا سها أحدكم فليسجدوا اذا أحدث فليتوضأ ونحوه لم يفهم منه الاسببية السهولة لوجوب السجود وسببية الحدس لوجوب الوضوء فتكون أسباب السجود ثلاثة السهو في الزيادة والسهو في النقصان والشك وقل ان يتفطن لهذا الثالث فلم يصل المكلف في هذه الصورة هذه الركعة التي قام اليها الابنية جازمة بوجوبها لوجود سبب وجوبها وهو الشك لانية مترددة في ان تكون محرمة خامسة وان تكون واجبة رابعة حتى يقال كيف ينوي التقرب بهذه الركعة مع عدم الجزم بوجوبها وتعين كون هذه الصورة ركعة شكا في سببها في الشك بمعنى ان الشك هو الذي جعله الشرع محل السببية وموصوفها بخلاف صورة ما لو شك هل سها أم لا فانها من الشك في سبب السهو فلذا جرت فيها قاعدة ان من شك هل سها أم لا لا يسجد عليه ولم يجزى الصورة التي قبلها أعنى صورة من شك في صلته فلم يدرك صلى ثلاثاً أم أربعاً جاز فيها ان يكون زاد وان لا يكون فلم يتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة حتى يرد الاشكال على هذه الصورة بأنه كيف يسجد فيها مع انه في غيرها لو شك هل زاد أم لا لا يسجد فافهم * المسئلة الثالثة * سأل رجل بعض علماء المذهب انه صلى الصبح والظهر والعصر والمغرب

الذي

بوضوء واحد ثم أحدث وتوضأ وصلى العشاء ثم تبين أنه نسي مسح رأسه من أحد الوضوءين لا يدري أيهما هو فقالوا له يلزمك إن
 تمسح رأسك وتعيد الصلوات الخمس ثم جاء يستفتي عن ذلك من سأله عن ذلك أو لافقالوا له اذهب وامسح رأسك وأعد العشاء وحدها
 ووجه اختلاف جواب المفتي قبل الإعادة وبعدها أن المسح المتروك إن كان من وضوء الصلوات الأربع فقد أعادها بوضوء العشاء بعد
 أن استفتى أو لا فبرئت الذمة منها وإن كان ذلك من وضوء العشاء فقد برئت الذمة منها بوضوءها الأول فعلى كل من التقديرين قد برئت
 الذمة منها ولم يبق الشك إلا في العشاء لأنه إما صلها بوضوء واحد لا بوضوءين كغيرها من الصلوات فعلى تقدير أن يكون المسح نسي من
 وضوء العشاء تكون ثابتة في ذمته والله سبحانه وتعالى أعلم **الفرق الخامس والأربعون** بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول
 التعليق على الشرط * وذلك أنه لا يلزم من قبول التعليق قبول الشرط ولا من قبول الشرط قبول التعليق فإن الحقائق في الشريعة على
 أربعة أقسام * القسم الأول ما يقبل الشرط والتعليق عليه من نحو الطلاق والعتاق فيقبل الشرط بأن يقول أنت حر على أن عليك ألفاً
 أو أنت طالق على أن عليك ألفاً فيلزم الشرط أن انفعا عليه وينجز الطلاق والعتاق الآن ويقبل التعليق على الشرط بأن يقول إن دخلت
 الدار فأنت طالق أو أنت حر فلا يقع طلاق ولا عتاق الآن بل حتى يقع الشرط * (٢٢٩) والقسم الثاني ما لا يقبلهما من الإيمان

بأنه تعالى والدخول في
 الدين فإنه لا يقبل الشرط
 بأن يقول أسلمت على أن
 لي أن أشرب الخمر أو أترك
 الصلاة ونحوه بل يسقط
 شرطه الذي قرن به إسلامه
 ولا يقبل التعليق حيث
 اعتمد الجزم بصحته كقبي
 دخول أهل الذمة في الدين
 فلا يلزم إسلام الذمي بقوله
 إن كنت كاذباً في هذه القضية
 فأنا مسلم أو مؤمن أو إن لم
 أت بالدين في وقت كذا فانا
 مسلم أو مؤمن ونحو ذلك
 من الشروط التي يعلق عليها
 إذا وجد ذلك الشرط بل يبقى
 على كفره لأن المعلق ليس
 بجازم ودخوله في الدين
 يعتمد الجزم بصحته وأما
 الحر بيون فن حيث اتا

الذي قرن به إسلامه وأما عدم قبوله التعليق على الشرط فكقوله إن كنت كاذباً في هذه القضية
 فأنا مسلم أو مؤمن أو إن لم أت بالدين في وقت كذا ونحو ذلك من الشروط التي يعلق عليها فلا يلزم
 إسلامه إذا وجد ذلك الشرط بل يبقى على كفره بسبب أن الدخول في الدين يعتمد الجزم بصحته
 والمعلق ليس جازماً فهذا متجه في أهل الذمة وأما الحر بيون فنحن نلزمهم الإسلام قهراً بالسيف
 جاز أن يلزمهم في هذه الحالة وأما القسم الثالث وهو الذي يقبل الشرط دون التعليق عليه فكالبيع
 والاجارة ونحوهما فإنه يصح أن يقال بعثك على أن عليك ألفاً أو الكفيل بالثمن أو غير
 ذلك من الشروط المقارنة لتنجيز البيع ولا يصح التعليق عليه بأن يقول إن قدم زيد فقد بعثك
 أو أجزمتك بسبب أن انتقال الاملاك يعتمد الرضى والرضى إنما يكون مع الجزم ولا جزم مع التعليق
 فإن شأن المعلق عليه أن يكون يعترضه عدم الحصول وقد يكون معلوم الحصول كقدوم الحاج
 وحصاد الزرع ولكن الاعتبار في ذلك بجنس الشرط دون أنواعه وأفراده فلو حظ المعنى العام
 دون خصوصيات الأنواع والأفراد وأما القسم الرابع وهو ما يقبل التعليق على الشرط دون مقارنته
 فككالصلاة والصوم ونحوهما فلا يصح ادخل في الصلاة على أن لا أسجد أو أسلم بعد سجدة ونحو
 ذلك وادخل في الصوم على أن لا يصح شيء من ذلك أو يصح تعليقه
 على الشرط فنقول إن قدم زيد فعلى صوم شهر أو صلاة ما تركة ونحوها من الشروط في التدور
 فهذه الأقسام الأربع في هاتين القاعدتين يدور عليها التصرفات في الشريعة ويعلم بذلك أنه لا يلزم
 من قبول التعليق قبول الشرط ولا من قبول الشرط قبول التعليق وتطلب المناسبة في كل باب من
 أبواب الفقه على وفق ذلك الحكم في تلك المواطن

قد تم بحمد الله تعالى الجزء الأول من أنوار البروق . في أنواع الفروق
 ويليه الجزء الثاني مبدؤه الفرق السادس والأربعون

نلزمهم الإسلام قهراً بالسيف يجوز أن يلزمهم إسلامهم في هذه الحالة * والقسم الثالث ما يقبل الشرط دون التعليق عليه من نحو البيع والاجارة
 فإنه يصح أن يقال بعثك على أن تأتي بالرهن أو الكفيل بالثمن أو غير ذلك من الشروط المقارنة لتنجيز البيع ولا يصح التعليق عليه بأن
 يقول إن قدم زيد فقد بعثك أو أجزمتك لأن انتقال الاملاك يعتمد الرضا والرضا إنما يكون مع الجزم ولا جزم مع التعليق لأن الشأن في
 جنس المعلق عليه وهو المعتبر دون أنواعه وأفراده إن يعترضه عدم الحصول فلا يردان المعلق عليه فديكون معلوم الحصول كقدوم
 الحاج وحصاد الزرع * والقسم الرابع ما يقبل التعليق على الشرط دون مقارنته من نحو الصلاة والصوم فلا يصح ادخل في الصلاة على
 أن لا أسجد أو على أن أسلم بعد سجدة ونحو ذلك ولا أدخل في الصوم على أن لا يصح تعليقه على الشرط بل
 تقول إن قدم زيد فعلى صوم شهر أو صلاة ما تركة ونحوها من الشروط في التدور في جميع التصرفات في الشريعة تدور على هذه
 الأقسام الأربع في هاتين القاعدتين وتطلب المناسبة في كل باب من أبواب الفقه على وفق ذلك الحكم في تلك المواطن والله سبحانه وتعالى أعلم

قد تم بحمد الله تعالى الربيع الأول من تهذيب الفروق والقواعد السنوية في الاسرار النقية
 ويليه الربيع الثاني وأوله الفرق السادس والأربعون

﴿ فهرست الجزء الاول من كتاب الفروق للامام أحمد بن ادريس المشهور بالقرافي ﴾

صحيفة

- ٢ خطبة الكتاب
- ٤ الفرق الاول بين الشهادة والزوايه
- ١٨ الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر
- ٦١ الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره
- ٨٥ الفرق الرابع بين قاعدتي ان ولو للشرطيتين
- ١٠٨ الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب
- ١٠٩ الفرق السادس بين قاعدتي توقف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه
- ١٠٩ الفرق السابع بين قاعدتي أجزاء العلة والعلل المجتمعة
- ١١٠ الفرق الثامن بين قاعدتي جزء العلة والشرط
- ١١٠ الفرق التاسع بين قاعدتي الشرط والممانع
- ١١١ الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعدم الممانع
- ١١٢ الفرق الحادي عشر بين قاعدتي توالي أجزاء الشروط مع الشرط وبين توالي المسببات مع الاسباب
- ١١٣ الفرق الثاني عشر بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية
- ١١٦ الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يلبس بغيره
- ١١٨ الفرق الرابع عشر بين قاعدتي المشقة المسقطه للعبادة والمشقة التي لانسقطها
- ١٢٧ الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك الحرج المطلق ومطلق الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة والقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر
- ١٢٨ الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الاحكام
- ١٢٩ الفرق السادس عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج
- ١٢٩ الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن أن ينوي قرينة وقاعدة ما لا يمكن أن ينوي قرينة
- ١٣٢ الفرق التاسع عشر بين قاعدتي ما تشرع فيه البسمة وما لا تشرع فيه البسمة
- ١٣٢ الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة
- ١٣٤ الفرق الحادي والعشرون بين قاعدة الجمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الجمل على أول أجزائه أو الكيفية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص
- ١٤٠ الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين
- ١٤٢ الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد نامة
- ١٥٠ الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالة والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات

- ١٥١ الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك
- ١٦١ الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع
- ١٦٩ الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية
- ١٧١ الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقضى به على الالفاظ ويخصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقضى به على الالفاظ ولا يخصصها
- ١٧٨ الفرق التاسع والعشرون في الفرق بين قاعدة النية المخصصة وبين قاعدة النية المؤكدة
- ١٨٧ الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الانتفاع وبين قاعدة تملك المنفعة
- ١٩٠ الفرق الحادي والثلاثون بين قاعدة حل المطلق على المقيد في الكلي وبين قاعدة حل المطلق على المقيد في الكلي والنهي والنهي
- ١٩٥ الفرق الثاني والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع في التصرفات وبين اذن المالك الأدنى في التصرفات في ان الاول لا يسقط الضمان والثاني يسقطه
- ١٩٦ الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه * وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا
- ٢٠٠ الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية
- ٢٠٣ الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية
- ٢٠٥ الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالامامة
- ٢٠٩ الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة
- ٢٠٩ الفرق الثامن والثلاثون بين قاعدة النهي الخاص وبين قاعدة النهي العام
- ٢١٣ الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر وبين قاعدة الجوابر
- ٢١٧ الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرققات وقاعدة المفسدات
- ٢١٨ الفرق الحادي والاربعون بين قاعدة كون الزماني ظرف التكليف دون المكلفه وبين قاعدة كون الزماني ظرف لايقاع المكلف به مع التكليف
- ٢٢٠ الفرق الثاني والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف لايقاع المكلف به فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرف للايقاع
- ٢٢٣ الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي
- ٢٢٥ الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك
- ٢٢٨ الفرق الخامس والاربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط

﴿فهرست الجزء الاول من تهذيب الفرق والقواعد السننية في الاسرار الفقهية الذي هما مش الفرق﴾

صحيفة

- ٢ خطبة الكتاب
- ٣ مقدمة في فائدتين الاولى في الفرق بين اصول الفقه وقواعده والثانية في الفرق بين فرق بالتخفيف وفرق بالتشديد
- ٤ مطلب مهم في بيان الطرق التي تلقيت منها الاحكام
- ٥ مطلب مهم أيضا في بيان جواز النسخ وأقسامه
- ٦ مطلب في بيان الامور الخمسة التي تتخل بالفهم
- ٧ مطلب في بيان الامور الخمسة الاخرى التي تتخل بالفهم
- ٨ مطلب القياس حجة فيما سكت عنه الشارع من الاحكام
- ٩ مطلب في ان الاجماع لا يكون الا عن مستند
- ١٠ للفرق الاول بين الشهادة والرواية بيان معناهما لغة واصطلاحا
- ١٢ مطلب في تقسيم شروط الشهادة
- ١٢ مطلب في ان القواعد يستثنى منها محال الضرورات
- ١٣ مطلب في بيان المناسبة في اشتراط العدد في الشهادة دون الرواية
- ١٣ مطلب في بيان المناسبة في اشتراط الذكورية في الشهادة دون الرواية
- ١٣ مطلب في بيان المناسبة في اشتراط الحرية في الشهادة دون الرواية
- ١٤ مطلب في تقسيم الخبر الى ثلاثة أقسام
- ١٤ مطلب فيما اختلف الاصوليون والفقهاء في اعطائه حكم للشهادة أو الرواية وله صور
- ١٧ مطلب في بيان اشكالين وردا على المسانكية
- ٢٢ تمة في مهمين
- ٢٣ الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر
- ٢٣ مطلب في بيان الخبر المجازي والحقيقي
- ٢٤ مطلب في بيان الانشاء لغة واصطلاحا
- ٢٦ وصل ينقسم الانشاء الى مجمع عليه في الجاهلية والاسلام ومختلف فيه
- ٢٧ مطلب في اقسام الانشاء المختلف فيه الى قسمين
- ٣٠ مطلب الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون لاغراض آخر
- ٣١ وصل في ست مسائل حسنة توضح الانشاء
- ٣٦ مطلب كل كلام له حكم في نفسه لا يصح ان يصمر به غيره
- ٣٦ مطلب أكثر قواعد الفقه أغلبية
- ٤٠ مطلب كل لفظ ورد علينا من جهة الشارع فانا نحمله على عرفه الخ
- ٤٠ مطلب كل لفظ لا يجوز دخوله المجاز فيه لانه يؤثر الانية في صرفه عن موضوعه
- ٤٠ مطلب في قول الرجل زوجه انت حرام أحد عشر قولاً

- ٤١ مطلب في مهمة وهي قد يقع على الشخص الحرام فيرا جمعها على مذهب الشافعي الخ
- ٤٢ مطلب في بيان أصل الاختلاف في ألفاظ الطلاق
- ٤٣ مطلب مهم في أنه يلزم المفتي ونحوه ملاحظة العرف
- ٤٥ مطلب في بيان قاعدة الفقهاء ان يجعلوا ما ظفر وابه من المدرك المناسب لفرع معتمد ذلك الفرع
- ٤٦ مطلب في بيان الاحكام الخمسة الشرعية
- ٤٩ اختلاف العلماء في الطلاق بالقلب
- ٥٠ مطلب في بيان اللنية في اصطلاح أر باب المذهب
- ٥٠ مطلب في بيان الفرق بين الشهادة حيث تصح بالمضارع و بين البيع ونحوه
- ٥١ وصل في ثمان مسائل مستحسنة في بابها توضح الخبر
- ٥٤ مطلب في كون المبالغة في نحو قولك جئتك أنف ألف مرة كذب باعتبار وصدق باعتبار
- ٥٥ مطلب في الفرق بين وعد الله ووعده
- ٥٨ مطلب في أنه اذا فات شرط الاتاج لزم كذب النتيجة
- ٥٩ الفرق الثالث بين قاعدة الشروط اللغوية وقاعدة غيرها
- ٦٠ مطلب مهم في بيان الفرق بين الشرط والسبب والمسانع و بيان كل
- ٦٢ وصل في ثمانية مسائل من الشروط
- ٦٥ مطلب مهم في بيان قاعدة وهي ان كل ما اجتمع فيه قبل وبعدها فلهما الخ
- ٦٩ خاتمة في مهمين
- ٧٠ مطلب في بيان سؤال الشيخ عثمان الراضي للشيخ الاسكوبي
- ٧٤ مطلب في بيان ثلاث قواعد
- ٧٥ مطلب في بيان ان اعطاء الموجود حكم المعلوم من التقادير الشرعية
- ٧٧ مطلب في ان امكان الاجتماع مع المشروط من شرط الشرط
- ٧٧ مطلب اذا دار اللفظ بين المعهود في الشرع و بين غيره جل على المعهود شرعا
- ٧٧ مطلب من تصرف فيما يملك وفيما لا يملك لم ينفذ تصرفه الا فيما يملك
- ٧٨ مطلب في بيان ما ينقض به قضاء القاضي
- ٧٨ فائدة تقييد الدور بالحكمي لتعلقه بالاحكام
- ٨١ مطلب في ان قاعدة ان الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بعموم مستقبل أغلبية لاكمية
- ٨٢ مطلب مهم في بيان قاعدتين الاولى كل من له عرف يحمل كلامه على عرفه الثانية كما شرع الله الاحكام شرع مبطلاتها وروافعها
- ٨٥ مطلب في بيان خلاصة الفرق في اليمين والطلاق
- ٨٧ مطلب فيما وقع في كلام ابن رشد من الدرك
- ٨٩ مطلب العتق والنذر يشبه الطلاق في جميع ما يتعلق به
- ٩٠ مطلب مهم في بيان أوجه الشك في الطلاق نظها ونهرا
- ٩٣ مطلب في بيان الشروط اذا وقعت معا على ترتيبها في التعليق

صحيفة

- ٩٤ مطلب للتشريك بالعاطف أصل المعنى دون متعلقاته
- ٩٥ الفرق الرابع بين قاعدتي ان أو لو الشرطيتين
- ١٠١ مطلب في تحقيق قولنا اللهم صل على محمد ونحوه
- ١٠٣ مطلب في بيان أربع عشرة مسألة توضح قاعدتين
- ١٠٦ مطلب في ان أدوات الشرط عند الفقهاء المالكية على ثلاثة أقسام
- ١٠٧ مطلب في تحقيق عموم لفظ جمع
- ١١٠ مطلب في ان أصل مذهب مالك الحاق الظهار باليمين بخلاف الشافعي
- ١١١ مطلب في اقسام الشرط الى ثلاثة أقسام
- ١١٣ مطلب في بيان قوله تعالى يانساء النبي لستن كأحد الآية
- ١١٤ مطلب مهم في ان العبرة عند الفقهاء والاصوليين بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
- ١١٦ الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب
- ١١٦ مطلب مهم في تحقيق لزوم الاتصال في الاستثناء ورد ما ورد عن ابن عباس
- ١١٨ مطلب في ان استثناء الكل من الكل باطل اجاعا
- ١١٩ الفرق السادس بين قاعدتي توقف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه
- ١٢٠ الفرق السابع بين قاعدة أجزاء العلة والعلل المجتمعة
- ١٢٠ الفرق الثامن بين قاعدتي أجزاء العلة والشرط
- ١٢٠ الفرق التاسع بين قاعدتي الشرط والمانع
- ١٢١ الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعدم المانع
- ١٢٣ الفرق الحادى عشر بين قاعدتي توالى أجزاء المشروط مع الشرط و بين توالى المسببات مع الاسباب
- ١٢٣ الفرق الثانى عشر بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية
- ١٢٤ مطلب في ان المعيا لا بد ان يثبت قبل الغاية
- ١٢٤ وصل في ثلاث مسائل يتضح بها قاعدتان
- ١٢٦ مطلب في بيان قول الخطيب من يطع الله ورسوله فقد رشد الخ
- ١٢٧ الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يتبس بغيره
- ١٢٨ وصل في أربع مسائل لتحقيق قاعدتين
- ١٢٩ مطلب في ان الواجب على الكفاية واجب على الكل ويسقط بفعل البعض
- ١٣١ الفرق الرابع عشر بين قاعدتي المشقة المسقطه للعبادة والمشقة التى لا تسقطها
- ١٣٢ مطلب في بيان ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف
- ١٣٣ مطلب مهم في بيان الكبائر والصغائر والفرق بين الكفر والكبائر وغيرها
- ١٣٦ مطلب موت ثلاث من الولد حجاب من النار والكبيرة بعدها حوق لذلك الحجاب
- ١٣٧ مطلب في بيان الفرق بين السجود للصم و بين السجود للوالدين ونحوهما

- ١٣٩ الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك الحرج المطلق ومطلق الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة فالقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر
- ١٤٠ الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام وبين قاعدة وقوع الاحكام
- ١٤٠ الفرق السابع عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج
- ١٤١ وصل في ثلاث مسائل مهمة تتعلق بهذا الفرق والذي قبله
- ١٤١ مطلب في ان العلامة ابراهيم اللخمي يرى جواز ضرب الخراج على الناس عند ضعفهم
- ١٤٢ الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن ان ينوى قر به وقاعدة ما لا يمكن ان ينوى قر به
- ١٤٣ وصل في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق
- ١٤٤ الفرق التاسع عشر بين قاعدة ما شرع فيه البسمة وما لا شرع فيه
- ١٤٦ مطلب في أن الشخص اذا قال بسم الله الخ عند شرب الخمر ونحوه يكفر
- ١٤٧ مطلب في بيان حكاية المرأة العفيفة التي طلبت من جارها ما تقوت به فأبى الا ان تمكنه من نفسها
- ١٤٨ مطلب في بيان المواضع التي تكره فيها البسمة
- ١٥٠ وصل في زيادة تحريم هذا الفرق
- ١٥١ الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة
- ١٥٣ الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الحمل على أول على جزئيات المعنى وقاعدة الحمل على أول أجزائه والكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص
- ١٥٤ مطلب مهم في بيان انقسام المطلق الى ثلاثة أقسام
- ١٥٧ الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين
- ١٥٨ الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد خاصة وبين قاعدة الواجب لذوى الارحام غير الابوين على قر بهم خاصة
- ١٦٠ مطلب في ان الاولاد والاعمام والحالة من الارحام
- ١٦١ وصل في تحقيق فقه هذا الفرق بعشر مسائل
- ١٦٢ مطلب في ان طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام
- ١٦٣ مطلب طلب العلم يصير فرض عين بعد الشرع وعينه لمن ظهرت نجابته
- ١٦٣ مطلب في بيان حكاية جريج الثابتة في صحيح مسلم
- ١٦٥ مطلب قول مالك اذا احتلم الغلام ذهب حيث شاء خاص بالحضنة
- ١٦٦ فائدتان الاولى معنى قوله عنه صلة الرحم تزيد في العمر والثانية في حديث من أحق الناس الخ
- ١٦٨ مطلب مهم في ان علم الغيب على أربعة أقسام
- ١٧٠ الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات
- ١٧٠ مطلب للفقهاء متفقون على ان الغرر الكثير في المبيعات لا يجوز

- ١٧١ الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك و بين قاعدة النهي عن المشترك
- ١٧٢ مطلب في الفرق بين العام والمطلق
- ١٧٤ وصل في تحقيق فقه هذا الفرق
- ١٧٥ الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع
- ١٧٦ مطلب في ضابط خطاب التكليف
- ١٧٩ وصل في ثبوت العفو وعدم ثبوته قولان
- ١٨٠ مطلب في المسائل التي سألت الصحابة النبي ﷺ عنها وهي ثلاثة عشرة مسألة
- ١٨١ مطلب التقدير الشرعية المحكوم لها بالوجود تكون في حكم العدم في صورة الضرورات
- ١٨٢ مطلب حديث رفع عن أمتي الخطأ الخ لم يصح الا ان معناه متفق عليه
- ١٨٣ مطلب في ان المفسدة اذارتت على المصلحة فالحكم للمفسدة
- ١٨٥ الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية للحج و بين قاعدة المواقيت المكانية له
- ١٨٦ مطلب في بيان الفائدة في ذكر الله تعالى لاشهر الحج وتنصيصه عليها
- ١٨٧ الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقضى به على الالفاظ ويخصها و بين قاعدة العرف الفعلي لا يقضى به على الالفاظ ولا يخصها
- ١٨٩ مطلب ذكر العام و ارادة الخاص ليس من قبيل المجاز عند بعض المحققين
- ١٩٠ وصل في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل
- ١٩٢ مطلب استعمال لفظ المشترك في جميع معانيه انما يتحقق اذا كان مفردا لاجمعاً
- ١٩٢ الفرق التاسع والعشرون بين قاعدة النية المخصوصة و بين قاعدة النية المؤكدة
- ١٩٣ الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الاتمفاع و بين قاعدة تملك المنفعة
- ١٩٣ وصل في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق
- ١٩٤ مطلب الاصل بقاء الاملاك على ملك أربابها
- ١٩٥ الفرق الحادي والثلاثون بين قاعدة حمل الاطلاق على التقييد في المطلق لا الكلية وفي الامر لالنهي والنفي
- ١٩٦ وصل في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل
- ١٩٧ الفرق الثاني والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع في التصرفات و بين اذن المالك الأدي في التصرفات في اسقاط الثاني الضمان دون الاول
- ١٩٧ وصل في توضيح هذا الفرق بمسئلة
- ١٩٨ الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه و بين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعاً
- ١٩٩ الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية و بين قاعدة المعاني الحكمية
- ٢٠٠ وصل في توضيح هذا الفرق بخمس مسائل
- ٢٠٤ مطلب الحق صحة الرفض في أثناء جميع العبادات

- ٢٠٤ الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية
- ٢٠٥ مطلب الاخص مقدم على الأعم
- ٢٠٦ الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالامامة
- ٢٠٦ وصل في زيادة توضيح هذا الفرق بأربع مسائل
- ٢٠٧ مطلب من ظفر بعين حقه فله أخذه بغير دعوى
- ٢٠٨ الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة
- ٢٠٩ الفرق الثامن والثلاثون بين قاعدة النهى الخاص وبين قاعدة النهى العام
- ٢١١ الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر وبين قاعدة الجوارب
- ٢١٢ مطلب أصول الشرع تقتضى أن لا يستحله مال الغاصب من أجل غصبه
- ٢١٣ وصل في ثلاث مسائل تتعلق بالزواجر
- ٢١٣ لطيفة في بيان قول ابن الرومي . أحل العراقي التبيذ البيتين
- ٢١٤ مطلب اتفق فقهاء أهل العصر على المنع من للنبات المعروف بالحشيشة
- ٢١٤ مطلب التأديبات اعماتكون على قدر الجنائيات
- ٢١٥ الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرتدات وقاعدة المفسدات
- ٢١٦ مطلب في جواز ما يسقى من المرقد لقطع عضو ونحوه
- ٢١٦ مطلب مهم في بيان العسبة المعروفة بالدخان وتحقيق مذاهب العلماء في ذلك
- ٢٢١ مطلب لا ينبغي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يحمل الناس على مذهبه وأما يفير ما اجتمعوا على انكاره
- ٢٢١ مطلب البن شجرة في الجنة غرسها سبعون ألف ملك ونسعى شجرة السلوان
- ٢٢٢ الفرق الحادى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف التكليف دون المكلفه وبين قاعدة كون الامان لايقاع المكلفه مع التكليف
- ٢٢٣ الفرق الثانى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف الايقاع المكلفه فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرفا للايقاع وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب فيجتمع الظرفان الظرفية والسببية في كل جزء من الاجزاء
- ٢٢٥ الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئى وبين قاعدة اللزوم الكلى
- ٢٢٧ الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك
- ٢٢٨ وصل في زيادة توضيح هذا الفرق بثلاث مسائل
- ٢٢٩ الفرق الخامس والاربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط



الفروق

للإمام العلامة شهاب الدين أبي العباس
أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن
السنهالجي المشهور بالفرائض رحمه الله

ومعاشرة الكتباين

تهذيب الفروق والفواعل السنية

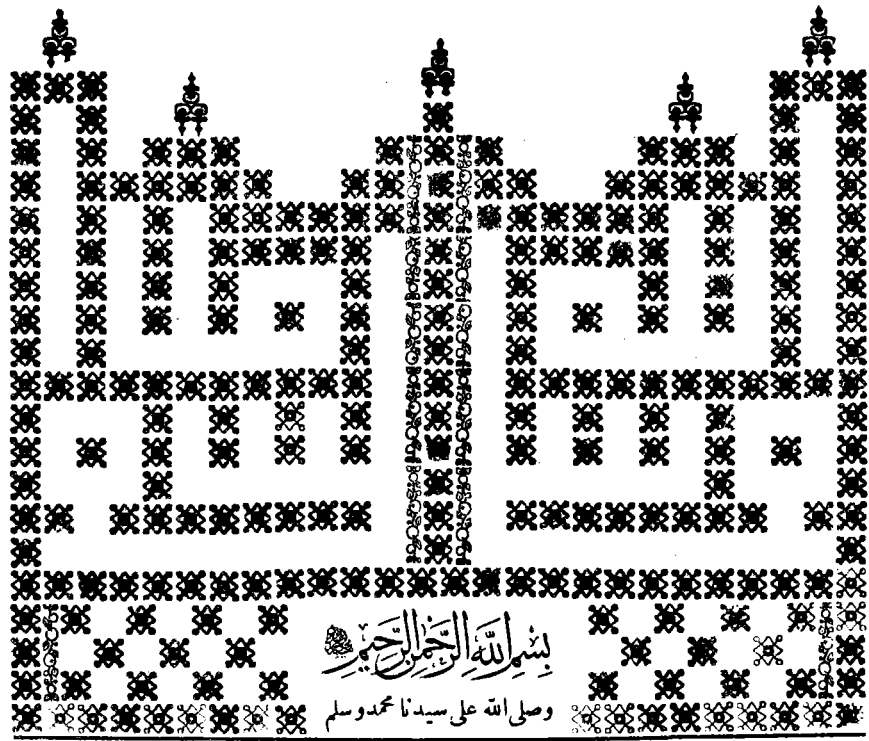
في الأسرار الفقهية

الجزء الثاني

عالم الكتب

بيروت

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾
 وبحمده والصلاة والسلام
 على من لا نبي بعده وآله
 الطاهرين وأصحابه الذين
 شادوا الدين
 ﴿الفرق السادس والاربعون﴾
 بين قاعدة ما يطلب جمعه
 وافتراقه و بين قاعدة
 ما يطلب افتراقه دون جمعه
 و بين قاعدة ما يطلب جمعه
 دون افتراقه ﴿
 أمثلة قاعدة ما يطلب
 جمعه وافتراقه فيها الايمان
 بالله تعالى ورسوله فانه
 مطلوب في نفسه وهو شرط
 في كل عبادة لانه هو
 الاصل في كل تقرب فان
 التقرب بالعبادة فرع
 التصديق بالامر بها والاصل
 شرط في تحقق الفرع
 فالايان شرط في كل عبادة
 والشرط مطلوب الحصول
 مع الشرط فالايان
 مطلوب الجمع مع كل عبادة
 غيرانه فديكتفي منه
 بالايان الحكمي تخفيفا
 على العبد فان استحضاره
 في كل عبادة وفي جميع اجزائها
 بما يشق على المكلف
 فيكتفي بتقدمه عن العبادة
 فعلا ثم يستصحب حكما
 ومنها الدعاء والسجود فان
 كل واحد منهما مطلوب في



﴿ الفرق السادس والاربعون بين قاعدة ما يطلب جمعه وافتراقه و بين قاعدة ما يطلب

افتراقه دون جمعه و بين قاعدة ما يطلب جمعه دون افتراقه ﴾

المطلوبات في الشريعة ثلاثة اقسام * القسم الاول ما يطلب وحده ومع غيره كالايان بالله تعالى
 ورسله فانه مطلوب في نفسه وهو شرط في كل عبادة والشرط مطلوب الحصول مع الشرط فالايان
 مطلوب الجمع مع كل عبادة غيرانه فديكتفي منه بالايان الحكمي تخفيفا على العبد فان استحضاره في
 كل عبادة وفي جميع اجزائها بما يشق على المكلف فيكتفي بتقدمه فعلا ثم يستصحب حكما والدعاء
 مطلوب في نفسه والسجود في الصلاة مطلوب في نفسه والجمع بينهما مطلوب كالسبيح والتهليل والتعظيم
 والاجلال كل منها مطلوب في نفسه والركوع في الصلاة مطلوب في نفسه أيضا والجمع بينهما أيضا مطلوب
 في نفسه ونحو هذه النظائر * القسم الثاني وهو ما يطلب منفردا دون جمعه مع غيره فاعلم ان
 المطلوبين في الشريعة فديكون الجمع بينهما غير مطلوب و بما كان منهما عنه وقد يكون الجمع بينهما
 مطلوب كما تقدم مثال هذا القسم قراءة القرآن مطو بة والركوع والسجود مطلوبان ومع ذلك فقد
 ورد النهي عن الجمع بينهما بقوله عليه السلام نهيت ان اقرأ القرآن را كما أو ساجدا عكس ما ورد في
 الدعاء مع السجود قوله عليه السلام أما الركوع فعظم وافية الرب وأما السجود فأكثر وافية من
 الدعاء فمسي أن يستجاب لكم * القسم الثالث ما يطلب جمعه دون افتراقه فكالركوع مع سجدتين
 في الصلاة فان ذلك مطلوب الجمع ولم يشرع التقرب بأحدهما منفردا وكالوقوف بعرفة مع رمي الجار
 كل واحد منهما مطلوب مع الآخر وليس مطلوبا منفردا وكالحلق مع الحج أو العمرة ليس قر بة على
 انفراد والجمع بينهما قر بة ونحو ذلك مما يدل الاستتراء عليه فهذا تمثيل هذه الاقسام وأما وجه
 المناسبة في هذه المواطن باعتبار هذه الاحكام فقد يحصل وقد لا يحصل فيكون ذلك تعبدا لا يطلع على
 حكمته فالايان لما كان الاصل في كل تقرب اشترط جمعه ليتحقق التقرب فان التقرب بالعبادة

نفسه وقد ورد طلب الجمع بينهما في قوله عليه السلام أما الركوع فعظموا فيه الرب وأما السجود فأكثر وافيه من الدعاء فعسى أن يستجاب لكم ومنها الثناء والتمجيد له تعالى بالتسبيح والتهليل والتعظيم والاجلال فانه مطلوب في نفسه والركوع في الصلاة مطلوب في نفسه أيضا وقد ورد طلب الجمع بينهما في نفسه في الحديث المذكور أيضا وذلك لوجهين الاول ان القاعدة لما تقررت بأن الله تعالى أمر عباده أن يتقربوا اليه على حسب ما جرت العادة به مع الامثال والملوك والا كابر اذ نسبة كل من الطاعات والمعاصي الى الله تعالى واحدة لا تزیده الطاعات ولا تنقصه المعاصي وقد جرت عادة الناس مع من ذكر ان يقدموا (٣) الثناء عليهم قبل الطلب منهم تطيبا لقلوبهم واستعطافا لانفسهم.

لقلوبهم واستعطافا لانفسهم. ناسب جعل الله سبحانه وتعالى الثناء والتمجيد في الركوع وجعل الدعاء في السجود بعد الثناء والوجه الثاني انه لما كان السجود في العبادة أبلغ شرعا من الركوع كما كان بذل الدينار صدقة أبلغ في العادة من بذل الدرهم وأبلغية السجود لأميرين أحدهما الافراط في القرب من الرب تعالى قال عليه السلام أقرب ما يكون العبد من ربه اذا كان ساجدا وثانيا بينهما انه أشق من الركوع لما سيأتي وارتكاب الاثاق في تحصيل المأمور به يدل على المبالغة في الطواعية فيكون موجب المز يد الاجر لانه في العادة أبلغ وارتكاب المشاق في أفضل العبادات أجزها أي أشقها ولما جرت عادة الناس مع الملوك ان يقدموا الثناء عليهم قبل الطلب منهم تطيبا لقلوبهم واستعطافا لانفسهم جعل الله سبحانه وتعالى الثناء والتمجيد في الركوع وجعل الدعاء في السجود بعد الثناء ولهذا المعنى لما سئل سفيان بن عيينة عن قوله عليه السلام أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة وأفضل ما قلته أنا والنبليون من قبلي لاله الا الله فقيل له هذا الثناء فأين الدعاء فأشدد آيات أمية بن أبي الصلت الثقفي

فرع التصديق بالأمر بها والجمع بين الفرع وأصله مناسب وأما الدعاء مع السجود والثناء مع الركوع فبني على قاعدة وهي ان الله تعالى أمر عباده ان يتقربوا اليه على حسب ما جرت العادة به مع الامثال والملوك والا كابر فان الطاعات كلها والمعاصي كلها نسبتها الى الله تعالى نسبة واحدة لا تزیده الطاعات ولا تنقصه المعاصي وأما أمر عباده لتظهر منهم الطاعة على حسب ما جرت العادة به مع الاكابر ولذلك لما كان السجود في العبادة أبلغ من الركوع قال عليه السلام أقرب ما يكون العبد من ربه اذا كان ساجدا وكان بذل الدينار أفضل من بذل الدرهم في الصدقة لانه في العادة أبلغ وارتكاب المشاق في تحصيل المأمور يكون موجب المز يد الاجر لانه في العادة يدل على المبالغة في الطواعية فقال عليه السلام أفضل العبادات أجزها أي أشقها ولما جرت عادة الناس مع الملوك ان يقدموا الثناء عليهم قبل الطلب منهم تطيبا لقلوبهم واستعطافا لانفسهم جعل الله سبحانه وتعالى الثناء والتمجيد في الركوع وجعل الدعاء في السجود بعد الثناء ولهذا المعنى لما سئل سفيان بن عيينة عن قوله عليه السلام أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة وأفضل ما قلته أنا والنبليون من قبلي لاله الا الله فقيل له هذا الثناء فأين الدعاء فأشدد آيات أمية بن أبي الصلت الثقفي

أطلب حاجتي أم قد كفتني * حباؤك ان شيمتك الحباء
اذا أتني عليك المرء يوما * كفاه من تعرضك الثناء
كريم لا يغيره صباح * عن الخلق الجليل ولا مساء
وعلمك بالحقوق وانت قدما * لك الحسب المهذب والوفاء

يعني فلما كان الثناء يحصل من الكريم ما يحصله الدعاء سمي الثناء على الله تعالى دعاء لانه سبحانه أكرم الاكرمين وقد جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى انه قال من شغلته كرى عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين فهذا هو وجه المناسبة في الثناء في الركوع والدعاء في السجود وأما المنع من الجمع بين القراءة والركوع فلان القراءة جعل لها الشرع موطنها وهو القيام لانه حالة استقرار يتمكن فيه الفكر من التأمل لمعاني القراءة والاعتاظ بوعيدها ووعدها والتفكير في معانيها على اختلافها مع حسن الاقبال على الله تعالى بالنجاة وهذه الاحوال لا تناسب الركوع والسجود لضيق النفس وضجرها في حالة الانحناء وانحصار الاعضاء وحبس النفس فتناسب المنع من القراءة في هذين الموضعين ولان القراءة لما عين لها موطن ناسب ان تعين بقية المواطن لغيرها من الثناء المحض والدعاء المحض فان القراءة قد لا تكون ثناء ولادعاء فقتشتم الصلاة على جميع أنواع القربات ولا تختص بنوع معين فتكون حينئذ أفضل الاعمال كما جاء في الحديث أفضل أعمالكم الصلاة

ما قلته أنا والنبليون من قبلي لاله الا الله فقد سئل عنه سفيان بن عيينة فقيل له هذا الثناء فأين الدعاء فأشدد آيات أمية بن أبي الصلت الثقفي وهي أطلب حاجتي أم قد كفتني * حباؤك ان شيمتك الحباء اذا أتني عليك المرء يوما * كفاه من تعرضك الثناء كريم لا يغيره صباح * عن الخلق الجليل ولا مساء وعلمك بالحقوق وانت قدما * لك الحسب المهذب والوفاء يعني فلما كان الثناء يحصل من الكريم ما يحصله الدعاء سمي الثناء على الله تعالى دعاء لانه سبحانه أكرم الاكرمين وقد جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى انه قال من شغلته كرى عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين

ناسب تقديم الوسيلة في الركوع وتأخير الدعاء في السجود الذي هو أبلغ وأشق وأفرط في القرب من الرب سبحانه وتعالى وأما أمثلة قاعدة ما يطلب افتراقه دون جهه ففيها قراءة القرآن مطلوبة في الشريعة كما ان الركوع والسجود مطلوبان كذلك والجمع بينهما وبين كل واحد منهما غير مطلوب، بل قد ورد النهي عنه بقوله عليه السلام نهيت ان أقرأ القرآن را كعاً وساجداً عكس ما ورد في الدعاء مع السجود في الحديث المتقدم بذلك لوجهين الاول ان الشرع لما عين الركوع للثناء المحض والد سجود للدعاء المحض ناسب ان يعين القيام موطناً للقراءة لانها قد لا تكون نناء ولدعاء (٤) لتشتمل الصلاة على جميع أنواع القربات ولا تختص بنوع معين فتكون حينئذ

افضل الاعمال كما جاء في الحديث أفضل أعمالكم الصلاة * الوجه الثاني ان الشرع انما جعل القيام موطناً للقراءة لانه حالة استقرار يتمكن فيه للفكر من التأمل لمعاني القراءة والاتعاظ بوعيدها ووعيدها والتفكير في معانيها على اختلافها مع حسن الاقبال على الله تعالى بالمناجاة بخلاف الركوع والسجود لمعاني الاول من ضيق النفس ونسجرتها في حالة الانحناء والثاني من انحصار الاعضاء وجبس النفس وذلك لا يناسب أحوال القراءة كما انه انما جعل الدعاء في السجود لمعانيه من فرط القرب والثناء في الركوع لانه وسيلة للدعاء ولجربانه على عادة الطالب من الملوكة كما علمت ومنه الصوم والصلاة كل واحد منهما طلب للتقرب به من ربه ولم يطلب الجمع بينهما لقاعدتين

وهذه المواطن الثلاث مناسبة كل واحد منها لما وضع فيه فالقراءة في القيام للتمكن من الدعاء في السجود لفرط القرب والثناء عليه لانه عادة الملوكة وأما كون الركوع لا يتقرب به وحده بخلاف السجدة الواحدة فانها شرعت قربته في التلاوة وشكر النعم عند من يرى سجدة الشكر فان الشايعي رضى الله عنه يراها دون مالك فوجه المناسبة في المنع من التقرب بالركوع وحده لم أقف فيه على شيء ولا يبعد أنه تعبد وكذلك أركان الحج التي لا يتقرب بها منفردة للغالب عليها التعبد بخلاف الطواف فانه شرع قربته وحده دون السعي فانه لا يشرع قربته وحده وان كان قد اشترط مع الطواف صلاة ركعتين وعلى هذه القواعد والفرق انبني قول القائل لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف لما صار شرطاً له بالنذر كالصلاة لانه اذا نذر أن يعتكف صائماً لم يشرع له ذلك ويجب الصوم وصحة هذا الكلام مبني على قاعدتين * القاعدة الاولى ان النذر لا يؤثر الا في مندوب ولما أثر النذر في وجوب الصوم مع الاعتكاف اذا نذر ذلك على انه مطلوب أن يجمع بينهما والقاعدة الثانية انه اذا نذر أن يصلي صائماً لم يلزمه ذلك لان الجمع بين الصلاة والصوم غير مطلوب وان كان كل واحد منهما مطلوباً في نفسه فلذلك لم يؤثر النذر في الجمع بين الصلاة والصوم

الفرق السابع والاربعون بين قاعدة المأمور به يصح مع التخيير وقاعدة المنهي عنه لا يصح مع التخيير *

وسر الفرق بين هاتين القاعدتين ان المأمور به مع التخيير كتحصيل الكفارة يكون الامر فيه متعلقاً بمفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها فيكون المشترك متعلق الامر ولا تخيير فيه والخصوصيات هي متعلق التخيير

قال (الفرق السابع والاربعون بين قاعدة المأمور به يصح مع التخيير وقاعدة المنهي عنه لا يصح مع التخيير وسر الفرق بين هاتين القاعدتين ان المأمور به مع التخيير كتحصيل الكفارة يكون الامر فيه متعلقاً بمفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها) * قلت قوله ان الامر في خصال الكفارة متعلق بأحدها صحيح وقوله الذي هو قدر مشترك بينها ليس بصحيح فانه ليس بمفهوم أحد الامور الا واحد منها مبهما غير معين لا الحقيقة المشتركة فيها ولو تعلق الوجوب بالحقيقة من حيث هي تلك الحقيقة للزم شمول الوجوب لكل شخص مما فيه تلك الحقيقة وليس الامر كذلك وقوله لصدقه على كل واحد منها * قلت لا يلزم من صدقه على كل واحد منها أن يراد به الحقيقة المشتركة فيها قال (فيكون المشترك متعلق الامر ولا تخيير فيه) * قلت قد تبين ان متعلق الامر ليس المشترك قال (والخصوصيات هي متعلق التخيير

ولا الاول انه اذا نذر أن يصلي صائماً لم يلزمه ذلك والقاعدة الثانية ان النذر لا يؤثر الا في مندوب فلما

لم يؤثر النذر في وجوب الصوم مع الصلاة كما أثر في وجوبه مع الاعتكاف اذا نذر ذلك على انه ليس بمطلوب مع الصلاة وان كان كل واحد منهما مطلوباً في نفسه وانه مطلوب مع الاعتكاف فن هنا ظهر صحة قول القائل لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف لما كان شرطاً بالنذر كالصلاة لكنه اذا نذر ان يعتكف صائماً لم يلزمه ذلك ووجب الصوم فافهم وأما أمثلة قاعدة ما يطلب جمعه دون افتراقه ففيها الركوع مع سجدة في الصلاة فان ذلك مطلوب الجمع ولم يشرع التقرب بأحد هما منفرداً قال الاصل ما معناه لانه لم يشرع قربته الا

السجدة الواحدة في التلاوة وكذا في شكر النعم عند الشاقي دون مالك ولم أفق على وجه المناسبة في المنع من التقرب بالكوع وحده ولا يبعد أنه تعبد ومنها الوقوف بعرقه مع رمي الجار كل واحد مطلوب مع الآخر وليس مطلوباً بمفرده ومنها السعي مع الطواف في حج أو عمرة قربة وليس هو بانفراده قربة ومنها الخلاق مع الحج أو العمرة قربة وليس هو بانفراده قربة قال الاصل والغالب على أركان الحج التي لا يتقرب بهما منفردة أي كالوقوف بعرقه والسعي وكذا الخلاق على القول بركنيته التعبد بخلاف الطواف فإنه شرع قربة وحده وإن كان قد اشترط معه صلاة ركعتين ومنها غير ذلك مما يدل الاستقراء (5) عليه والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السابع والاربعون بين قاعدة المأمور به يصح مع التخيير وقاعدة المنهى عنه لا يصح مع التخيير * على ما زعم الاصل انه فرق بينهما المعتزلة دون الاصحاب وان مذهب المعتزلة هو الحق وبين مره بما قال ابن الشاط انه هو الحال عقلا وان ما حكاه عن المعتزلة باطل والصحيح ما حكاه سيف الدين عن الاصحاب فانظرهما والصواب عدم الفرق بينهما أصلاً لا عند المعتزلة ولا عند الاصحاب أما المعتزلة فاتهم وان اختلفوا في ان الامر أو النهي بواحد مبهم من أشياء معينة هل يوجب أو يحرم الكل فيشأن بفعل الكل أو تركه ثواب بفعل واجبات وترك محرمات ويعاقب بترك الكل أو فعله عقاب ترك واجبات وفعل محرمات ويسقط فعل الكل الواجب أو تركه

ولا وجوب فيها فمفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها لا يجوز تركه البتة لان تركه بترك الجميع وهو خلاف الاجماع والخصوصيات متعلق بالتخيير ولا وجوب فيها لانه لا يجب عليه عين العتق ولا عين الكسوة ولا عين الاطعام بل له ترك كل واحد من هذه الخصوصيات بفعل الآخر ويخرج عن العهدة بفعل المشترك في أيها شاء فان اعتق حصل مفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها وكذلك ان كسا أو أطمع وأما النهي عن المشترك الذي هو مفهوم أحدها فالقاعدة تقتضي أن النهي متى تعلق بمشترك حرمت أفراده كلها فاذا حرم الله تعالى مفهوم الخنزير حرم كل خنزير أو مفهوم الخمر حرم كل خمر والسبب في ذلك انه لو دخل فرد في الوجود لدخل في ضمنه المشترك فيلزم الحذور وكذلك يلزم من تحريم المشترك تحريم جميع الافراد

ولا وجوب فيها) * قلت ذلك صحيح ان أراد من حيث تعين كل واحد منها وان أراد انها متعلق بالتخيير من حيث دخولها تحت المشترك فلا وذلك انه لا يخلو أن تعتبر الحقيقة الشاملة لانواع الكفارة وشبهها من حيث تلك الحقيقة أولاً فان اعتبرت من حيث هي تلك الحقيقة فلا تعلق للوجوب بها وان لم تعتبر من حيث هي تلك الحقيقة فلا يخلو أن تعتبر الانواع من حيث هي تلك الانواع أولاً فان اعتبرت من حيث هي تلك الانواع فلا تعلق للوجوب بها وان لم تعتبر من حيث هي تلك الانواع بل من حيث كل واحد منها قسط من تلك الحقيقة فلا يخلو أن تعتبر من حيث مجموعها أولاً فان اعتبرت من حيث مجموعها فلا تعلق للوجوب بها وان لم تعتبر من حيث مجموعها بل من حيث أحدها فلا يخلو ان تعتبر من حيث تعينها أولاً فان اعتبرت من حيث تعينها فلا تعلق للوجوب بها وان لم تعتبر من حيث تعينها لكن اعتبرت من حيث ابهامها فهي متعلق للوجوب من هذا الوجه لا غير قال (فمفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها لا يجوز تركه البتة لان تركه بترك الجميع وهو خلاف الاجماع الى قوله بل له ترك كل واحد من هذه الخصوصيات بفعل الآخر) * قلت ما قاله هنا صحيح غير قوله فمفهوم أحدها الذي هو مشترك فان مفهوم أحدها ليس المشترك بل واحد غير معين مما في المشترك قال (ويخرج عن العهدة بفعل المشترك في أيها شاء) * قلت هذا صحيح قال (فان اعتق حصل مفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها وكذلك ان كسا أو أطمع) * قلت ليس أحدها هو القدر المشترك بل مبهم غير معين مما فيه المشترك قال (وأما النهي عن المشترك الذي هو مفهوم أحدها) * قلت قد تقدم مراراً ان مفهوم أحدها ليس المشترك قال (فالقاعدة تقتضي ان النهي متى تعلق بمشترك حرمت أفراده كلها ولذلك يلزم من تحريم المشترك تحريم جميع الافراد) * قلت ذلك صحيح

بفعل أو ترك واحد منها أو الواجب في ذلك أو المحرم في ذلك واحد منها عين عند الله تعالى ويسقط طلب الفعل أو الترك في الواجب أو المحرم بفعله أو فعل غيره منها أو بتركه أو ترك غيره منها أو الواجب أو المحرم في ذلك ما يختاره المكلف للفعل أو لا ترك منها بأن يفعله أو يتركه دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين الا انهم اتفقوا على نفي ايجاب أو تحريم واحد لا بعينه لما قالوا من ان تحريم الشيء أو ايجابه لما في فعله أو تركه من المفسدة التي يدركها الفعل وانما يدركها في المعين وأما الاصحاب فانهم اتفقوا على ان الامر والنهي بواحد مبهم من أشياء معينة يوجب أو يحرم واحد منها لا بعينه وهو القدر المشترك بينهما في ضمن اي معين منها لانه المأمور به أو

المنهى عنه وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب المنخير والمحرم المنخير لتخيير المكلف في الخروج عن عهدة الواجب والمحرم بأى من الاشياء يفعله أو يتركه وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا أو محرما عند الاصحاب بل واحد لابعينه هذا خلاصة ما في جمع الجوامع مع شرح المحلى ومفاد ذلك أن الخلاف بين قول الاصحاب وبين القول الاول من أقوال المعتزلة المدكورة معنوى وعليه جماعة من الاصوليين كالآسدى وابن الحاجب والعبد قال السعد وهو مذهب بعض المعتزلة فيثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب قد يسقط بدون (٦) الاداء اه وذلك لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد

ولا يلزم من ايجاب المشترك ايجاب كل فرد بسبب ان المطلوب هو تحصيل تلك الماهية المشتركة واذا حصل فرد منها حصلت في ضمنه واستغنى عن غيره فلذلك لا يلزم من ايجاب المشترك ايجاب أفرادها كلها فصح التخيير مع الامر بالمشترك ولم يصح التخيير مع النهى عن المشترك فهذا هو سر الفرق * فان قلت قد وقع النهى مع التخيير في الاختين فان الله تعالى حرم عليه احدهما لابعينها ولانعنى بتحريم المشترك الا ذلك وحرم الام وابتها من غير تعيين وأوجب احدى التحصيل في الكفارة واذا وجبت واحدة لابعينها حرمت واحدة لابعينها فهذه صور كلها تدل على الجمع بين النهى وبين التخيير * قلت هذا محال عقلا ومن المحال عقلا أن يفعل الانسان فردا من جنس أو نوع أو كلى مشترك من حيث الجملة ولا يفعل ذلك المشترك المنهى عنه لان الجزئى فيه الكلى بالضرورة وفاعل الاخص فاعمل الاعم فلا سبيل الى الخروج عن العهدة في النهى الا بترك كل فرد والتخيير مع النهى عن المشترك محال عقلا وأما ما ذكرتموه من الصور فوهم اما الاختان والام وابتها فلان ذلك التحريم انما تعلق بالمجموع عينا لا بالمشترك بين الافراد ولما كان المطلوب أن لا تدخل ماهية المجموع الوجود والقاعدة العقلية ان عدم الماهية يتحقق بأى جزء كان من أجزائها لابعينه فلا جرم أى أخت تركها خرج عن عهدة النهى عن المجموع

منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الشكل المرتب عليه ما ذكر وذهب الامام الرازى وامام الحرمين وجماعة الى انه لفظى بناء على تفسير أبى الحسين للقول الاول من أقوال المعتزلة المدكورة بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به ولكلف أن يختار أيا ما كان فهو بعينه مذهب أهل السنة والخلف لفظى لانهم انما قالوا بوجوب الشكل بهذا المعنى فرارا من القول بوجوب واحد مبهم لان العقل لا يدرك فيه مصلحة بناء على عقيدتهم من التحسين والتقييح وان العقل يدرك الاحكام قبل الشرع والى هذا يشير العلامة أبو اسحاق في الموافقات حيث قال وكل مسألة في أصول الفقه يبنى عليها فقه الا انه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف فى فرع من فروع الفقه كالخلاف مع المعتزلة فى الواجب المنخير والمحرم المنخير

قال ولا يلزم من ايجاب المشترك ايجاب كل فرد بسبب ان المطلوب هو تحصيل تلك الماهية المشتركة الى قوله فهذا هو سر الفرق * قلت ما قاله هنا غير مسلم ولا صحيح بل يلزم من ايجاب المشترك ايجاب كل فرد مما فيه المشترك اذا كان المقصود تحصيل شئ مما فيه المشترك قال (فان قلت الى قوله فهذه صور كلها تدل على الجمع بين النهى وبين التخيير) * قلت ما أورد عليه من السؤال وورد قال (قلت هذا محال عقلا ومن المحال عقلا أن يفعل الانسان فردا من جنس أو نوع أو كلى مشترك من حيث الجملة ولا يفعل ذلك المشترك الى قوله والتخيير مع النهى عن المشترك محال عقلا) * قلت ان أراد بقوله ولا يفعل ذلك المشترك الحقيقة من حيث هي تلك الحقيقة فليس بصحيح فكيف ومن قاعدة من ثبت ذلك انه لا وجود له فى الاعيان وان أراد بقوله لا يفعل ذلك المشترك أن لا يفعل شئاً مما فيه الحقيقة فقوله صحيح ولا يتناول محل النزاع قال (وأما ما ذكرتموه من الصور فوهم اما الاختان والام وابتها فلان ذلك التحريم انما تعلق بالمجموع عينا لا بالمشترك بين الافراد ولما كان المطلوب أن لا تدخل ماهية المجموع الوجود والقاعدة العقلية ان عدم الماهية يتحقق بأى جزء كان من أجزائها لابعينه فلا جرم أى أخت تركها خرج عن عهدة النهى عن المجموع

لا

فان كل فرقة موافقة للآخرى فى نفس العمل وانما اختلفوا فى الاعتقاد بناء على أصل محررفى علم

الكلام وفى أصول الفقه له تقريراً بضاهوه هل الوجوب أو التحريم أو غيرهما راجعة الى صفات الاعيان أو الى خطاب الشارع اه المراد قال الشرى بنى وأشار المحلى بقوله وهو القدر المشترك بينها الى الابهام فى الواجب أى والمحرم بقوله فى ضمن أى معين الى التعيين فى المنخير فيه ثم ان القدر المشترك بينها أعنى ذلك المفهوم من حيث تعين المشترك فيه معين فالواجب معين فأن دفع القول بانه كلف بغير معين وأما خصوصية كل واحد فهو مخير فيه لا واجب فلا يلزم فيه التكليف بغير معين هذا هو الحق فى الحل الذى بينه العبد بما توضيحه ان الذى

وجب وهو الواحد المبهم أعني هذا المفهوم الكلي لم يخبر فيه إلا بجوز تركه البتة والتخيرا إنما هو في كل واحد من المعينات وان كان كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم أحدها مبهما فليس معنى الواجب تخيرانه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خير في أفراده وتعدداً صادق عليه أحدها اذا تعلق به الوجوب والتخير يأتي كون متعلق الوجوب والتخير واحداً كالأحرام واحداً من الامرين وأوجب واحداً فان معناه أيهما فعلت حرم الآخر وأيهما تركت وجب الآخر والتخير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز وإنما الممتنع (V) التخير بين واجب بعينه وغير

واجب بعينه كالصلاة وأكل الخبز اه كلام الشرييني وكذلك يمنع التخير بين أفراد المشترك لافرق بين كونه المأمور به أو المنهى عنه كمفهوم الخنزير أو مفهوم الخمر ومفهوم صوم رمضان خلافاً للاصل لأنه كما

لا لانه نهى عن المشترك بل لان الخروج عن عهدة المجموع يكفي فيه فرد من أفراد ذلك المجموع فهذا هو السبب لا لان التحريم تعلق بواحدة لا بعينها بل تعلق بالمجموع فيخرج عن العهدة بواحدة لا بعينها فتأمل هذا الفرق فخلافه محال عقلاً والشرع لا يرد بخلاف العقل ولا بالمستحيلات وكذلك نقول في خصال الكفارة لما أوجب الله تعالى المشترك حرم ترك الجميع لانه يستلزم ترك المشترك فالحرم ترك الجميع لا واحدة بعينها من الخصال فلا نجد نهياً على هذه الصورة الا وهو متعلق بالمجموع لا بالمشارك فتأمل ذلك فلذلك صح التخير في المأمور به ولم يصح في المنهى عنه وإنما يقع في الخروج عن عهده لا في أصل النهى فتأمل ذلك

يلزم من تحريم المشترك تحريم جميع أفراده ككل خنزير وكل خمر كذلك يلزم من ايجاب المشترك ايجاب جميع أفراده ككل صوم رمضان بعام من الاعوام قال ابن الشاطب واذا كان المقصود تحصيل تلك الماهية المشتركة لزم من ايجاب المشترك ايجاب كل فرد مما فيه المشترك وإنما يلزم ايجاب كل فرد مما فيه المشترك اذا كان المقصود تحصيل شيء مما فيه المشترك اه أي كايجاب واحد منهم من خصال كفارة اليمين فان في آيتها الامر بذلك تقديراً أي معنى اذهي خبر بمعنى الامر

قلت ما قاله هنا ليس بصحيح فانه لا يخلو أن يريد بالنهي عن المجموع النهى عن الجمع أو يريد بذلك النهى عن الجملة فان أراد الثاني فقله ليس بصحيح فانه يلزم من النهى عن الجملة النهى عن آحادها وان أراد الاول وهو النهى عن الجمع فانه يلزم منه النهى عن كل واحد مبهم وهو قول خصمه فقد لزمه ما أنكر قال (لا لانه نهى عن المشترك) * قلت لو كان نهياً عن المشترك لزم منه النهى عن كل واحد قال (بل لان الخروج عن عهدة المجموع يكفي فيه فرد من أفراد ذلك المجموع) * قلت انما يكفي ذلك اذا كان المراد بالمجموع الجمع لا اذا كان المراد بالمجموع الجملة قال (فتأمل الفرق فخلافه محال عقلاً) * قلت ما اختاره هو المحال عقلاً وما خالفه هو الجائز عقلاً قال (والشرع لا يرد بخلاف العقل ولا بالمستحيلات) * قلت ذلك صحيح ولا يلزم منه مقصوده قال (وكذلك نقول في خصال الكفارة لما أوجب الله تعالى المشترك حرم ترك الجميع لانه يستلزم ترك المشترك) * قلت لو أوجب الله تعالى المشترك لما جاز ترك شيء مما فيه المشترك قال (فالحرم ترك الجميع لا واحدة بعينها من الخصال) * قلت اذا كان المحرم ترك الجميع لزم منه تحريم ترك واحدة لا بعينها قال (فلا نجد شيئاً على هذه الصورة الا وهو متعلق بالمجموع لا بالمشارك) * قلت قد سبق انه اذا كان متعلقاً بالمجموع أي بالجملة فان كان الوجوب فلا بد من فعل كل واحد من آحادها وان كان التحريم فلا بد من ترك كل واحد من آحادها قال (فتأمل ذلك فلذلك صح التخير في المأمور به ولم يصح في المنهى عنه وإنما يقع في الخروج عن عهده لا في أصل النهى) * قلت قد تأملت ذلك وصح ذلك التخير في النهى كما صح في الامر ووقع في الخروج عن العهدة في أصل النهى قال (فتأمل ذلك

لمعلمت من أن كل فرد مما فيه المشترك هو متعلق التخير فلا يتعلق به الايجاب بل انما يتعلق الايجاب بواحد مبهم منها وهو المفهوم الكلي المشترك بينها وان كان كل واحد منها يتأدى به الواجب من حيث انه يتضمن الواجب الذي هو مفهوم أحدها مبهما فكون المقصود تحصيل شيء مما فيه المشترك إنما هو من حيث انه لا يتأدى الواجب الا به لا من حيث انه هو نفس الواجب لوجهين * الاول انه كيف يكون هو نفس الواجب وهو متعلق التخير الثاني انه لو كان هو نفس الواجب لكان هو بعينه مذهب بعض المعتزلة من أن الواجب في ذلك ما يختاره المكلف للفعل من أي واحد منها بان يفعله دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين للإتفاق على

الخروج عن عهدة الواجب بأى منها يفعل فيرد عليه حينئذ قول المحلى ان الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدها لا خصوصه أى كونه مختار المكلف للقطع باستواء المكافئين في الواجب عليهم انتهى على ان القول بمراعاة الخصوصية نظر التأدى الواجب وهو المشترك بها المبني عليه الخلاف بين أهل السنن ان محل ثواب الواجب الذى هو المشترك بينها هل هو الأعلى أو الأول أو الواحد ومحل العقاب هل هو الأدنى أو الواحد خلاف التحقيق والتحقيق المأخوذ من أن الواجب لا يختلف باختلاف المكافئين ان محل ثواب الواجب والعقاب أحدهما من حيث انه أحدها ولا نظر الى خصوصية ما وقع لانه حتى بعد الوقوع لم يزل من حيث تلك الخصوصية مخيرا والاختلاف الواجب باختلاف المكافئين ولا قائل به على الاصح (٨) الذى التفريع عليه وكذا يقال فى كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها انه يثاب عليه

مع ان الشيخ سيف الدين فى الاحكام له الموضوع فى أصول الفقه حكى عن أصحابنا صحة النهى مع التخيير كالامر وحكى عن المعتزلة منعه والحق مع المعتزلة فى هذه المسألة دون أصحابنا الا أن يريدوا التخيير فى الخروج عن العهدة كما تقدم فلا يبقى خلاف بين الفريقين

الفرق الثامن والاربعون بين قاعدة التخيير الذى يقتضى التسوية وبين قاعدة التخيير الذى لا يقتضى التسوية بين الاشياء المخير بينها

جمهور الفقهاء يعتقدون ان صاحب الشرع أو غيره اذا خير بين أشياء يكون حكم تلك الاشياء واحدا وأن لا يقع التخيير الا بين واجب وواجب أو مندوب ومندوب أو مباح ومباح وكذلك هو مسطور فى كتب أصول الفقه وكتب الفقه وليس الامر كذلك بل هنالك تخيير يقتضى التسوية وتخيير لا يقتضيهما ونحو الفرق بين القاعدتين ان التخيير متى وقع بين الاشياء المتباينة وقعت التسوية أو بين الجزء والكل أو أقل أو أكثر لم تقع التسوية ويتضح لك هذا الفرق بذكر أربع مسائل (المسألة الاولى) تخييره تعالى بين خصال الكفارة فى الحنث اقتضى ذلك التسوية فى الحكم وهو الوجوب فى المشترك بينها وهو مفهوم أحدها والتخيير فى الخصوصيات وهو العتق والكسوة والاطعام فالمتشرك متعلق الوجوب من غير تخيير والخصوصيات متعلق التخيير من غير ايجاب وعلى كل

مع ان الشيخ سيف الدين فى الاحكام له فى أصول الفقه يحكى عن أصحابنا صحة النهى مع التخيير كالامر وحكى عن المعتزلة منعه) * قلت ما حكاه سيف الدين صحيح وقول الاصحاب صحيح وقول المعتزلة باطل قال (والحق مع المعتزلة فى هذه المسألة الى آخر ما قاله فى ذلك) * قلت قد سبق ان الامر بعكس ما قال وان الصواب مع الاصحاب قال (الفرق للثامن والاربعون بين قاعدة التخيير الذى يقتضى التسوية بين الاشياء المخير فيها وبين قاعدة التخيير الذى لا يقتضى التسوية الى قوله وتخيير لا يقتضيه) * قلت الصحيح ما اعتقده جمهور الفقهاء وسطر فى كتب الفقه وأصوله دون ما اختاره هو وارتضاه قال (ونحو الفرق بين القاعدتين الى قوله بذكر أربع مسائل) * قلت ما قاله هنا مجرد دعوى قال (المسألة الاولى تخييره تعالى بين خصال الكفارة فى الحنث اقتضى ذلك التسوية فى الحكم وهو الوجوب فى المشترك بينها وهو مفهوم أحدها) قلت قد سبق ما فيه قال (والتخيير فى الخصوصيات وهو العتق والكسوة والاطعام) * قلت ذلك صحيح قال (فالمتشرك متعلق الوجوب من غير تخيير) * قلت لو كان المتشرك متعلق الوجوب لوجب الجمع بل متعلق الوجوب واحد غير معين قال (والخصوصيات متعلق التخيير من غير ايجاب وعلى كل

ثواب المندوب من حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه لان الكلام فى مقتضى الامر بواحد مبهم ومقتضاه الثواب على القدر المشترك وأما خصيصية المتعلق وما فيه من الزيادة فيثاب عليها من حيث دخولها فى الامر بفعل الخير ثواب المندوب كالمحلى والشريين وكما لا يلزم ايجاب كل فرد مما فيه المشترك اذا كان المقصود تحصيل شئ مما فيه المشترك بناء على القول بمراعاة الخصوصية نظر التأدى الواجب وهو المشترك بها أو تحصيل المشترك الذى هو أحدهما من حيث انه أحدها بناء على التحقيق كذلك لا يلزم تحريم كل فرد مما فيه المشترك كفى نحو لاتناول السمك أو اللبن أو البيض اذا كان المقصود ترك شئ مما فيه المشترك بناء على القول بمراعاة الخصوصية نظرا لتأدى ترك

المحرم وهو المشترك بها أو ترك المشترك الذى هو أحدهما من حيث انه أحدها فى ضمن أى معين منها بناء تقدير

على التحقيق فعلى المكافئ تركه فى أى معين منها وله فعله فى غيره اذا لم يمنع من فعل الغير لان المحرم واحد فتحريم واحد لا يعينه ليس من باب عموم السلب بل من باب سلب العموم فيتحقق فى واحد فليس النهى كالنفي ويقاس على التحريم الكراهة الا فى العقاب كفى المحلى والشريين وبالجملة فلا فرق بين كون الامر بواحد مبهم من أشياء معينة يوجب واحد منها لا يعينه عند الاصحاب ولا يوجبها عند المعتزلة بل انما يوجب الكل ويسقط بواحد أو واحد منها معيناً عند الله أو ما يختاره المكلف للفعل على الخلاف المتقدم وبين كون النهى بواحد مبهم من أشياء معينة يحرم واحد منها لا يعينه عند الاصحاب ولا يحرمه عند المعتزلة بل انما يحرم الكل ويسقط بترك واحد

أو واحد منها معينا عند الله أو ما يختاره المكاف للترك على الخلاف المتقدم نعم فرق بعض المعتزلة بينهما بان اللغة لم ترد بصيغة من النهي عن واحد منهم من أشياء معينة كما وردت بالامر بواحد منهم من أشياء معينة قال وقوله تعالى ولا تطع منهما أثمًا وكفورا نهى عن طاعتهم اجماعا أى وليس نهيا عن طاعة واحد منهم منهما حتى يقال انه صيغة من النهي عن واحد منهم من أشياء معينة وردت بها اللغة لكن رد المحلى هذا الجواب بما حاصله ان هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد منهم فهى طريق لذلك ولا ينافى ذلك صرفها عن ظاهرها بالاجماع فقد ثبت ورود اللغة بذلك الطريق غاية الامر انه منع من حملها (٩) على معناها الاصلى مانع فافهم

هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام وان أردت زيادة توضيحه فليك بشرح المحلى على جمع الجوامع وحواشيه والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثامن والاربعون بين قاعدة التخيير الذى يقتضى التسوية وبين قاعدة التخيير الذى لا يقتضى التسوية بين الاشياء المخير بينها على ما اختاره الاصل وارتضاه

من تحقق هاتين القاعدتين خلافا لما هو مسطور فى كتب الفقه وأصوله واعتقده جمهور الفقهاء من أن صاحب الشرع أو غيره اذا خير بين أشياء يكون حكم تلك الاشياء واحدا وان لا يقع التخيير الا بين واجب وواجب أو مندوب ومندوب أو مباح ومباح قال وتحرير الفرق بينهما ان التخيير متى وقع بين الاشياء المتباينة كفى تخييره تعالى بين خصال الكفارة فى الحث

تقدير فحكم كل خصلة من الخصال حكم الخصلة الاخرى لانها أمور متباينة * المسألة الثانية * قوله تعالى يا أيها المزمّل قم الليل الا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أوزد عليه ورتل القرآن ترتيلا قال بعض العلماء خيره الله تعالى بين الثلث والنصف والثلثين لان قوله تعالى أو انقص منه قليلا أى انقص من النصف والمراد الثلث أوزد عليه أى على النصف والمراد بالزيادة على النصف السدس فيكون المراد الثلثين كذا وقع فى تفسير هذه الآية وهذا تخيير وقع بين ثلاثة أشياء كخصال الكفارة ومع ذلك فالثلث واجب لا بد منه والنصف والثمان مندوبان يجوز تركهما وفعلهما أولى فقد وقع التخيير بين الواجب والمندوب بسبب ان التخيير وقع بين أقل وأكثر والاقل جزء فهذا مفارق للتخيير بين خصال الكفارة فتأمل فهو لا يكاد يخطر بالبال الا ان التخيير يقتضى التسوية مطلقا * المسألة الثالثة * قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة الآية خير الله تعالى المسافر بين ركعتين أو أربع والركعتان واجبتان جزما والزائد ليس بواجب لانه يجوز تركه وما يجوز تركه لا يكون واجبا وأما الركعتان

تقدير فحكم كل خصلة من الخصال حكم الخصلة الاخرى لانها أمور متباينة * قلت ما قاله من أن الخصوصيات متعلق التخيير وان حكم كل خصلة حكم الاخرى صحيح لا ما قاله من ان ذلك لتكونها أمور متباينة قال * المسألة الثانية * قوله تعالى يا أيها المزمّل الى قوله ومع ذلك فالثلث واجب لا بد منه والنصف والثمان مندوبان يجوز تركهما وفعلهما أولى * قلت ليس الثلث واجبا من حيث هو ثلث ولو كان ذلك لكان واجبا معينا وليس النصف والثمان مندوبين ولو كان ذلك لجاز تركهما مطلقا وليس كذلك بل لا يجوز تركهما الا عند قيام الثلث قال (فقد وقع التخيير بين الواجب والمندوب بسبب ان التخيير وقع بين أقل وأكثر) * قلت لم يقع التخيير بين الواجب والمندوب وليس كون التخيير وقع بين أقل وأكثر سببا فى ذلك قال (فهذا مفارق للتخيير بين خصال الكفارة) * قلت ليس مفارقا للتخيير بين خصال الكفارة بل هما سواء الا عند من اعتبره الغلط فتوهم ان الجزء المنفرد المنفصل هو الجزء المجتمع المتصل قال (فتأمل فهو لا يكاد يخطر بالبال الا ان التخيير يقتضى التسوية مطلقا) * قلت يحق أن لا يخطر غير ذلك بالبال فانه الامر الذى لا ريب فيه قال * المسألة الثالثة * قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة الآية خير الله تعالى المسافر بين ركعتين أو أربع والركعتان واجبتان جزما والزائد ليس بواجب لانه يجوز تركه وما يجوز تركه لا يكون واجبا وأما الركعتان

(٢ - الفرق - ثانيا)

اقتضى ذلك التسوية فى الحكم وهو الوجوب فى المشترك الذى هو مفهوم أحدها والتخيير فى الخصوصيات التى هى العتق والكسوة والاطعام لانها أمور متباينة فالمشترك متعلق الوجوب من غير تخيير والخصوصيات متعلق التخيير من غير اجاب ومتى وقع أى التخيير بين الجزء والكل كفى قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة الآية فان التخيير فيها وقع بين جزء وهما ركعتان وكل وهى أربع ركعات أو بين الاقل والاكثر كفى قوله تعالى يا أيها المزمّل قم الليل الا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أوزد عليه ورتل القرآن ترتيلا فان التخيير فيها وقع بين الاقل والاكثر قال بعض العلماء خيره الله تعالى بين

الثلث والنصف والثلاثين لأن قوته تعالى أو انقص منه قليلاً أي انقص من النصف والمراد الثلث أو زد عليه أي على النصف السدس فيكون المراد الثلثين وكلما التخيير الذي أجمعت الامة عليه لصاحب الدين على المعسر بين النظره والابراء فان الابراء لما كان يتضمن النظره وترك المطالبة صار التخيير ينهه بين النظره من باب التخيير بين الاقل والاكثر اقتضى ذلك عدم التسوية في الحكم الا ترى ان الله تعالى خير المسافر في الآية الاولى بين ركعتين وهما واجبتان جزمالانه لا يجوز تركهما اجاعا و بين الزائد عليهما وهو ليس بواجب لانه يجوز تركه وما يجوز (١٥) تركه لا يكون واجبا فوق التخيير بين الواجب وما ليس بواجب على خلاف المتعارف

المعهود من قاعدة ان التخيير يقتضى التسوية مطلقا لانه بين جزء وكل لا بين أشياء متباينة وان الله تعالى خيره صلى الله عليه وسلم في الآية الثانية بين الثلث وهو واجب لا بد منه وبين النصف والثلاثين

المعهود من قاعدة ان التخيير يقتضى التسوية مطلقا لانه بين جزء وكل لا بين أشياء متباينة وان الله تعالى خيره صلى الله عليه وسلم في الآية الثانية بين الثلث وهو واجب لا بد منه وبين النصف والثلاثين

فلا يجوز تركهما اجاعا فقد وقع التخيير بين الواجب وما ليس بواجب وهذا خلاف المتعارف المهور من القاعدة وسببه ان التخيير وقع بين جزء وكل لا بين أشياء متباينة (المسألة الرابعة) أجمعت الامة على ان صاحب الدين على المعسر مخير بين النظره والابراء وان الابراء أفضل في حقه وأحدهما واجب حتما وهو ترك المطالبة والابراء ليس بواجب والسبب في هذا ان الابراء يتضمن النظره وترك المطالبة فصار من باب الاقل والاكثر وهذه المسألة مستثناة من قاعدة ان احدهما قاعدة التخيير كما تقدم والثانية قاعدة ان الواجب أفضل من المنسوب فان المنسوب في هذه الصورة وهو الابراء

وهم مندوبان يجوز تركهما وفلها أولى فوق التخيير بين الواجب والمنسوب على خلاف القاعدة المذكورة لانه بين أقل وأكثر والاقل جزء وان اجاعا الامة وقع بتخيير صاحب الدين على المعسر بين النظره أى ترك المطالبة وهو واجب حتما وبين الابراء المتضمن للنظره وترك المطالبة وهو ليس بواجب الا انه أفضل في حقه على خلاف قاعدة ان احدهما قاعدة التخيير كما تقدم والثانية قاعدة ان الواجب أفضل من المنسوب لانه تخيير فيها هو من باب الاقل والاكثر كما علمت

وقال العلامة ابن الشاطب والصحيح ما اعتقده جمهور الفقهاء وسطر في كتب الفقه وأصوله دون ما اختاره القرافي وارتضاه ومأقوله من كون التخيير الواقع بين المتباينات يوجب التسوية بين الاقل والاكثر والجزء والكل لا يوجبها باطل أما ولا فلا نخصه وصيات الكفاية وان صح انها متعلق التخيير وان حكم كل خصلة منها حكم الاخرى لم يصح ما قبله من ان ذلك لكونها أمور متباينة ولما قبله من ان المشترك متعلق الوجوب والاولو يجب الجميع بل انما صح كون متعلق التخيير اخصوصيات وان حكم الخ لآن متعلق الوجوب واحد غير معين وهو مفهوم أحد الخصال كما علمت وأما ما نيا فلانه لا يصح ما قبله من وجوب الركعتين جز ما على افضل

المسافر لانه لا يجوز تركهما اجاعا كيف والمسافر يجوز له تركهما وابداهما بالاربع والذي اوجب غلظه توهمه ان الركعتين المنفردتين هما المجتمعتان مع الركعتين الاخرين من الاربع ولا ماقاله من أن الزائد يجوز تركه وما يجوز تركه لا يكون واجبا فان ما ليس بواجب يجوز تركه مطلقا والزائد لا يجوز تركه مطلقا بل عند فعل بدله فلم يقع التخخير بين واجب وغير واجب ولم يكن سببه وقوع التخخير بين جزء وكل فما ادعاه وتوهمه خلاف المتعارف من القاعدة وأما نالفلان الثلث ليس بواجب من حيث هو نكث والالكان واجبا معا ولا يجوز ترك النصف والثلاثين مطلقا حتى يكونا مندوبين بل عند قيام الثلث فلم يقع (١١) التخخير بين الواجب والمندوب ولا

سببه وقوع التخخير بين أقل وأكثر بل التخخير هنا مساو للتخخير بين خصال الكفارة لامفارق له الا عند من اعتراه الغلط فتوهم ان الجزء المنفرد المنفصل هو الجزء المجتمع المتكامل وأما رابع فلان الامة لم تجمع على التخخير بين النظرة للعسر وبراءة بل النظرة له متعين وجوبها بنص الكتاب العزيز قال تعالى وان كان ذو عسرة

أفضل من الواجب الذي هو الاظهار فتحرر حينئذ الفرق بين القاعدتين وان التخخير اذا وقع بين المتباينات اقتضى التسوية للمبين الأقل والأكثر والجزء والكل لا يقتضى التسوية بل يتحتم الأقل والجزء دون الزائد عليه

الفرق التاسع والاربعون بين قاعدة التخخير بين الاجناس المتباينة

وبين قاعدة التخخير بين أفراد الجنس الواحد

وتحرير الفرق بين هاتين القاعدتين يرجع الى تحرير اصطلاح العلماء لالمعنى يترتب عليه وذلك انهم يسمون خصال الكفارة واجبا مخيرا ولا يسمون تخيير المكلف بين رقاب الدنيا في اعتناق الرقبة في كفارة الظهار وغيرها واجبا مخيرا وكذلك التخخير بين شياه الدنيا في اخراج شاة من أربعين شاة لا يسمونه واجبا مخيرا وكذلك دينار من أربعين دينارا والسيرة بثوب من ذلك واجبا والوضوء بماء من مياه الدنيا وغير ذلك لا يسمون ذلك واجبا مخيرا بل يقصرون ذلك على خصال الكفارة ونحوها وضابط الفرق بين القاعدتين ما تقدم من أن التخخير متى وقع بين الاجناس المختلفة فهو الذي اصطلاحوا على انه واجب مخير ومتى وقع بين أفراد جنس واحد

أفضل من الواجب الذي هو الاظهار * قلت قد تقدم ان هذه المسألة ليست من قاعدة التخخير وماقاله من أن المندوب في هذه الصورة أفضل من الواجب لم يأت عليه بحجة ولعل الامر في ذلك على خلاف ما زعم وغايته وأغاية من محتج لقوله ذلك أن يقول النظرة اراحة للغيريم من مؤنة الدين ما بينه وبين الميسرة والابراء اراحة للغيريم من مؤنة الدين بالكيفية ولا شك ان اراحة الكيفية أعظم قدرا من اراحة غير الكيفية فتكون أعظم أجرا وما يحتج به المحتج من ذلك صحيح غيران في هذا المقام قاعدة وهو ان المعتبر في تفاضل الاعمال المتحددة تفاضل أحوال عاملها أولا ثم تفاضل الاعمال أنفسها ثانيا ثم تفاضل أحوال المنتفع بها ان كانت متعدية النفع ثالثا والدليل على صحة هذا الترتيب قوله صلى الله عليه وسلم سبق درهم مائة ألف درهم فلو كان المعتبر أولا لتفاضل أحوال المنتفع لسبقت مائة الف درهم لانها أعظم نفعا بالمشاهدة واذ اذنت ان المعتبر أولا حال العامل فلا ريب ان تحمل وظيفة الاظهار التي حمل عليها واضطر بايجابها عليه اليها أشق عليه من وظيفة الابراء الموكولة الى اختياره وهذا المعنى والله أعلم هو السبب الاعظم في أفضلية الفرائض على غيرها وعلى هذا لا ننخرم قاعدة أفضلية الواجبات على المندوبات وماقال من كون التخخير الواقع بين المتباينات يوجب التسوية وبين الأقل والأكثر الى آخره فدينين بطلانه قال (الفرق التاسع والاربعون

فنظرة الى ميسرة ولكنه لما كان لرب الدين ابراء غريمه منه واسقاطه موسرا كان أو معسرا عنه توهم انه مخير بين الامرين في حق المعسر وليس كذلك والا لاخص تسوية الابراء من الدين بالمعسر والملازم باطل فتكنا الملازم على انه ليس التخخير في هذه المسئلة لان باب الاخذ عند الميسرة أو التارك جلة ولا يقال في مثل هذا انه أقل أو أكثر الابنوع من المجاز فهذه

المسئلة ليست من قاعدة التخخير أصلا وما زعمه من أن المندوب فيها أفضل من الواجب وان أمكن توجيهه بان النظرة اراحة للغيريم من مؤنة الدين ما بينه وبين الميسرة والابراء اراحة للغيريم من مؤنة الدين بالكيفية ولا شك ان اراحة الكيفية أعظم قدرا من اراحة غير الكيفية فتكون أعظم أجرا الان القاعدة هنا ان المعتبر في تفاضل الاعمال المتحددة تفاضل أحوال عاملها أولا ثم تفاضل الاعمال أنفسها ثانيا ثم تفاضل أحوال المنتفع بها ان كانت متعدية النفع ثالثا ودليل صحة هذا الترتيب قوله صلى الله عليه وسلم سبق درهم مائة ألف درهم فلو كان المعتبر أولا لتفاضل أحوال المنتفع لسبقت مائة الف درهم لانها أعظم نفعا بالمشاهدة واذ اذنت ان المعتبر أولا حال

للعامل فلا ريب ان تحمل وظيفة الا نظار التي جل عليها باجها عليه اليها شق عليه من وظيفة الابرار الموكولة الى اختياره وهذا المعنى والله أعلم هو السبب الاعظم في افضلية القرائض على غيرها فلم تنخرم قاعدة افضلية الواجبات على المنذوبات اه قلت وعلى ما قاله ابن الشاط فاصواب ابدال هذا الفرق بالفرق بين قاعدة المباح بالجزء المطلوب الفعل بالكل وبين قاعدة المباح بالجزء المطلوب الترك بالكل بمعنى ان المداومة عليه منهي عنها قال العلامة أبو اسحاق في موافقانه * اعلم ان المباح باعتباره في نفسه لا بالامور الخارجة عنه هو المسمى بالمباح بالجزء وباعتباره (١٢) بالامور الخارجة عنه هو المسمى بالمطلوب بالكل والارل يطلق باطلاقين الاول من حيث

هو مخير فيه بين الفعل والترك والآخ من حيث يقال لا حرج فيه والثاني على أربعة أقسام أحدها ان يكون خادما لامر مطلوب الفعل والثاني ان يكون خادما لامر مطلوب الترك والثالث ان يكون خادما لخبر فيه والرابع ان لا يكون فيه شيء من ذلك فاما الاول فهو المباح بالجزء وباعتباره في نفسه المطلوب الفعل بالكل باعتبار ما هو خادم له وأما الثاني فهو المباح بالجزء المطلوب الترك بالكل بالاعتبارين المذكورين بمعنى ان المداومة عليه منهي عنها وأما الثالث والرابع فراجعان الى هذا القسم الثاني وذلك ان المباح ان كان خادما يعتبر بما يكون خادما له والخدمة ان كانت في طرق الترك كترك الدوام على التنزه في البساتين وسماع تفر يد الحمام والغناء المباح كان ترك الدوام فيه هو المطلوب من حيث هو

لا يكون هو المسمى بالواجب الخير فالعق والاطعام والكسوة أجناس مختلفة والغنم كلها جنس واحد وكذلك الدنانير وغيرها من النظائر فهذا هو ضابط الفرق بين البابين * الفرق الخمسون بين قاعدة التخيير بين شيئين وأحدهما يخشى من عقابه وبين قاعدة التخيير بين شيئين وأحدهما يخشى من عقابه لا من عقابه * هذا الموضوع أشكل على جماعة من الفضلاء وتخريجه وبسطه وتقرير الفرق بينهما بأن نقول أما القسم الاول فمتعذر الوقوع ولا يمكن أن يخبر الله تعالى بين شيئين وأحدهما يخشى من عقابه ويقول الله تعالى ان فعلت هذا بعينها عاقبتك فهذا لا يجتمع مع التخيير أبدا وأما ما يخشى من عاقبته فوقوع التخيير فيه ممكن واقع وقد وقع ذلك فنهما ما وقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء فجاءه جبريل عليه السلام بقدهما بين أحدهما لبن والآخر خر نغيره بين شرب أيهما شاء فاختر اللبن فقال له جبريل عليه السلام اخترت الفطرة ولو اخترت الحجر لغوت أمتك فقال جماعة من الفضلاء المغوى حرام والفطرة مطلوبة فكيف يخبر عليه السلام بين الحرام والمطلوب وجوده وبما يؤكد انه حرام ان السبب للضلال حرام وشرب هذا القدر سبب ضلال الامة كما قال جبريل عليه السلام فيكون حراما ومع ذلك فقد وقع التخيير بينه وبين اللبن وهذا مشكل جدا فكيف يخبر بين سبب الهداية وسبب الضلالة والجواب ان هذا من باب العاقبة لا من باب العقاب والممتنع هو الثاني دون الاول وبسطه ان العقاب يرجع الى منع من الكلام النفساني فهو محرم لا يجتمع مع الاباحة لانه ضدها والعاقبة ترجع الى أثر قدرة الله تعالى وقدره في الحوادث لا بخطابه وكلامه فلا مضادة بينهما وإنما يضاد الاذن من الكلام المنع من الكلام حتى يصير الفعل لا تفعل أما أثر القدرة والقدر فلا يضاد الاذن بدليل ان الامة مجمعة على ان الانسان يخبر بين سكنى هاتين الدارين مثلا أو تزيج احدي هاتين المرأتين أو شراء احدي هاتين الفرسين فاذا اختار أحدهما بمقتضى الاذن الشرعي الناشئ من الكلام النفساني أمكن أن يخبره الخبر عن الله تعالى انك لو اخترت ما ركت من الدارين والمرأتين والفرسين لكان ذلك سبب ضلالك وهلاك مالك وذريتك وغير ذلك من سوء العاقبة كما جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الشؤم في ثلاث المرأة والدار والفرس وقال بحمله على ظاهره جماعة من العلماء وكما جاء في الحديث الآخر انه لما قيل له عليه السلام عن دار يأسول الله سكنها والعدد وافر والمال كثير فذهب العدد والمال فقال عليه السلام دعوها ذميمة ولو لم تردهن الا حديث فانا نجوز أن يفعل الله تعالى ذلك والفرق الخمسون * قلت ما قاله في هذين الفرقين صحيح والله أعلم

في خادما لما يضاد الضروريات وهو الفراغ من الاشتغال بها وان كانت في طرف الفعل كالاستمتاع بالحلال من الطيبات كان الدوام فيه بحسب الامكان من غير سرف هو المطلوب من حيث هو خادم المطلوب وهو أصل الضروريات والخادم لاخير فيه على حكمه لانه خادم له فصار مطلوب الترك أيضا لانه صار خادما لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولادنيا فهو اذا خادم المطلوب الترك فصار مطلوب الترك بالكل * وأما الرابع فلما كان غير خادم لشيء ويمتد به كان عبثا أو كالمبت عند العقلاء فصار مطلوب الترك أيضا لأنه صار خادما لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولادنيا فهو اذا خادم المطلوب الترك فصار مطلوب الترك بالكل وتلخص ان كل مباح

ليس بمباح باطلاق وانما هو مباح بالجزء خاصة واما باكل فهو ما مطلوب الفعل أو مطلوب الترك مثلا هذا التوب الحسن مباح اللبس قد استوى في نظر الشرع فعمله وتركه فلا قصد له في أحد الأمرين وهذا معقول واقع بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك وهو من جهة ما هو وقاية لاجر والبرد وموارر لسوءه وجمال في النظر مطلوب الفعل وهذا النظر غير مخصوص بهذا التوب المعين ولا بهذا الوقت المعين فهو نظر بالكل لا بالجزء اه بتغيير وتوضيح لمراد والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿الفرق التاسع والاربعون بين قاعدة التخيير بين الاجناس المتباينة وبين قاعدة التخيير بين أفراد الجنس (١٣) الواحد﴾ وضابط الفرق بينهما

ان التخيير متى وقع بين الاجناس المختلفة كخصال الكفارة من العتق والاطعام والاكسوة فهو الذي اصطلحوا على انه يسمى واجبا مخيرا ومتى وقع بين أفراد جنس واحد كتخيير المكلف بين رقاب الدنيا في اعتاق الرقبة في كفارة الظهار وغيرها وبين شياه الدنيا في اخراج شاة من أر بعين شاة وبين دنائير الدنيا في اخراج دينار من أر بعين دينار او بين مياه الدنيا في الوضوء بماء منها وبين ثياب الدنيا في الاستتار بثوب من ذلك ونحو ذلك من النظائر فهو الذي اصطلحوا على انه لا يسمى واجبا مخيرا والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿الفرق الحسون بين قاعدة التخيير بين شيتين وأحدهما يخشى من عقابه وبين قاعدة التخيير بين شيتين وأحدهما يخشى من عاقبته لامن عقابه﴾

في بعض الاشياء التي نلابسها ويجعل عاقبتها رديتة ومع ذلك لا ينافي ذلك التخيير الثابت بمقتضى الشرع السالكين في جميع هذه الصور وكذلك التخيير الواقع بين القدحين ليلة الاسراء وهو محقق ولم يكن شيء من ذلك محرما على رسول الله صلى الله عليه وسلم بل مأذون باقدامه عليهما ولو أقدم على ذلك القدرح من الجرم لم يكن انما ولا عقاب فيه نعم فيه سوء العاقبة وقد تقدم انها ترجع الى أثر القدرة والقدر وما يخلق الله تعالى في الحوادث من الضر والنفع للأنوع النفسى المناقض للتخيير فظهر الفرق بين التخيير مع سوء العاقبة واتضح معنى الحديث الذي استشكله جماعة كثيرة من الفضلاء وانه ملووض اشكال لولا هذا الفرق والله أعلم ﴿الفرق الحادى والحسون بين قاعدة الاعم الذي لا يستلزم الاخص عينا وبين قاعدة الاعم الذي يستلزم الاخص عينا﴾

اشتهر بين النظار والفضلاء في العقليات والفقهيات ان الاعم لا يستلزم أحداً نوعه عينا وانما يستلزم الاعم مطلق الاخص لأخص معيناً وانما يستلزم مطلق الاخص لضرورة وقوعه في الوجود فان دخول الحقائق الكلية في الوجود مجردة محال فلا بد لها من شخص تدخل فيه ومعه فلذلك صار اللفظ الدال على وقوعها في الوجود يدل بطريق الالتزام على مطلق الاخص وهو أخص مالا أخص معيناً وهذا هو القول المطرد بين الفقهاء والنظار لا يكاد يختلف منهم في ذلك اثنان وليس الامر كذلك بل الامر في ذلك مختلف وهما قاعدتان مختلفتان وتحرير ضبطهما والفرق بينهما أن الحقيقة العامة تارة تقع في رتب مترتبة بالأقل والاكثر والجزء والكل وتارة تقع في رتب متباينة فمثال الاول مطلق الفعل الاعم من المرة الواحدة والمرتات فالمرتة رتبة دنيا والمرتات رتبة عليا

قال (الفرق الحادى والحسون بين قاعدة الاعم الذي لا يستلزم الاخص عينا وبين قاعدة الاعم الذي يستلزم الاخص عينا اشتهر بين النظار والفضلاء في العقليات والفقهيات ان الاعم لا يستلزم أحداً نوعه عينا وانما يستلزم الاعم مطلق الاخص لأخص معيناً الى قوله لا يكاد يختلف منهم في ذلك اثنان) * قلت ما اشتهر بين النظار هو القول الصحيح الذي لا يكاد يختلف فيه منهم اثنان ولا وجه هنا ليكاد قال (وليس الامر كذلك بل الامر في ذلك مختلف وهما قاعدتان مختلفتان) * قلت بل الامر كذلك وليس الامر في ذلك بمختلف وليس ههنا قاعدتان بوجه بل هي قاعدة واحدة فهذا الفرق باطل قال (وتحرير ضبطهما والفرق بينهما ان الحقيقة العامة تارة تقع في رتب مترتبة بالأقل والاكثر والجزء والكل وتارة تقع في رتب متباينة) * قلت ذلك مسلم قال (فمثال الاول مطلق الفعل الاعم من المرة الواحدة والمرتات فالمرتة رتبة دنيا والمرتات رتبة عليا)

حيث قالوا يتعذر وقوع الاول وانه لا يمكن ان يخبر الله تعالى بين شيتين وأحدهما يخشى من عقابه اذ لا يجتمع العقاب على فعل المكلف أحد الامور بعينه مع تخييره في فعل ما يختاره منها أبداً وقالوا يمكن وقوع الثاني بل قد وقع ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء فجاءه جبريل عليه السلام بقدرحين أحدهما لبن والأخر خمر فخيره بين شرب أيهما شاء فاختار اللبن فقال له جبريل عليه السلام اخترت المطرة ولو اخترت الخمر لغوت أمتك وقد استشكل هذا الحديث جماعة كثيرة من الفضلاء بان شرب هذا القدرح من الخمر سبب ضلال الامة كما قال جبريل عليه السلام والسبب للضلال حرام فيكون حراما فكيف يقع التخيير له عليه الصلاة والسلام بينه وهو حرام

وسبب الضلالة وبين اللبن الذي هو الفطرة المطلوبة للوجود وسبب الهداية وسر الفرق بين هاتين القاعدتين الذي يتضح به معنى الحديث المذكور ويندفع عنه الاشكال المذكور هو ان العاقبة لما كان يرجع الى المنع الناشئ عن الكلام النفساني كان تحريما لا يجتمع مع الاباحة التي هي عبارة عن الاذن الشرعي الناشئ عن الكلام النفساني لانه ضدها وان العاقبة لما كانت ترجع الى اثر قدرة الله تعالى وقدره في الحوادث لا بخطابه وكلامه لم تكن بينهما وبين الاذن الشرعي الناشئ عن الكلام مضادة بدليل ان الامة مجمعة على ان الانسان يتخير بين سكتي (١٤) هاتين الدارين أو تزويج احدي هاتين المرأتين أو شراء احدي هاتين الفرسين فاذا

اختر احداهما بمقتضى ن الشرعي الناشئ عن الكلام النفساني أمكن ان يتخير المخبر عن الله تعالى انك لو اخترت ما تركت من الدارين والمرأتين والفرسين لكان ذلك سبب ضلالك وهلاك مالك وذريتك وغير ذلك من سوء العاقبة كما جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الشؤم في ثلاث المرأة والدار والفرس وقال بحمله على ظاهره جماعة من العلماء وكما جاء في الحديث الآخر انه لما قيل له عليه السلام عن دار يارسول الله سكنها والعدد وافر والمال كثير فذهب العدد والمال فقال عليه السلام دعوها ذميمة بل ولولم تردهذه الاحاديث فانا نجوز ان يفهل الله تعالى ذلك في بعض الاشياء التي تلبسها ويجعل عاقبتها رديئة قال تعالى وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم وذلك لا ينفي

لانها فوق المرة ومع ذلك فلا بد في دخول الفعل في الوجود من المرة الواحدة عينا لانه ان وقع في المرات وقعت المرة وان وقع مرة واحدة وقعت المرة الواحدة فلمرة الواحدة لازمة لدخول ماهية الفعل بالضرورة والماهية العامة الكلية مستلزمة لهذا النوع الاخص عينا بالضرورة وكذلك اخراج مطلق المال يدل بالالتزام على اخراج الاقل عينا وكذلك كل أقل مع أكثر الماهية الكلية مشتركة بينهما فيلزم أحد نوعيهما عينا وهو الاقل بالضرورة كما تقدم فهذا ضابط هذه القاعدة وأما مثال قاعدة الاعم الذي لا يستلزم أحد أنواعه عينا فهذا هو المهبج العام والاكثر في الحقائق الذي لا يكاد يعتقد غيره كالحيوان فانه لا يستلزم الناطق ولا البهيم عينا من أنواعه مع انه لا يوجد الا في ناطق أو بهيم ولا يوجد في غيرها وسبب عدم التزامه لاحدهما عينا تباينهما فاذا قلنا في الدار حيوان لا يعلم أهو ناطق أو بهيم وكذلك حقيقة العددها نوعان الزوج والفرد وهي لا تستلزم أحدهما عينا فاذا قلنا مع زيد عدد من الدراهم لا يشعر هل هو زوج أو فرد لحصول التباين بين الزوج والفرد وكذلك اذا قلنا لون حقيقة كاية لاشاعر للفظها بسواد ولا بياض بخصوصه نعم لا بد من خصوص لكن لا يتعين بخلاف القسم الاول يتعين فيه أحد الأنواع وبهذا التحرير يظهر بطلان قول من يقول ان قول الموكل لو كيله مع دلالة له على شيء

لانها فوق المرة) * قلت وذلك مسلم قال (ومع ذلك فلا بد في دخول الفعل في الوجود من المرة الواحدة عينا الى قوله فهذا ضابط هذه القاعدة) * قلت ما بعد قائل هذا الكلام عن التحقيق والتحصيل وهل يستريب ذو عقل ان اذا دخل فعل ما في الوجود مرات انه لم يدخل فيه مرة واحدة وانه اذا دخل فيه مرة واحدة لم يدخل فيه مرات وكيف يصح في الافهام شيء اذا احتاج النهار الى دليل وما حمله على ما قاله الاتوهم ان المرة الواحدة من الفعل المنفردة هي بعينها المجتمعة مع أخرى أو آخر وليس الامر كما توهم وكيف المرة الواحدة مقيدة بقيد الانفراد والمرة المقرونة باخرى أو آخر مقيدة بقيد الاجتماع والقيدان واضح تافضهما وضوحا لارب فيه قال (وأما مثال قاعدة الاعم الذي لا يستلزم أحد أنواعه عينا فهذا هو المهبج العام والاكثر في الحقائق الذي لا يكاد يعتقد غيره كالحيوان فانه لا يستلزم الناطق ولا البهيم عينا من أنواعه مع انه لا يوجد الا في ناطق أو بهيم ولا يوجد في غيرها الى قوله بخلاف القسم الاول فيتعين فيه أحد الأنواع) * قلت قوله فهذا هو المهبج العام الاكثر ليس كما قال بل هو المهبج الذي لا مهبج سواه وقوله بخلاف القسم الاول قديبين انه ليس بخلافه قال (وبهذا التحرير يظهر بطلان قول من يقول ان قول الموكل لو كيله مع دلالة له على شيء

التخيير الثابت بمقتضى الشرع الكائن في جميع هذه الصور ولدا وقع تخييره صلى الله تعالى عليه وسلم بين القدحين ليلة الاسراء وهو محقق ولم يكن شيء منهما محرما على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل مأذون باقدامه عليهما ولو أقدم على ذلك القدح من الخمر لم يكن فيه اثم ولا عقاب نعم فيه سوء العاقبة وقد تقدم انها ترجع الى أثر القدرة والقدر وما يخلق الله تعالى في الحوادث من الضرر والنفع للاع النفسى المناقض للتخيير والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الحادى والخسوسن بين قاعدة الاعم الذي لا يستلزم الاخص عينا وبين قاعدة الاعم الذي يستلزم الاخص عينا

على ما زعمه الاصل من انهما قاعدتان مختلفتان لقاعدة واحدة هي ان الاعم لا يستلزم احد انواعه عينا وانما يستلزم الاعم مطلق الاخص ضرورة ان دخول الحقائق الكليات في الوجود مجردة محال فلا بد لها من مطلق شخص تدخل معه فيه وتكون ماهية مخلوطة وماهية بشرط لا شيء خلاف لما اشهر بين النظار والفضلاء في العقليات والفقهيات بناء على توهمه ان الاقل من الفعل كالمرة في حال الانفراد هو عين نفسه في حال اجتماعه مع غيره ككون المرة مع أخرى أو أخر حتى صحح ان يوصف بالكثير والاكثر وكذلك الجزء منفردا عين نفسه مع الكل فقال ان الاعم اذا وقع في رتب مترتبة بالاقل والاكثر والجزء (١٥) والكل استلزم نوعه الاقل والجزء

جزما ضرورة انه لا بد لدخوله في الوجود الاقل والجزء عينا لأنه ان وقع في الأكثر والكل فموقع الاقل والجزء عينا وان وقع في الاقل والجزء فموقع عينا أيضا وأما اذا وقع الاعم في رتب متباينة كالحيوان وقع في نوعين متباينين هما الناطق والبهيم

فانه لا يستلزم أحد نوعيه عينا وان كان لا يوجد الا في ناطق أو بهيم لتباين نوعيه فاذا قلنا في الدارحيوان لا يعلم أهو ناطق أو بهيم بخلاف ما اذا قال الموكل لو كيله بع فان لفظه هذا يشعر بالثنى البنفس الذي هو مطلق الثمن لانه أدنى الرتب فلا بد منه بالضرورة فكان اللفظ دالا عليه بطريق الالتزام وثنى المثل الزائد على ذلك انما دلت عليه العادة لاللفظ فظهر بطلان قول من يقول ان لفظ بع لا دلالة على شيء من انواعه لاثمن المثل ولا

من أنواع هذا اللفظ لاثمن المثل والفاحش ولا ناقص وانما تعين ثمن المثل من العادة لامن اللفظ فنقول أما قولهم ان ثمن المثل انما تعين من جهة العادة لامن جهة اللفظ فصحيح وأما قولهم ان اللفظ لا اشعار له بشيء من هذه الانواع فليس كذلك بل يشعر بالثنى البنفس الذي هو مطلق الثمن لانه أدنى الرتب فلا بد منه بالضرورة فكان اللفظ دالا عليه بطريق الالتزام والزائد على ذلك دلت عليه العادة فظهر الفرق بين القاعدتين ويحصل من هذا الفرق والفرق المتقدم في التخيير ان ذوات الرتب مستثناة من قاعدتين قاعدة التخيير فيختلف الحكم مع التخيير وقاعدة ان الاعم لا يستلزم الاخص عينا فان الاعم فيها يستلزم الاخص عينا فتأمل ذلك فهو من نوادر المباحث

من أنواع هذا اللفظ لاثمن المثل والفاحش ولا ناقص وانما تعين ثمن المثل من العادة لامن اللفظ فنقول أما قولهم ان ثمن المثل انما تعين من جهة العادة لامن جهة اللفظ فصحيح * قلت تسليمه ماسلم صحيح قال (وأما قولهم ان اللفظ لا اشعار له بشيء من هذه الانواع فليس كذلك بل يشعر بالثنى البنفس الذي هو مطلق الثمن لانه أدنى الرتب فلا بد منه بالضرورة فكان اللفظ دالا عليه بطريق الالتزام والزائد على ذلك دلت عليه العادة) * قلت لا يمكن أن يفوه أحد بأشد فسادا من هذا الكلام وكيف يدل اللفظ على ملايقه المتكلم به ولا جرت له عادة ولا عرف باستعماله فيه وهل يريد عاقل بيع مبيعه بالبنفس من غير ضرورة الى ذلك ثم كيف يكون البنفس هو مطلق الثمن وهو أحد أنواع مطلق الثمن وهل يمكن أن يكون النوع هو البنفس بعينه وهل يمكن اجتماع الاطلاق والتقييد في شيء واحد وهما تقيضان هذا كله خطأ فاحش لا ريب فيه وانما أوقعه في ذلك توهمه ان الاقل المنفصل جزء من الاكثر المتصل وهو باطل كما سبق القول فيه والتنبيه عليه قال (فظهر الفرق بين القاعدتين الى قوله فان الاعم فيها يستلزم الاخص عينا) * قلت لم يظهر فرق والاصح انهما قاعدتان بل قاعدة واحدة لا تنفرع ولا تنقسم من الوجه الذي ذكره بوجه وكذلك قاعدة التخيير التي أشار اليها قديمين انه لا فرق فيها بين المختلفين المتغير بينهما وان كان اختلافهما بالاقل والاكثر والجزء والكل قال (فتأمل ذلك فهو من نوادر المباحث) * قلت في اقتضائه من الخطأ الى أبعاد الغايات

الفاحش ولا ناقص وانما تعين ثمن المثل من العادة لامن اللفظ اه قال ابن الشاط وما اشتمر بين النظار هو القول الصحيح الذي لا يختلف فيه منهم اثنان وليس ههنا قاعدتان بل هي قاعدة واحدة لا تنفرع ولا تنقسم من الوجه الذي ذكره القراني بوجه وما ذكره من الفرق باطل انما أوقعه فيه توهمه ان الاقل المنفصل جزء من الاكثر المتصل وان المرة الواحدة من الفعل مقيدة بقيد الانفراد هي عين نفسها مقرونة بأخرى أو أخر ومقيدة بقيد الاجتماع وهو واضح البطلان وضوحا لا ريب فيه ضرورة ان الشيء مع غيره غيره في نفسه وان قيد الانفراد يناقض قيد الاجتماع بلا شبهة بل لا يمكن ان يفوه أحد بأشد فسادا عما بناه على هذا التوهم من قوله ان قول الموكل لو كيله

يدل التزاما على الثمن البخس الذي هو مطلق الثمن لانه أدنى الرتب فلا بد منه بالضرورة وثمن المثل الزائد على ذلك أمادت عليه العادة لا اللفظ اذ كيف يدل اللفظ على ما لا يقصد المتكلم به ولا جرت عادة ولا عرف باستعماله فيه وهل يريد عاقل بيع مبيعه بالبخس من غير ضرورة الى ذلك ثم كيف يكون البخس هو مطلق الثمن وهو أحد أنواع مطلق الثمن وهل يمكن ان يكون للنوع هو البخس بعينه وهل يمكن اجتماع الاطلاق والتقييد في شيء واحد هذا كله خطأ فاحش لا ريب فيه اه قلت وحيث ثبت بطلان هذا الفرق فالصواب ابداله بالفرق بين قاعدة العموم في (١٦) خصوص العين وقاعدة العموم في خصوص الحال قال الامام ابن العربي في كتابه

أحكام القرآن من غريب فنون الترجيح ترجيح العموم في خصوص العين على العموم في خصوص الحال وذلك ان بعض علمائنا قال ان دم الحبيص كسائر الدماء يعني عن قليله تمسكا بعموم قوله تعالى أو دما مسفوحا فانه يتناول الكثير دون القليل وهو عموم في خصوص حال الدم وقال البعض الآخر قليله وكثيره سوا في التحريم رواه أبو ثابت عن ابن القاسم وابن وهب وابن سيرين عن مالك تمسكا بقوله تعالى بل هو أذى فانه يعم القليل والكثير وهو عموم في خصوص عين الدم في ترجيح على الآخر لان حال العين أرجح من حال الحال قال وقد ينه في أصول الفقه وهو ما لم نسبق اليه ولم نراحم عليه انتهى بتصرف والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثاني والخمسون بين قاعدة خطاب غير المعين وقاعدة خطاب غير المعين

الفرق الثاني والخمسون بين قاعدة خطاب غير المعين وقاعدة الخطاب بغير المعين وتحرير الفرق بينهما ان الاول لم يقع في الشريعة والثاني واقع والسبب في ذلك والسبب في ان خطاب المجهول يؤدي الى ترك الامر ويقول كل واحد من المكلمين ماتعين على الامتثال فانه لم يقع الخطاب معي ولا نص على فلا أفعل فتبطل مصلحة الامر

قال (الفرق الثاني والخمسون بين قاعدة خطاب غير المعين وقاعدة الخطاب بغير المعين الى قوله فتبطل مصلحة الامر) * قلت ما قاله من أن خطاب غير المعين لم يقع في الشريعة ان أراد بالخطاب ما هو ظاهره من القصد للافهام فما قاله صحيح وان أراد بالخطاب التكليف والالزام فما قاله غير صحيح فانه لا مانع من أن يقول السيد لجماعة عبيده ليفعل أحدكم من غير تعيين الفاعل من قبلي ولا يفعله أحد غيره فن فعله أثبتته ومن شاركه فيه عاقبته وان لم يفعل أحد منكم ذلك الفعل عاقبتكم أجمعين فالخطاب في هذا المثال متوجه الى الجميع بأن يجتمعوا على تعيين أحدهم لذلك الفعل أو يعين منهم أو لجماعة غير معينة منهم وما قاله من أن السبب في ذلك والسبب فيه ان خطاب المجهول يؤدي الى ترك الامر ليس كما قال فانه يريد هنا على ما يقتضيه كلامه بعد بالخطاب التكليف ولا مانع منه من جهة العقل كما في المثال السابق ولا من جهة الشرع كما في قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وكما في قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وكما في قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقت لهم الصلاة الى آخرها وكل هذه الآيات وقع الخطاب فيها للجميع أو لمن يقوم مقام الجميع وهو النبي صلى الله عليه وسلم والتكليف لم يشمل الجميع ولا عاقبهم أماني الآيتين الاوليين فطلقا وأماني آية الصلاة فلم يشمل الجميع التكليف باقامتها في حالة واحدة بل توجه التكليف الى بعضهم بالدخول في الصلاة والى الباقيين في تلك الحال بالحراسة ثم توجه التكليف بالدخول في الصلاة الى الحارسين أولا وبالْحِرَاسَةِ الى المسلمين أولا وهذه الآية أوضح الآيات في ان التكليف في فرض الكفاية لا يشمل الجميع من جهة ان الحلة تقتضي انقسام الجميع الى قسمين كل قسم يقوم بواجب يتعذر قيام القسم الآخر به في تلك الحال لقيامها فيها بالواجب الآخر وقول من يقول يتوجه التكليف بفرض الكفاية الى الجميع ثم يسقط عن البعض بفعل البعض لا دليل البتة عليه ولا ضرورة من جهة العقل والنقل تدعوا اليه ولم يحمل القائلين بذلك القول عليه الا توهمهم ان الخطاب بمعنى الافهام يلزم منه الخطاب بمعنى الالتزام أو توهمهم ان

على مذهب الاصل المبني على قول علماء الاصول ان طلب الكفاية ولذلك متوجه على الجميع لكن اذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين من ان خطاب غير المعين لم يقع في الشريعة اذ لو وقع لادى الى ترك الامر ويقول كل واحد من المكلمين ماتعين على الامتثال فانه لم يقع الخطاب معي ولا نص على فلا أفعل فتبطل مصلحة الامر ولذلك جعل صاحب الشرع الوجوب في فرض الكفايات متطابقا بالكل ابتداء على سبيل الجمع لتنبهت داعية كل واحد للفعل ليخلص عن العقاب فاذا فعل البعض سقط عن الكل وان كان خطاب فرض الكفاية يقتضي من حيث اللغة خطاب غير المعين كقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى

الخير وبأمر من بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ونحو ذلك لما يقتضى مخاطبا غير معين وأما الخطاب بغير المعين فهو واقع في الشريعة كثير جدا كالأمر باخراج شاة غير معينة ودينار من أر بعين والسترة بثوب ونحو ذلك مما لم يعين الشرع فيه شيئا من أشخاص الأمور به لتمكن المكلف من ايقاع غير المعين في ضمن معين من ذلك الجنس وقيام الحجة عليه بسبب ذلك فلا تتعدر مصلحة الأمور به بسبب عدم تعيينه أى الأمور به بخلاف عدم تعيين الأمور الذى هو المكلف كما علمت قال ويؤخذ من القاعدة الاجماعية المتقدمة يعنى قاعدة أن خطاب غير (١٧) المعين لم يقع في الشريعة لما ذكر ان

الامر في قوله تعالى وليشهد عداها طائفة من المؤمنين متوجه على الجميع بالحضور عند حد الزناة حتى يفعل ذلك الحضور طائفة من المؤمنين فيسقط الامر عن السابقين وان اقتضى لفظ الآية ان الأمور بالحضور المذكور غير معين والقاعدة الثانية أعنى قاعدة ان الخطاب بغير المعين واقع وجائز وان اقتضت عدم توجه السؤال على قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم من جهة عدم تعيين الظن المحرم الا انه يتوجه عليه سؤالان من جهة أخرى أحدهما ان صاحب الشرع اذا حرم غير معين من جنس فاما ان يحرم الجميع ليجنب ذلك المحرم واما ان يدل بعد ذلك على نفسه فما الواقع ههنا من هذين وجوابه أن الواقع ههنا (اما الاول) بان يحرم الجميع كما حرم في الاخت من الرضاع تختلط بأجنبيات

ولذلك لما كان خطاب فرض الكفاية يقتضى من حيث اللغة خطاب غير المعين كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ونحو ذلك مما يقتضى مخاطبا غير معين جعل صاحب الشرع الوجوب في فروض الكفائيات متعلقا بالكل ابتداء على سبيل الجمع فاذا فعل البعض سقط عن الكل وسبب نطقه بالكل ابتداء لئلا يتعلق الخطاب بغير معين محمول فيؤدى ذلك الى تعذر الامتثال فاذا وجب على الكل ابتداء انبعثت داعية كل واحد للفعل ليخلص عن العقاب فهذا هو خطاب غير المعين فعرف انه غير واقع في الشريعة وأما الخطاب بغير المعين فهو واقع في الشريعة كثيرا جدا كالامر باخراج شاة غير معينة ودينار من أر بعين والسترة بثوب ولم يعين الشرع في هذه المواطن شيئا من أشخاص ذلك الأمور به لتمكن المكلف من ايقاع غير المعين في ضمن معين من ذلك الجنس وقيام الحجة عليه بسبب ذلك فلا تتعدر مصلحة الأمور به بسبب عدم تعيين الأمور به بخلاف عدم تعيين الأمور الذى هو المكلف فظهر الفرق بين خطاب غير المعين وبين الخطاب بغير الخطيئين بمعنى واحد وليس الامر كما توهموه قال (ولذلك لما كان خطاب فرض الكفاية يقتضى من حيث اللغة خطاب غير المعين كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية ونحو ذلك مما يقتضى مخاطبا غير معين جعل صاحب الشرع الوجوب في فروض الكفائيات متعلقا بالكل ابتداء على سبيل الجمع فاذا فعل البعض سقط عن الكل) * قلت لم يحمل صاحب الشرع الوجوب في فروض الكفائيات متعلقا بالكل بل البعض غير المعين ولادليل على ما ذهب اليه ولا ضرورة لتحمل عليه قال (وسبب نطقه بالكل ابتداء لئلا يتعلق الخطاب بغير معين محمول فيؤدى ذلك الى تعذر الامتثال) * قلت لا يتعلق الخطاب بمعنى الافهام بالا بالكل والالزام والتكليف للبعض ولا يتعدر الامتثال على هذا الوجه ولا يحتاج الى تعلق التكليف بالكل ثم سقوطه عن البعض بفعل البعض قال (فاذا وجب على الكل ابتداء انبعثت داعية كل واحد للفعل ليخلص من العقاب) قلت واذا وجب على البعض غير المعين مع مخاطبة الكل على وجه انهم متى اهملوا القيام بذلك الواجب كهم لزمهم العقاب ومتى قام به بعضهم المعين بتعيينهم اياه أو بانبعاثه الى ذلك وعلمهم بذلك ان كان محلا لامكان العلم أو ظنهم ذلك ان كان محلا يتعدر فيه العلم خصه الثواب انبعثت داعية كل واحد للفعل أو العلم أو الظن بان غيرى انبعث لذلك قال (وأما الخطاب بغير المعين فهو كثيرا جدا الى قوله

(٣ - الفروق - ثانی)

والمیئة تختلط بمذکبات فاذا دل الدلیل بعد ذلك على اباحة الظن عند أسبابه الشرعية كالظن المأذون فيه عند سماع البينات والمقومين والمقتنين والرواة للاحاديد والاقيسة الشرعية وظاهر العمومات اعتبارها تخصيصا لهذا العموم ولم تجتنبه بل لاسبابه وأبقينا ما لا دليل على اباحتها تحت نهى الآية * وأما الثاني فهما دل الدليل على تحريم ظن حرمناه كالظن الناشئ عن قول الفاسق والنساء في الدماء وغيرهما من المثبرات للظن التي حرم علينا اعتبار الظن الناشئ عنها وما لم يدل دليل على تحريمه أبقناه محلا بالبراءة قال ابن الشاط والاول عندى أظهر وأقوى والسؤال الثاني كيف صح النهي عن الظن وهو ضروري

لانه يهجم على النفس عند حضور أسبابه والضروري لا ينهى عنه وجوابه ان النهي هنا محمول على آثار الظن وسببه الذي هو التحدث عن الانسان. ظن فيه أو أذيته بطريق بل يكف عن ذلك حتى يوجد سبب شرعي يبيحه في الآية مجاز بالخلف أي اجتنبوا كثيرا من سبب الظن على قول من يجعل المحذوف مجازا مطلقا ومرسل علاقته المسيبية وذلك لأن القاعدة ان الخطاب في التكليف لا يتعلق الا بمقدور مكتسب لا بالضروري الا لازم الوقوع أو اللازم الامتناع فاذا ورد مظاهره تعلقه بغير مقدور صرف اما ثمرته كقوله تعالى ولا تأخذكم بهما رأفة في (١٨) دين الله فالرأفة أمر يهجم على القلب فقها عند حصول أسبابها فالنهي عنها نهي

عن ثمرتها التي هي نقص الحد فيصير معنى الآية لانتقص من مجاز التعبير بالسبب عن المسبب كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما واما لسببه كقوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم فالغفرة مضافة الى الله تعالى ليست مقصورة للعبد فالامر بالمسارعة اليها أمر بالمسارعة لسببها والمني اما سارعوا الى سبب مغفرة من باب الاضمار واما انه عبر بها عن سببها مجازا علاقته المسيبية وهو كثير في الكتاب والسنة ولسان العرب هذا مذهب الاصل والحق خلافه وان خطاب غير المعين بمعنى تكليفه والزامه وقع في الشريعة كما وقع بغير المعين بلا فرق قال ابن السائب اذ لا مانع منه وان كان الخطاب بمعنى للقصد للافهام لم يقع في الشريعة الا للجميع لامن جهة العقل بأن يقول السيد لجماعة عبده ليفعل أحدهم

المعين ولندكر من هذا الفرق مسألتين ﴿ المسألة الاولى ﴾ قوله تعالى وليشهد عداهما طائفة من المؤمنين يقتضى ان الأمور ههنا غير معين وهو خلاف ما تقدم والجواب عنه ان الامر متوجه على الجميع بالحضور عند حد الزناة حتى يفعل ذلك طائفة من المؤمنين فيسقط الامر على الباقيين وهما ليس مأخوذا من اللفظ بل من القاعدة الاجاعية التي تقدمت ﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن أم اشارة الى ظن غير معين بالتحريم والخطاب بغير المعين يجوز من حيث انه غير معين غير ان ههنا سؤالين من جهة أخرى ﴿ السؤال الأول ما ضابط هذا الظن فان صاحب الشرع اذا حرم شيئا ولم يعينه من جنس له حالتان تارة يدل بعد ذلك على نفسه وتارة يحرم الجميع ليحتمل ذلك المحرم فما الواقع ههنا من هذين القسمين ﴿ السؤال الثاني الظن يهجم على النفس عند حضور أسبابه والضروري لا ينهى عنه فكيف صح النهي عنه ههنا ﴿ والجواب عن الاول أن تقول لنا ههنا طريقان أحدهما أن تقول المحرم للجميع حتى يدل الدليل على اباحة البعض فيخرج من العموم كما اذا حرم الله تعالى أخته من الرضاة واختلطت باجنبيات فانه يحرم من كلهن وكذلك الميتة مع الذكيات اذا اختلطن فاذا دل الدليل بعد ذلك على اباحة الظن عند أسبابه الشرعية لابتناء ولم نحتجبه وكان ذلك تخصيصا لهذا العموم وذلك كالظن المأذون فيه عند سماع اللينات والقومين والمقتنين والرواة للاحاديد والاقية الشرعية وظاهر العمومات فان هذه المواطن كلها تحصل للظنون المأذون في العمل بها فاي شيء من الظنون دل الدليل عليه اعتبرناه وما لا دليل عليه أبقيناه تحت نهي الآية ﴿ الطريق الثاني في الجواب عن هذا السؤال أن نقول لا نقول بالعموم في تحريم جميع الظنون بل نقول هذا البعض المشار اليه بالتحريم من الظن بعينه في الادلة الشرعية فهمي دل الدليل على تحريم ظن حرمانه كالظن للنائبي عن قول الفاسق والنساء في الدماء وغيرها من

ولندكر من هذا الفرق مسألتين ﴿ قلت ما قاله من أن الخطاب بغير المعين كثير جدا صحيح وما قاله من أنه بخلاف عدم تعيين الأمور الذي هو المكلف ليس بصحيح كما سبق فلم يظهر الفرق بين الخطابين من الوجه الذي زعم قال ﴿ المسألة الاولى ﴾ الى آخرها ﴿ قلت ما قاله في هذه المسألة ليس بصحيح لما سبق بيانه قال ﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن أم اشارة الى ظن غير معين بالتحريم والخطاب بغير المعين يجوز من حيث انه غير معين ﴿ قلت هكذا وقع هذا اللفظ ولعله فيه تصحيف أو فيه تغيير قال (غير ان ههنا سؤالين من جهة أخرى الاول ما ضابط هذا الظن الى قوله

من غير تعيين الفاعل من قبل ولا يفعله أحد غير من فعله أثبتته ومن شاركه فيه عاقبته وان لم يفعل أحد منكم ذلك الفعل عاقبتكم أجمعين فالخطاب في هذا المثال متوجه الى الجميع بأن يجتمعوا على تعيين أحدهم لذلك الفعل أو يعين من شاء منهم نفسه وهكذا هو فرض الكفاية الخطاب للجميع والتكليف لواحد غير معين منهم أو لجماعة غير معينة منهم ولان جهة الشرع كما في قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وكافي قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وكافي قوله تعالى واذا كنت فيهم فأقت لهم الصلاة الى آخرها فكل هذه

الثبات

الآيات وقع الخطاب فيها للجميع أولن يقوم مقام الجميع وهو النبي صلى الله عليه وسلم والتكليف لم يشمل الجميع ولا علق بعين أماني الآيتين
الأولين فطلقا وأماني آية الصلاة فلم يشمل الجميع التكليف بأقامتها في حالة واحدة بل توجه التكليف الى بعضهم بالدخول في الصلاة والى
الباقيين في تلك الحال بالحرابة ثم توجه التكليف بالدخول في الصلاة الى الخارسين أولاد بالحرابة الى المصلين أولا وهذه الآية أوضح
الآيات في ان التكليف في فرض الكفاية لا يشمل الجميع من جهة ان الحالة تقتضي اقسام الجميع الى قسمين كل قسم يقوم بواجب يتغير
قيام القسم الآخره في تلك الحال لقيامه فيها بالواجب الآخر فلم يظهر الفرق (١٩) بين الخطاب لغير المئين والخطاب بغير المئين

من الوجه الذي زعم انتهى
﴿ وصل ﴾ وأما ما نبى
عليه الاصل مذهبه من قول
علماء الاصول ان طلب
الكفاية متوجه على الجميع
لكن اذا قام به بعضهم سقط
عن الباقيين فقال ابن الشاط
انه قول لا دليل البتة عليه
ولا ضرورة من جهة العقل
والثقل تدعوا اليه ولم يحمل
القائلين به عليه الاتوهمهم
ان الخطاب بمعنى الافهام
يلزم منه الخطاب بمعنى
الالزام أو توهمهم ان الخطابين
لمعنى واحد وليس الامر كما
توهموه اه وقال الشيخ
أبو اسحاق في موافقته وما
قاله علماء الاصول صحيح
من جهة كلى الطلب وأما
من جهة جزئية ففيه تفصيل
وينقسم أقساما وربما
تشعب شعابا طويلا ولكن
الضابط للجملة من ذلك ان
الطلب وارد على البعض
ولا على البعض كيف كان
ولكن على من فيه أهلية
القيام بذلك الفعل المطلوب

المثيرات للظن التي حرم علينا اعتبار الظن الناشئ عنها وما لم يدل فيه دليل على تحريمه فلنا هو
مباح عملا بالبراءة فهذا هو الجواب عن السؤال الاول * وأما الجواب عن السؤال الثاني فنقول
قاعدة وهي ان الخطاب في التكليف لا يتعلق الا بمقدور مكتسب دون الضرورى اللازم الوقوع
أو اللازم الامتناع فاذا ورد خطاب وكان متعلقه مقدورا حل عليه نحو أقيموا الصلاة أو غير
مقدور صرف الخطاب لثمرته أو لسببه ومثال ما يحتمل على ثمرته قوله تعالى ولا تأخذكم بهما رافة
في دين الله فالرافة أمر يهجم على القلب فهرا عند حصول أسبابها فيتعين الحمل على الثمرة
والآثار وهو تنقيص الحد فيصير معنى الآية لانقص الحد قال ابن عباس ويكون من مجاز التعبير
بالسبب عن المسبب ومثال ما هو غير مقدور ويحمل على سببه قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من
ربكم والمغفرة مضافة الى الله تعالى ليس مقدورة للعبد فيتعين الحمل على سبب المغفرة فيصير
معنى الكلام سارعوا الى سبب مغفرة من ربكم فيكون ذلك من باب الاضمار أو عبر بالمغفرة
عن سببها من مجاز التعبير بالسبب عن السبب عكس الاول وقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن
والطلاق الذي هو التحريم غير مقدور للعبد لانه كلام الله تعالى وصفته القديمة فيتعين حمله على
سببه الذي هو قول الزوج أنت طالق ويكون ذلك من باب التعبير بالسبب عن المسبب وقوله
تعالى ولا تموتن الا وأتم مسامون والموت لا ينهى عنه فيتعين حمله على سبب يقتضى حصول
الموت في حالة الاسلام وهو تقديم الاسلام قبل ذلك والتصميم عليه فيأني الموت حينئذ في حالة
الاسلام وهو كثير في الكتاب والسنة ولسان العرب وكذلك ههنا لما تعذر حل الامر على الظن
نفسه فتعين حمله على آثاره من باب التعبير بالسبب عن السبب وآثاره التحدث عن الانسان بما
ظن فيه أو أذيته بطريق من الطرق بل يكف عن ذلك حتى يوجد سبب شرعى يبيح ذلك

﴿ الفرق الثالث والخمسون بين قاعدة اجزاء ما ليس بواجب

عن الواجب وبين قاعدة تعين الواجب ﴾

أما اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب فهو خلاف الاصل فالو صلى الانسان ألف ركة ما جزأت
عن صلاة الصبح و دفع ألف دينار صدقة لانجزى عن دينار الزكاة وغير ذلك ووقع في المنه

فهذا هو الجواب عن السؤال الاول * قلت الطر يقان اللذان ذكرهما محتملان غير ان الاول
عندى أظهر وأقوى والله أعلم قال (وأما الجواب عن السؤال الثاني الى آخره) * قلت ما قاله في
ذلك صحيح ظاهر قال (الفرق الثالث والخمسون بين قاعدة اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب
وبين قاعدة تعين الواجب الى قوله

لاعلى الجميع عموما والدليل على ذلك أمور أحدها النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة فورد بالتخصيص على طائفة لا على الجميع وقوله ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير وبأمرونا بالمعروف
والآية وقوله تعالى واذا كنت فيهم فأقت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم الآية الى آخرها وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد
الطلب فيها ناص على البعض لا على الجميع والثاني ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى كالامامة الكبرى والصغرى فانها انما
تتبعين على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس وسائر الولايات بتلك المنزلة انما يطلب بها شرعا باتفاق من كان أهلا للقيام بها

والغنة أي النفع فيها كذلك الجهاد حيث يكون فرض كفاية إنما يعين القيام به على من فيه نجدة وشجاعة وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية إذ لا يصح أن يطلب جهام لا يبدى فيها ولا يعيد فانه من باب تكليف ما لا يطاق بالنسبة الى المكلف ومن باب العبث بالنسبة الى المصلحة المجتنبية أو المفسدة المستدعة وكلاهما باطل شرعا والثالث ما وقع من فتاوى العلماء وما وقع أيضا في الشريعة من هذا المعنى فمن ذلك ما روى عن محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد قال لأبي ذر يا أبا ذر إنى أراك ضعيفا وإنى أحب لك ما أحب لنفسى لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال (٢٠) يتيم وكلا الأمرين من فروض الكفاية ومع ذلك فقد نهى عنها فلو فرض

في سبع مسائل الأولى إذا توضأ مجددا ثم يقن أنه كان محدثا هل يجزئه أم لا قولان والمذهب عدم الاجزاء * الثانية إذا اغتسل لجمعه ناسيا لجنابته المذهب عدم الاجزاء وقيل تجزئ الثالثة إذا نسي لمعة من الغسلة الأولى في وضوئه وكان غسلها بنية الفرض هل تجزئه إذا غسل الثانية بنية السنة قولان في المذهب ومقتضاه عدم الاجزاء كالتجديد * الرابعة إذا سلم من اثنتين ساهيا ثم قام فصلى ركعتين بنية النافلة هل تجزئاه عن ركعتي الفرض أم لا قولان * الخامسة إذا ظن أنه سلم من فرضه فصلى بقية فرضه بنية النافلة هل يجزئه أم لا قولان * السادسة إذا سها عن سجدة من الركعة الأولى وقام الى الخامسة ساهيا هل تجزئه عن الركعة التي نسي منها السجدة أم لا قولان السابعة إذا نسي طواف الأفاضة وقد طاف طواف الوداع وراح الى بلده أجزاء طواف الوداع عن طواف الأفاضة فهذا هو الذي رأيت وقع من هذه القاعدة في المذهب وأما قاعدة تعين الواجب فليس على خلاف الاصل وتحريره أنه حينئذ يعتقد ان المرأة والعبد والمسافر ونحوهم لما لم تجب عليهم الجمعة فإذا حضروها أجزاء عنهم مع أنها غير واجبة فيكون من باب اجزاء ما ليس

فهذا الذي رأيت وقع من هذه القاعدة في المذهب * قلت اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب خلاف الاصل كما قال وذكر ما وقع في المذهب من ذلك وفيه قولان مسألة المجدد والغتسل للجمعة ناسيا للجنابة وناسي للامة من الغسلة الأولى وهذه الترتيب مسائل من الطهارة ويحتمل عندى أن لا يكون القائل بالاجزاء في هذه بنى قوله على هذا الاصل بل على ان كل واحد من الموقعين لهذه الطهارات إنما أراد بها احراز كمالها والكمال في رأيه يتضمن الاجزاء بخلاف رأى غيره من ان الكمال لا يتضمن الاجزاء فيكون الخلاف في الاجزاء وعدمه مبني على الخلاف في ذلك فلا تكون ثلاث مسائل من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب من هذا الوجه ويحتمل أن لا يكون القائل أيضا بالاجزاء بنى قوله على ذلك الاصل بل على ان الطهارة لا يشترط فيها تعين نية الفرض ولا نية النفل فلا يكون على هذا من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب وأما مسألة المسلم من اثنين والظان انه سلم فمن ذلك أعني من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب على أحد القولين وأما السادسة وهي مسألة الساهي عن سجدة من الأولى القائم الى الخامسة فيحتمل أيضا أن لا يكون من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب من جهة انه إنما قام في الخامسة لاداء بقية فرضه فيما يعتقد وأما السابعة وهي ناسي طواف الأفاضة فمن ذلك لكنه لم يذكر فيها قولين وهي محل لاحتمال الخلاف والله أعلم قال (وأما قاعدة تعين الواجب فليس على خلاف الاصل الى قوله

اهمال للناس لهم ايصح أن يقال بدخول أبي ذر في حرج الاهل ولا من كان مثله وفي الحديث لا تسأل الامارة وهذا النهي يقتضى انها غير عامة الوجوب ونهى أبو بكر رضى الله تعالى عنه بعض الناس عن الامارة فلما مات رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وليها أبو بكر فخافه الرجل فقال نهيتني عن الامارة ثم وليت فقال له وأنا الآن أنهاك عنها واعتذر له عن ولايته هو بلنه لم يجد من ذلك بدا وروى ان تميا الدارى استأذن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنهما في أن يقص فنعه من ذلك وهذا النوع من القصاص الذي طلبه تيم رضى الله تعالى عنه من مطلق باب الكفاية وروى نحوه عن علي بن أبي طالب رضى الله تعالى عنه وعلى هذا الميسج جرى العلماء في تقرير كثير من فروض

بواجب

الكفاية فقد جاء عن مالك انه سئل عن طلب العلم أ فرض هو فقال ما على كل الناس فلا يعنى به الزائد

على الفرض العيني وقال أيضا أمان كان فيه موضع للإمامة فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب والاختفى العناية بالعلم على قدر النية فيه فأن تراه قسم فجعل من فيه قبولية للإمامة مما يتعين عليه ومن لاجعله مندوب باليه وفي ذلك بيان انه ليس على كل الناس وقال سحنون من كان أهلا للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه ان يطلبها بالقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به أولا يعرف المنكر كيف ينهى عنه وبالجملة فالامر في هذا المعنى

واضح و باقى البحث فى المسئلة موكول الى علم الاصول و بيان بعض نفاص. بل هذه الجملة ليظهر وجهها و تبين صحتها بحول الله هو ان الله عز و جل خلق الخلق غير العالين بوجوه مصالحهم لافى الدنيا و لافى الآخرة الأترى الى قوله تعالى والله أخرجه من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدرج و التربية تارة بالأهلام كالمهم الطفل التمام التمدى و معه و تارة بالتعليم فطلب الناس بالتعلم و التعليم لجميع ما يستجلب به المصالح و كافة ما ندرأ به المفاسد انهاض لما جبل فيهم من تلك القرائن القظرية و المطالب الالهامية لان ذلك كالاصل للقيام بتفاصيل المصالح كان ذلك من قبيل الافعال أو الاقوال (٢١) أو العلوم و الاعتقادات أو الآداب

الشرعية أو العادية و فى أثناء العناية بذلك يقوى فى كل واحد من الخلق ما فطر عليه و ما ألهم اليه من تفاصيل الاحوال و الاعمال فيظهر فيه و عليه و يبرز فيه على أقرانه بمن لم يهبأ تلك التهيئة فلا يأتى زمان التعقل الا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه فى أوليته فترى واحدا قد تهاى طلب العلم و آخر اطلب الرياضة و آخر لا تصنع ببعض المهن المحتاج اليها و آخر للصراع و اللطاح الى سائر الامور هذا وان كان كل واحد قد فرز فيه التصرف الكلى فلا بد فى غالب العادة من غلبة البعض عليه فيرد التكليف عليه معلوما و مؤدبا فى حالته التى هو عليها فعند ذلك ينهض الطلب على كل مكلف فى نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه و يتعين على الناظرين فيهم الالتفات الى تلك الجهات فيراعونهم بحسبها

بواجب عن الواجب و ليس كذلك بل الواجب عليهم احدى الصلاتين اما الظاهر و اما الجمعة فالواجب هو القدر المشترك بين الصلاتين و هو مفهوم احدهما كالواجب فى خصال الكفارة احدى الخصال فاذا أحرم العبد بالجمعة فقد أحرم باحدى الصلاتين و عين ذلك المشترك فى أحد معنييه كما يعين المكفر احدى الخصال بالعتق فهو معين للواجب لافاعل لغير الواجب من كل وجه فاجزأه عن الواجب بل غير الواجب ههنا هو خصوص الجمعة لا مطلق احدى الصلاتين فالجمعة مشتملة على أمرين خصوص غير واجب و هو كونها جمعة و عموم واجب و هو كونها احدى الصلاتين فاجزأت عن الواجب من جهة عمومها الواجب لان جهة خصوصها الذى ليس بواجب كما ان المكفر عن العيان بالعتق فى عتقه أمران خصوص و هو كونه عتقا و عموم و هو كونه احدى الخصال الثلاث فيجزى العتق عنه من جهة عمومه الواجب لان جهة خصوصه الذى ليس بواجب وهذا ليس على خلاف الاصل بخلاف القاعدة الاولى فى الامتناع و يتمهد الفرق باربع مسائل أخر ﴿ المسئلة الاولى ﴾ قالوا العبد لا يؤثم فى الجمعة لان المذهب ان المفترض لا يؤثم بالمتنفل فقيل اذا حضرها صار من أهلها و وجبت عليه بالشروع فصار مفترضا فما اتم الحر الا بمفترض فان قيل انما تجب بالشروع فيكون الشروع غير واجب فيقع الاتهام به فيه و هو

و يتمهد الفرق باربع مسائل ﴿ قلت ما قاله فى ذلك صحيح الا قوله فالواجب هو القدر المشترك بين الصلاتين و هو مفهوم احدهما فانه ليس القدر المشترك هو مفهوم احدهما بل مفهوم احدهما واحدة غير معينة من الصلاتين قال ﴿ المسئلة الاولى ﴾ قالوا لا يؤثم فى الجمعة لان المذهب ان المفترض لا يؤثم بالمتنفل الى آخر المسئلة ﴿ قلت ما قاله فيها غير صحيح فانه جعلها من الواجب الخير و موقع نوعى الواجب الخير أو أنواعه لا يوقع الا واجبا فالعبد اذا اختار ايقاع الجمعة لا تقع الا واجبة فالحر اذا اقتدى به لم يكن مفترضا اتم يتمنفل فينبغى أن يصح اقتداؤه به و مقاله من أن الخصوصات غير واجبة مسلم لكن من حيث هى خصوصات معينة لان من حيث هى داخلية تحت العموم فان العموم على ما التزمه هو واجب و هل يمكن ايقاع العام من حيث هو عام هذا لاسبيل اليه و انما يقع من حيث الخصوص الشخصى خاصة لا يمكن غير ذلك بوجه فالعام على هذا لا يقع الا فى الخاص وهذا كله مجازاة على تسليم ان الوجوب فى الواجب الخير يتعلق بالمعنى العام من حيث هو عام و ذلك عند التحقيق غير صحيح و انما هو أعنى الوجوب متعلق فى الواجب الخير بواحد غير معين مما فيه المعنى العام الذى يقال له المشترك و على هذا لم يتعلق الوجوب فى الواجب الخير الا بخصوص لكنه خصوص غير معين من قبل الأمر و تعيينه موكول الى خيرة المأمور هذا

و يراعونها الى ان تخرج فى أيديهم على الصراط المستقيم و يعينونهم على القيام بهما و يحرضونهم على الدوام فيها حتى يبرز كل واحد منهم فيما غلب عليه و مال اليه من تلك الخطا ثم يحلى بينهم و بين أهلها فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها اذا صارت لهم كالاوصاف القظرية و المدركات الضرورية فعند ذلك يحصل الانتفاع و تظهر نتيجة تلك التربية فاذا فرض مثلا واحدا من الصبيان ظهر عليه حسن ادراك و جودة فهم و وفور حفظ لما يسمع و ان كان مشاركا فى غير ذلك من الاوصاف ميل به نحو ذلك القصد و هذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم فطلب بالتعلم و أدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم و لا بد ان يمال منها

الى بعض فيؤخذ به ويعان عليه ولكن على الترتيب الذي نص عليه ربانيو العلماء فاذا دخل في ذلك البعض قال به طبعه اليه على الخصوص واحبه أ كثر من غيره ترك وما أحب وخص بأهله فوجب عليهم انهاضه فيه حتى يأخذ منه ما قدر له من غير اهماله ولا ترك لمراعاته ثم ان وقف هنالك فحسن وان طلب الاخذ في غيره أو طلب به فقل معه فيه ما قبل فيما قبله هكذا الى أن ينتهي كالمبدأ بعلم العربية مثلاً فانه الأحق بالتقديم فانه يصرف الى معلئها فصار من رعيتههم وصار واهم رعاؤه فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به و بهم فاذا انتهض عزمه بعد الى (٢٢) ان صار يحذق القرآن صار من رعية مفسريه وصار واهم رعاؤه كذلك ومثله

ان طلب الحديث أو التفقه في الدين الى سائر ما يتعلق بالشريعة من العلوم وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف الاقدام والشجاعة وتدير الامور فيمال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة ثم يصار به الى ما هو الاولى فالاولى من صنایع التدبير كالعرافة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الامامة أو غير ذلك مما يليق به وما ظهر له فيه نجابة ونهوض وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم لانه سيراً ولا في طريق مشترك حيث وقف السائر وهجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج اليها في الجلالة وان كان به قوة زاد في السير الى ان يصل الى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية وهي التي يندرج من يصل اليها كالاتجاه في الشريعة والامارة فبذلك تستقيم احوال الدنيا وأعمال الآخرة

غير واجب قيل فان كان الشروع غير واجب فقد أجزأه تكبيرة الاحرام وهي غير واجبة عليه خصوص الجمعة غير واجب وغير الواجب لا يجزى عن الواجب فكيف أجزأته تكبيرة احرامه فقيل تكبيرة الاحرام أيضا فيها خصوص وهو كونها بالجمعة وعموم وهو كونها تكبيرة الاحرام فالواجب على العبد تكبيرة الاحرام اما بالجمعة واما بالظهر فاذا أحرم بالجمعة فقد عين الواجب عليه في احرام خاص وكذلك تقول اذا أحرم بالظهر للرابعة أيضا خصوص احرامه غير واجب بل يعين الواجب وانما عقلت ذلك في تكبيرة الاحرام فاعقله في بقية أركان الصلاة في الركوع خصوص غير واجب وعموم واجب وهو مطلق الركوع وفي السجود خصوص غير واجب وهو كونه في جمعا وفي ظهر وعموم واجب وهو مطلق السجود وكذلك بقية الأركان فيكون الحر اذا اقتدى به في الخصوصيات وهي عليه واجبة وعلى العبد غير واجبة تكون من باب اقتداء المفترض بالمتنفل فيمتنع ذلك على المذهب واعلم ان مقتضى هذا البحث أن لا يقتدى الحر بالعبد في ظهر يوم الجمعة اذا صلاها أربعا أيضا فانه غير مفترض بالخصوصيات بخلاف الاقتداء به في ظهر غير يوم الجمعة فانه مفترض بالخصوصيات والعمومات فاستوى الحر معه في ذلك فصح الاقتداء مع اني لم أذكر اني رأيت هذا الفرع منقولا غير انه مقتضى المذهب ويلحق بالعبد في هذه المباحث المسافر والمرأة ونحوهما حرفا وحرف ولا حاجة الى تعديد المسائل بذكره ﴿ المسألة الثانية ﴾ المسافر في رمضان يجب عليه أحد الشهرين اما شهر الاداء أو شهر القضاء فاذا اختار صوم رمضان فهو فاعل لخصوص غير واجب وهو كونه رمضان وعموم واجب وهو كونه أحد الشهرين فاجزأ عنه من جهة انه أحد الشهرين لان من جهة كونه رمضان وكذلك اذا اختار شهر القضاء لخصوصه ليس واجبا عليه غير انه يتعين عليه خصوص القضاء لتعذر غيره لا لانه واجب بخصومه كما يتعين

هو الصحيح لاسواه قال ﴿ المسألة الثانية ﴾ المسافر في رمضان يجب عليه أحد الشهرين اما شهر الاداء أو شهر القضاء * قلت ذلك صحيح قال (فاذا اختار صوم رمضان فهو فاعل لخصوص غير واجب وهو كونه رمضان وعموم واجب وهو كونه أحد الشهرين فاجزأ عنه من جهة انه أحد الشهرين لان من جهة كونه رمضان * قلت ما قاله هنا ليس بصحيح بل اذا اختار صيام رمضان فهو فاعل لخصوص واجب وكيف لا يكون واجبا وهو قد عينه لا يقع الواجب كما فوض اليه تعيينه وقوله فاجزأ عنه من جهة انه أحد الشهرين صحيح وقوله لان من جهة كونه رمضان غير صحيح وهل رمضان الأ أحد الشهرين وهل أحد الشهرين الامضان قال (وكذلك اذا اختار شهر القضاء الى قوله

آخر فليس الترتيب في طلب الكفاية على ترتيب واحد ولا هو على الكافة باطلاق ولا على البعض باطلاق ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ولا بالعكس بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل و يوزع في أهل الاسلام بمثل هذا التوزيع والالتمس بضبط القول فيه بوجه من الوحوه من التجوز لان القيام بذلك الفرض قيام بصلحة عامة فهم مطلوبون بسدها على الجملة فبعضهم هو قادر عليها مباشرة وذلك من كان أهلا لها والباقيون وان لم يقدر واعليها قادر ون على اقامة القادرين فمن كان قادرا على الولاية فهو مطلوب باقامتها ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو اقامة ذلك القادر واجباره على القيام

بها فالقادر اذا مطلوب باقامة الفرض وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر اذ لا يتوصل الى قيام القادر الا بالاقامة من باب ما لا يتم الواجب الا به وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للاخالفه وجه ظاهر اه كلام ابن اسحاق بتغيير ما والله اعلم
 الفرق الثالث والحسبون بين قاعدة اجزاء وليس بواجب عن الواجب وبين قاعدة تعيين الواجب المنجز والفرق بينهما من جهتين الجهة الاولى ان الواجب في القاعدة الاولى خصوص معين من قبل الامر لا موكول تعيينه الى خيرة المأمور والواجب في القاعدة الثانية خصوص غير معين من قبل الامر وانما تعيينه موكول الى خيرة المأمور (٢٣) والجهة الثانية ان القاعدة الاولى لما

تعين فيها الواجب من قبل الامر كان الاصل عدم اجزاء غيره عنه وانما جرى اجزاء غير الواجب عنه على خلاف الاصل في احدي عشرة مسألة في المذهب اشارها الشيخ أبو العباس أحمد بن عبد الله الزواوي كافي كبير ميارة على نظم ابن عاشر بقوله مسائل يجزى ثقلها عن فريضة شذوذ افلا تتبع سوى قول شهرة محمد طهر ساهيا وهو محدث

آخر وقت الصلاة لتعذر ما قبله وتعذر غيره لا لانه واجب بحكم الاصلة ففرق بين قضاء رمضان على المفطر الذي يتعين في حقه الاداء وبين القضاء في حق المسافر ان القضاء على المفطر واجب بخصوصه وعمومه بسبب واحد وهو الفطر في رمضان وعلى المسافر بسببين أحدهما رؤية الهلال فانها أوجبت العموم الذي في القضاء وهو كونه أحد الشهرين * وثانيهما خروج شهر الاداء ولم يصم فيه فانه يوجب خصوص القضاء فتأمل الفرق ﴿ المسألة الثالثة ﴾ المريض اذا كان يقدر على الصوم لكن مع مشقة عظيمة لا يخشى معها على نفسه ولا عضوا من أعضائه فهذا يسقط عنه الخطاب بخصوص رمضان لاجل المشقة ويبقى مخاطبا بأحد الشهرين اما شهر الاداء أو شهر القضاء ويتعين القضاء في حقه بالسببين المتقدمين كما تقدم في مسألة العبد حرقا بحرف فان كان يخشى على نفسه أو عضوا من أعضائه أو منفعة من منافعه فهذا يحرم عليه الصوم ولا نقول انه يجب عليه أحد الشهرين بل يتعين الاداء للتحريم والقضاء للوجوب ان بقي مستجمع الشروط سالم الموانع في زمان القضاء فان أقدم وصام وفعل المحرم لا يمكن أن يقال انه غير الواجب بعد عمومه كما تقدم فهل يجزى عنه قال الغزالي في المستصفى يحتمل عدم الاجزاء لان المحرم لا يجزى عن الواجب ويحتمل الاجزاء كالصلاة في الدار المغصوبة فانه متقرب الى الله تعالى بترك شهوتي فمه وفرجهما على نفسه كما ان المصلي في الدار المغصوبة متقرب الى الله بركوعه وسجوده وتعظيمه واجلاله ورجان على صاحب الدار وهو تخريج حسن

ولمعة عضو طهرت بفضيلة وآت بغسل ساهيا عن جنابة نوى جمعة واحكم لتارك سجدة من الفرض يأتي بالسجود لسهوه ومبطلها يأتي بخامس ركعة ومن لم يسلم ظن فيها سلامه وآت بنفل قبل ختم فريضة

لانه واجب بحكم الاصلة * قلت ما قاله هنا صحيح قال (فرق بين قضاء رمضان على المفطر الذي يتعين في حقه الاداء وبين القضاء في حق المسافر الى آخر المسألة) * قلت اما قوله ان القضاء على المفطر واجب بخصوصه وعمومه بسبب واحد فصحيح واما قوله وعلى المسافر بسببين أحدهما رؤية الهلال فانها أوجبت العموم الذي في القضاء وهو كونه أحد الشهرين فلم توجب الرؤية للعموم فان العموم من حيث هو عموم لا يتعلق به الوجوب وليس للعموم هو كونه أحد الشهرين بل أحد الشهرين خصوص غير معين قال ﴿ المسألة الثالثة ﴾ المريض اذا كان يقدر على الصوم لكن مع مشقة عظيمة لا يخشى معها على نفسه ولا عضوا من أعضائه فهذا يسقط عنه الخطاب بخصوص رمضان لاجل المشقة ويبقى مخاطبا بأحد الشهرين الى قوله ان بقي مستجمع الشروط سالم الموانع في زمن القضاء * قلت ما قاله من أن الواجب عليه أحد الشهرين وانه يتعين القضاء عند تعذر الاداء صحيح قال (فان أقدم وصام وفعل المحرم لا يمكن أن يقال انه غير الواجب الى قوله وهو تخريج حسن) * قلت ما قاله ظاهر

ومن لم يسلم أو يظن سلامه * لثلاثة قد قام فافهم بصورة ويجزى في المشهور من طاف عندهم * طواف وداع ذاهلا عن افاضة وذومعة قد ساق هدى تطوع * فيجزى قد قالوا الواجب متعة وقد قاله ابن الماجشون اذ ارى * جارا لسهولا يعيد لجرة وبيانها انها على ثلاثة أقسام ﴿ القسم الاول ﴾ محتوم على ثلاث مسائل من الطهارة وقعت في المذهب على قولين بالاجزاء وعنده مشهورهما الثاني وذكرها الاصل بقوله * الاولى اذا نوى سجدة ثم يقن انه كان محدثا لم يجزئه أم لا قولان والمذهب عدم الاجزاء * الثانية اذا اغتسل لجمعة ناسيا لجنابته المذهب عدم الاجزاء وقيل يجزى * الثالثة اذا نسى لمعة من التمسلة الاولى في وضوءه وكان

غسلها بنية السنة قولان في المذهب ومقتضاه عدم الاجزاء كالتجديد اه قال ابن الشاط ويحتمل عندي ان لا يكون القائل بالاجزاء في هذه نبي قوله على هذا الاصل أى اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب بل على ان كل واحد من الموقعين له هذه الطهارات انما أراد بها احراز كمالها والكمال في رايه يتضمن الاجزاء بخلاف راي غيره من أن الكمال لا يتضمن الاجزاء فيكون الخلاف في الاجزاء وعدمه مبنيا على الخلاف في ذلك فلا تكون هذه الثلاث المسائل من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب من هذا الوجه ويحتمل ان لا يكون القائل أيضا بالاجزاء نبي قوله على (٢٤) ذلك الاصل بل على ان الطهارة لا يشترط فيها تعيين نية الفرض ولا نية النفل فلا

يكون على هذا من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب اه **والقسم الثاني** محتو على خمس مسائل من الصلاة وقعت في المذهب أيضا على قولين بالاجزاء وعلمه مشهورهما الثاني ذكر الاصل منها ثلاثة **الأولى** اذا سلم من اثنتين ساهيا ثم قام فصلى ركعتين بنية للنافلة هل تجزئه عن ركعتي الفرض أم لا قولان **الثانية** اذا ظن انه سلم من فرضه فصلى بقية فرضه بنية للنافلة هل يجزئه أم لا قولان **الثالثة** اذا سها عن سجدة من الركعة الاولى وقام الى خامسة ساهيا هل تجزئه عن الركعة التي نسي منها السجدة أم لا قولان قال ابن الشاط ومسألة المسلم من اثنتين والظان انه سلم من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب على أحد القولين وأم مسألة للساهي عن سجدة من الاولى

المسألة الرابعة الصبي اذا صلى بعد الزوال ثم بلغ في القامة قال مالك يجب عليه أن يصلي مرة أخرى لان سبب الوجوب وجد في حقه وهو ما قرنه من اجزاء القامة في زمن بلوغه وما ليس بواجب وهو ما وقع ولا يجزئ عن الواجب الذي توجه عليه ثانيا وقال الشافعي لا تجب عليه الصلاة لأن الزوال مثلا انما جعله الله تعالى سببا لوجوب صلاة واحدة وقد فعلها فلوا وجبنا عليه صلاة أخرى لكان الزوال سببا لوجوب صلاتين وهو خلاف الاجماع وجوابه ان القامة كلها أسباب لجميع أجزائها ظرف للوجوب وسبب للوجوب كما تقدم للبحث في هذا الفرق فالجزء الاول من القامة في حق الصبي سبب للفعل والجزء الذي قرنه بعد البلوغ سبب للوجوب في صلاة أخرى ونحن نمنع ان الزوال لا يكون سببا لصلاتين لانه اما أن يدعيه في كل صورة فيكون ذلك مصادرة على صورة النزاع وان ادعاه فيما عدا صورة النزاع فلا يمكنه الحاق صورة النزاع بصورة الاجماع الا بالقياس فاذا قاس فرقنا بان صورة النزاع وجد فيها حالتان تقتضيان الوجوب والندب وهما الصبي والبلوغ بخلاف صورة الاجماع ليس فيها الاحالة واحدة فكانت الصلاة واحدة لا اتحاد للشرط امامك تعدد للشرط واختلافه جاز اختلاف المشروط والصبي شرط في توجه الندب والبلوغ شرط في توجه الوجوب

الفرق الرابع والخمسون بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال والمآل وبين

قاعدة ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المآل

فالاول لا يجزئ عن الواجب والثاني قد يجزئ عنه ويتضح الفرق بذكر ثلاث مسائل **المسألة الاولى** الزكاة اذا عجلت قبل الحول اما بالاسهر ونحوه عندنا وما في أول الحول عند الشافعي فهذا المعجل ليس بواجب فان دور ان الحول شرط في الوجوب والمشروط لا يوجد قبل شرطه فاذا دار الحول وتوجه الخطاب بوجوب الزكاة عليه أجزأ عنه ما تقدم مع انه غير واجب في الفرق بين هذا المخرج وبين ما اذا نوى باخراجه صدقة التطوع فانه لا يجزئ عنه والفرق أن صدقة التطوع ليست بواجبة في الحال ولا في المآل فلم تجزئه وأما المعجل للزكاة فهو قاصد بالمخرج

قال **المسألة الرابعة** الصبي اذا صلى بعد الزوال ثم بلغ في القامة قال مالك يجب عليه أن يصلي مرة أخرى الى آخر المسألة قلت ما قاله فيها صحيح قال (الفرق الرابع والخمسون بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال والمآل وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المآل الى آخره) قلت ما قاله من احتمال الخلاف ظاهر ومقاله من الجواب عن السؤال لا بأس به والاصح نظر امتناع التقديم في الزكاة ولزوم عدم الاجزاء في مسألة الحنفية فيصدمهم الاجماع والله اعلم

الواجب

القائم الى خامسة فيحتمل أيضا ان لا يكون من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب من جهة انه انما

قام في الخامسة لأداء بقية فرضه فيما يعتقد **الرابعة** أشارها أبو العباس الزواوي بقوله **واحكم لتارك سجدة** * **واحكم لتارك سجدة** * يعني واحكم بالاجزاء على مقابل المشهور لتارك سجدة من صلاة الفرض في حال اتيانه بسجدة سهوه في الصلاة قبل السلام أو بعده **الخامسة** أشارها أبو العباس الزواوي بقوله **ومن لم يسلم أو يظن سلامه** * **ثلاثة** فاقام فافهم بصورة يعني ومن قام من نانية فرض من غير أن يسلم أو يظن للسلام ثلاثة بنية النفل أيضا امان سلم أو ظن السلام فهما المسألة الاولى

والمسألة الثانية من هذا القسم ولذا قال فافهم بصورة * والقسم الثالث محتوي على ثلاث مسائل من الحج وقعت في المذهب ايضا على قولين بالاجزاء وعنده لكن المشهور منهما هنا الاجزاء ذكر الاصل منها واحدة * الاولى اذ انسى طواف الافاضة وقد طاف طواف الوداع وراح الى بلده أجزأه طواف الوداع عن طواف الافاضة كما في الاصل قال ابن الشاط وهذه المسألة من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب لكنه لم يذ كر فيها قولين وهي محل لاحتمال الخلاف اه قلت وقد صرح بالخلاف فيها كغيرها وان المشهور منهما الاجزاء قول أبي العباس الزاوي ويجزى في المشهور من طاف عندهم * طواف وداع ذاهلا (٢٥) عن افاضة الثانية أشار اليها بالعباس

الزاوي بقوله

وذومعة قد ساق هدى

تطوع

فيجزى فذقالوا لواجب

متعة

يعنى ان العتمر اذا ساق

هدى التطوع في عمرته

فلماحل منها واجب نحره

الآن آخره ليوم النحر ثم

بداله وأحرم بالحج وحج من

عامه ذلك وصار متمتعان

هدى التطوع يجزئه عن

متعته ولولم ينوع عند سوقه

انه يجعله في متعته على

تاويل سندوهو المذهب كما

أجزأ عن قرانه كما في حاشية

شيخنا على توضيح

المناسك للوالد رحمه الله

تعالى * الثالثة أشار لها أبو

العباس الزاوي بقوله

وقد قال ابن الماجشون اذا

رحى

جار السهول لا يعيد لجرة

اي اذا نسي جرة العقبة ثم

رماها ساهيا كما وقع ذلك

لعبد الملك أي ابن الماجشون

كما في كيرميارة على ابن

عاشر قلت ويؤخذ من قول شيخنا في حاشيته كما جزأ أي هدى التطوع عن قرانه

الواجب على تقدير دوران الحول ولم يقصد التطوع واذا قصد به الواجب في المآل فما أجزأ عن الواجب الا واجب * المسألة الثانية قال جماعة من الحنفية يتعلق الوجوب في الواجب الموسع بآخر الوقت وفعل المعجل قبل ذلك نفل يسد مسد الفرض على ما تقرر عندهم فقال الاصحاب لهم لو صح ما ذكرتموه لصح أن يصلى قبل الزوال ويجزى عنه اذا زالت الشمس فيكون نفلا سد مسد الفرض وأجزأ عنه بعد طر يانه وهو خلاف الاجماع فكذلك ما بعد الزوال لانحصار الوجوب عنكم في آخر القامة فهاهو واقع بعد الزوال أو قبله سواء في كونه غير واجب فاذا أجزأ أحدهما عن الواجب وجب أن يجزى الآخر عن الواجب فاذا قلتم قد قصد به الواجب عليه في المآل عند آخر الوقت ولم يقصد به التطوع قلنا وكذلك يقصد به قبل الزوال الواجب عليه في آخر الوقت ويجزى ولم يقل به أحد وهذا السؤال قوى جدا في بادىء الراى غير أن الجواب عنه ان الصلاة قبل الزوال اذا قصد بها الواجب عليه في المآل عند آخر القامة انما وزانه اخراج الزكاة قبل ملك النصاب وينوى بها ما يجب عليه في المآل عند ملك النصاب ودوران الحول وهذا لا يجزى اجناعا لانه ايقاع الفعل قبل سببه وشرطه ووزان مسألتنا الاخراج بعد ملك النصاب وقبل الحول فان النصاب سبب والزوال أيضا سبب للوجوب آخر القامة كما ان النصاب سبب الوجوب بعد الحول فالصلاة قبل الزوال انما وزانها الاخراج قبل النصاب فظهر الفرق بين الصلاة قبل الزوال وينوى بها الواجب في المآل في انه تقدم على الاسباب مطلقا وبين الصلاة بعد الزوال في انه بعد السبب فلا يلزم أحدهما على الآخر فاندفع السؤال عن الحنفية ولم يكن ما وقع المصلى نفلا مطلقا لا يجب في الحال ولا في المآل بل ما يجب في المآل وبه يظهر الفرق أيضا بين صلته هذه وبين أن يصلى بنية النافلة * المسألة الثالثة زكاة الفطر يجوز تعجيلها قبل غروب الشمس بيوم أو ثلاثة عندنا ويجزى عن الزكاة الواجبة اذا توجهت عليه عند سببها ولو أخرج صدقة التطوع لم تجز عنه والفرق انه أخرجها بنية الواجب عليه في المآل عند طر يان السبب بخلاف صدقة التطوع فانها ليست واجبة عليه في الحال ولا في المآل فلم تجز عنه فان قلت فهذا واجب تقدم على سببه فان سبب وجوب زكاة الفطر غروب الشمس من آخر أيام رمضان أو طلوع الفجر على الخلاف في ذلك فالخراج قبل ذلك اخراج قبل السبب وهو الاخراج قبل ملك النصاب والخراج قبل ملك النصاب لا يجزى فيلزم أن لا تجزى الزكاة المخرجة هنا قلت سؤال حسن غير ان زكاة الفطر لها تعلق بصوم رمضان فهي جارية لما عساه اختل عنه بل رقت وغيره من أسباب النقص كما ان السجود في السهو جارى لما نقص من الصلاة فتأمل ذلك ولذلك ورد في الحديث انها طهرة للصائم وقد تقدم الصوم فيكون اخر اجها بعد أحد

(٤ - النروق - ثانی)

زيادة مسألة رابعة في هذا القسم ونظمها في بيت يلحق بنظم أبي العباس المذكور بقولي

وزد قارنا يجزى به هدى تطوع * بواجب هدى للقران كتمة ومن هنا اشتهر ان تطوعات الحج تجزى عن واجب جنسها

فتكون جملة النظائر اثني عشر مسألة أربعة من اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب شذوذ على احتمال وأربعة من ذلك شذوذ بدون

احتمال وأربعة من ذلك على مشهور المذهب وما عدا هذه النظائر فهو جارى على الاصل من عدم اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب اتفاقا

فلو صلى الانسان الفركعة ما جزأت عن صلاة الصبح أو دفع الفدينار صدقهما جزأت عن دينار الزكاة وغير ذلك فمن هنا قال مالك رحمه الله تعالى اذا صلى الصبي بعد الزوال ثم بلغ في القامة يجب عليه ان يصلي مرة أخرى لان سبب الوجوب وجد في حقه وهو ما قارن من أجزاء القامة في زمن بلوغه وماليس بواجب وهو ما وقع وأولا لا يجزى عن الواجب الذي توجه عليه ثانياً وذلك ان كل جزء من أجزاء القامة ظرف للوجوب وسبب للوجوب كما تقدم فالجزء الاول الذي قارنه شرط الندب الذي هو الصبا في حق الصبي سبب الفعل ندبا لا وجوباً والجزء الذي قارنه بعد شرط الوجوب (٢٦) الذي هو البلوغ سبب للوجوب في صلاة أخرى فقول للشافعي رحمه الله تعالى

لا تجب عليه الصلاة لان الزوال مثلاً انما جعله الله تعالى سبباً لوجوب صلاة واحدة وقد فعلها فلما أوجبنا عليه صلاة أخرى لكان الزوال سبباً لوجوب صلاتين وهو خلاف الاجماع لا يرد لانه امان يدعى ان الزوال لا يكون سبباً لصلاتين في كل صورة فيكون ذلك مصادرة على صورة النزاع واما ان يدعى ذلك فيما عدا صورة النزاع فلا يمكنه الحاق صورة النزاع بصورة الاجماع الا بالقياس فاذا قاس فرقنا بان صورة النزاع وجد فيها حالتان تقتضيان الندب والوجوب وهما الصبا والبلوغ وليس في صورة الاجماع الاحالة واحدة تقتضي الوجوب هي البلوغ فامتدت الصلاة في صورة الاجماع لاتحاد الشرط الذي هو البلوغ وتعددت في صورة النزاع لتعدد الشرط واختلافه فلذا جاز فيها اختلاف

سببها الذي هو الخلل الواقع في الصوم والحكم اذا توسط بين سببيه وأسببه وشرطه جرى فيه الخلاف بين العلماء بخلاف تقسمة عليهما وفي الاخراج قبل ملك النصاب تقدم عليهما فلا جرم لم يجز وههنا توسط وهو سبب الاجزاء فظهر بهذه المسائل الفرق بين قاعدة ماليس بواجب في الحال ولا في المال وبين قاعدة ماليس بواجب في الحال وهو واجب في المال وان الاول أبعد في الاجزاء عن الواجب من اجزاء الثاني عن الواجب

﴿ الفرق الخامس والخمسون بين قاعدة ملك القريب ملكاً محققاً يقتضي

العتق على المالك وبين قاعدة ملك القريب ملكاً مقدر لا يقتضي العتق على المالك ﴾

وذلك ان الملك المحقق هو ان يحقق تنافيه باجلال الآباء واحترام الابناء فيعتق الابناء والآباء وغيرهم فيه اختلاف فمن اشترى أباه أو وهب له فقبله ونحو ذلك فقد ملكه ملكاً محققاً فيعتق عليه وأما ان قال لغيره أعتق عن كفارة على عبداً من عبيدك فاعتق عنه أباً الطالب للعتق الذي عليه الكفارة فان القاعدة ان العتق يصح تبرأ ذمته من العتق ويكون اللولاء للعتق عنه فلاجل براءة الذمة وثبوت اللولاء يتعين تقدير الملك للعتق عنه قبل صدور العتق في الزمن الفردي حتى يكون العتق في ملك له تبرأ ذمته من الكفارة ويصير اللولاء له بمقتضى العتق في ملكه فهذا ملك مقدر من قبل صاحب الشرع لضرورة لثبوت الاحكام لانه ملك محقق فلا يلزم من هذا الملك المقدر هو ان بالملوك من جهة من قدر الملك له فان الواقع انه لم يملكه وانما الشرع أعطى هذا الملك المعلوم حكم الموجود والواقع المحقق عدم الملك فلا جرم لا يلزم بهذا الملك المقدر عتق بل يقع عتق والده عن كفارته وتجزى عنه ولو قلنا انه عتق عليه بالملك لم يجز عن الكفارة لان المستحق عتقه بسبب غير العتق عن الكفارة لا يجزى عتقه عن الكفارة وهذا هو تحقيق الفرق بين القاعدتين

﴿ الفرق السادس والخمسون بين قاعدة رفع الواقعات وبين قاعدة تقدير ارتفاعها ﴾

هاتان القاعدتان تلنسان على كثير من الفقهاء الفضلاء مع ان القاعدة الاولى قاعدة امتناع

قال شهاب الدين (الفرق الخامس والخمسون بين قاعدة ملك القريب ملكاً محققاً يقتضي العتق على المالك وبين قاعدة ملك القريب ملكاً مقدر لا يقتضي العتق على المالك الى آخره) * قلت هذا الفرق مبني على لزوم تقدير الملك فيما مثل به وقد تقدم أن تقدير الملك في ذلك ليس باللازم فلان مانع من اجزاء العتق عن الممتق عنه من غير تقدير ملكه لمن أعتقه عنه قال (الفرق السادس والخمسون بين قاعدة رفع الواقعات وبين قاعدة تقدير ارتفاعها الى آخره) قلت جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح

المشروط الذي هو الصلا بان باختلاف الشرط الذي هو الصبا الشرط في توجه الندب والبلوغ الشرط في توجه الوجوب * وأما القاعدة الثانية فانه لما كان الواجب فيها خصوص غير معين من قبل الأمر لم يكن اجزاء الجمعية عن الظهر مثلاً لنحو المرأة والعبء والمسافر اذا حضرها مع انها غير واجبة عليهم بعينها على خلاف الاصل وانه من باب اجزاء ماليس بواجب عن الواجب بل هو على الاصل من اتيان الأمور بما يتعلق به الوجوب لا بغيره اذا الوجوب هنا متعلق بواحد غير معين من الصلاتين اما الظهر واما الجمعة فاذا أحرم كل من المرأة والعبء والمسافر بالجمعة فقد أحرم باحدى الصلاتين وعين ذلك الواحد المهم الذي علق الأمر به الوجوب واستحالة

وكل تعينه الى خيرة الأمور فاذا اختار ايقاع الجمعة لاتقع الا واجبة فالحر اذا اقتدى به لم يكن مفترض اتم بمنفعل فينبغي ان يصح اقتداؤه به في الجمعة كما يصح اقتداؤه به في الظهر بيوم الجمعة وغيره كما هو مقتضى المذهب وان قال الاصل مع اني لم أذكر اني رأيت فرع صحة اقتداء الحر بالعبد في ظهر غير يوم الجمعة واقتداؤه به في ظهر يوم الجمعة كاقترانه به في يوم الجمعة ولم يظهر قول أهل المذهب لايوم العبد في الجمعة حرا لان المذهب ان المفترض لا يأتى بالمنفعل فافهم وبالجملة فالواجب نوعان واجب محض وواجب غير محض والوجوب في غير المحض متعلق بواحد معين مما فيه المعنى العام الذي يقال له المشترك أى خصه به الأمر (٢٧) ولم بكل تعينه الى خيرة الأمور

فلذا كان الاصل عدم اجزاء غيره من أفراد جنسه عنه والقول باجزائه عنه انما وقع في المذهب على خلاف الاصل في اثنتي عشرة مسألة كما علمت والوجوب في المحض متعلق بواحد غير معين مما فيه المعنى العام الذي يقال له المشترك أى لم يعينه الأمر بل وكل تعينه الى خيرة الأمور فاذا اختاره الأمور من الواحد المبهم الذي تعلق به الوجوب كان هو الواجب عليه وأوضح لك قاعدة الواجب المحض بثلاث مسائل آخر

واستحالة عقلية لاسبيل الى ان يقع شئ منها في الشرعية والقاعدة الثانية واقعة في الشرعية في مواقع الاجماع ومواقع الخلاف ولقد حضرت يوماً في مجلس فيه فاضلان كبيران من الشافعية فقال أحدهما للآخر ما معنى قول العلماء الرد بالعيب رفع للعقد من أصله أو من حينه قولان أما من حينه فمسل معقول وأما من أصله فغير معقول بسبب ان العقد واقع في نفسه وهو من جملة ما تضمنه الزمان الماضي والقاعدة العقلية ان رفع الواقع محال واخراج ما تضمنه الزمان الماضي محال فما معنى قولهم انه رفع للعقد من أصله قال له الآخر معنى ذلك انه يرجع الى رفع آثاره دون نفس العقد فقال له الآثار والاحكام هي أيضا واقعة من جملة الواقعات وقد تضمنها أيضا الزمان الماضي فيستحيل رفعها كالعقد ويمتنع اخراجها من الزمان الماضي كسائر الماضيات فقال له الآخر هذا السؤال يدعى مثلي وأظهر الغضب والتفور لقلقه وقوة السؤال واقتربا عن غير جواب وماسبب ذلك الاجهول بهذا الفرق وهما أنا وأضحك لك بذكر مسائل أربع ﴿المسألة الاولى﴾ الرد بالعيب المتقدم ذكرها والسؤال فيها فنقول العقد واقع ولا سبيل الى رفعه لكن من قواعد الشرع التقديرات وهي اعطاء الموجود حكم المعدوم والمعدوم حكم الموجود فهذا العقد وان كان واقعا لكن بقدره الشرع معدوماً أى يعطيه الآن حكم عقدم بوجود لانه يرفع بعد وجوده فاندفع الاشكال وفائدة الخلاف تظهر في رد الجارية والبهائم المبيعة لمن تكون وكذلك الغلات عند من يقول بذلك هل تكون في الزمان الماضي للبايع ان قدرناه معدوماً من أصله أو المشتري ان جعلناه مرفوعاً من حينه فهذا كما فقه مستقيم وليس فيه مخالفة قاعدة عقلية حتى يلزم ورود الشرع بخلاف العقل وهو من قاعدة تقدير رفع الواقعات لامن قاعدة رفع الواقعات ﴿المسألة الثانية﴾ رفض النيات في العبادات كالصلاة والصوم والحج والظهار ورفع هذه العبادات بعد وقوعها في جميع ذلك قولان والمشهور في الحج والوضوء عدم الرفع وفي الصلاة والصوم صحة الرفض وذلك كله من المشكلات فان النية وقعت وكذلك العبادة فكيف يصح رفع الواقع وكيف يصح القصد الى المستحيل بل النية واقعة قطعاً والعبادة محققة جزماً فالقصد لرفض ذلك وابطاله قصد للمستحيل ورفع الواقع واخراج ما اندرج في الزمان الماضي منه وكل ذلك مستحيل كما تقدم ذلك في الرد بالعيب والجواب عنه ان ذلك من باب التقديرات الشرعية بمعنى ان صاحب الشرع يقدر هذه النية أو هذه العبادة في حكم ما لم يوجد لانه يبطل

﴿المسألة الاولى﴾ ان الواجب على المكفر احدى خصال الكفارة من العتق أو الاطعام أو الكسوة بلا تعيين من قبل الأمر بل التعيين موكول لخبرة المكفر فاذا اختار واحدة منها كان هو الواجب عليه على الاصل لا غيره حتى يكون على خلاف الاصل ﴿المسألة الثانية﴾ ان

غير قوله بتقدير الملك للعق عنه فانه وان كان التقدير مما ثبت له حكم في مواضع فلا حاجة في هذه المسألة اليه ولادليل عليه وغير قوله بتقدير ملك الهدية في قتل الخطا فانه ليس موضع تقدير الملك أعني بعد انفاذ المقاتل وقيل زهوق الروح بل هو موضع تحقيق للملك والله تعالى أعلم

المسافر في رمضان يجب عليه أحد الشهرين اما شهر الاداء أو شهر القضاء بدون تعيين من قبل الأمر بل التعيين وكه لخبرة المسافر فاذا اختار صوم رمضان أو شهر القضاء وصامه كان قد صام ما هو الواجب عليه على الاصل لا غيره حتى يكون على خلاف الاصل وتعين خصوص شهر القضاء عليه اذا لم يختار صيام رمضان انما كان لتعذر غيره لالانه واجب بخصوصه كما يتعين آخر وقت الصلاة لتعذر ما قبله وتعذر غيره لالانه واجب بحكم الاصل فحرم القضاء رمضان على المقرط الذي يتعين في حقه الاداء يفارق القضاء في حق المسافر من جهة ان الاول واجب بخصوصه وعمومه بسبب واحد وهو القطر في رمضان والثاني لا يتعلق بعمومه وجوب أصلاً وانما يتعين في حقه خصوص شهر

القضاء عند تعذر الاداء بسببين أحدهما روية الهلال وثانيهما خروج شهر الأداء ولم يصم فيه فافهم ﴿ والمسألة الثالثة ﴾ ان المريض اذا كان يقدر على الصوم لكن مع مشقة عظيمة لا يخشى معها على نفسه ولا عضو من أعضائه فإنه يسقط عنه الخطب بخصوص رمضان لاجل المشقة يبقى مخاطبا بأحد الشهرين اما شهر الاداء أو شهر القضاء ويتعين للقضاء في حقه عند تعذر الاداء بالسببين المتقدمين في مسألة المسافر فان كان يخشى على نفسه أو عضو من أعضائه أو منفعة من منافعه يتعين الاداء للتحريم كما يتعين القضاء للوجوب ان كان مستجمع الشرائط سالم الموانع (٢٨) زمنه فان أقدم وهو في هذه الحالة وصام الاداء المحرم عليه احتمل كما قاله القرظالي

في المستصفي عدم الاجزاء
نظر الكون المحرم لا يجزئ
عن الواجب والاجزاء نظرا
لكونه متقربا الى الله تعالى
بترك شهوتي فيه وفرجه
اذ لا يمكن ان يقال انه غير
الواجب بعد عمومه كما تقدم
بأنه على نفسه بعدم حفظها
عن الالتقاء في التهلكة كما ان
المصلي في الدار المغصوبة
متقرب الى الله تعالى ركوعه
وسجوده وتعظيمه واجلاله
وجان على صاحب الدار
والله سبحانه وتعالى أعلم
﴿ الفرق الرابع والخمسون ﴾
بين قاعدة ما ليس بواجب
في الحال والمآل وبين
قاعدة ما ليس بواجب في
الحال وهو واجب في
المآل ﴿ ما ليس بواجب
في الحال والمآل نحو
ما يخرج مالك النصاب
مطلقا أو بااخراجه صدقة
التطوع لا الزكاة فلا يجزئه
عما يجب عليه في زكاة
مملكته من النصاب على
تقدير دوران الحول قطعا

وجودها المندرج في الزمن الماضي بل يجري عليها الآن حكم عبادة أخرى لم توجد قط وما لم يوجد قط يستأنف فعله فيستأنف فعل هذه فهي من قاعدة تقدير رفع الواقعات لان قاعدة رفع الواقعات فان قلت وأي دليل وجد في الشريعة يقتضي تمكن المكلف من هذا التقدير وأن هذا التقدير يتحقق ولو صح ذلك لتمكن المكلف من اسقاط جميع أعماله الحسنة والقيحة في الزمان الماضي بطريق التقدير وللقصد اليها فيقصد الانسان ابطال ماضى له من جهاد وهجرة وسعى في طلب العلم وغير ذلك من الاعمال بل يكون اذا قصد الى ابطال ما تقدم لعن الايمان بمجرد القصد لعنم اعتباره من غير كفر ولا ردة ولا معنى من المعاني المنافية للايمان ان يصير كافرا غير مؤمن في الزمان الماضي وان حكم ايمانه المتقدم الآن حكم عدمه وحكم جميع أعماله الصالحة كلها كذلك وكذلك يقصد الى ابطال زناه وسرقته وحرابته وأكله الربا وأموال اليتامى وغير ذلك من المناسخ والقبائح ان يصير حكمها الآن حكم المعدوم في الزمان الماضي فيستريح من مؤاخذتها لان عدم المؤاخذة هي أثر هذا التقدير وجميع ذلك لم يقل به ولا قال فقيه بفتح هذا القياس ولم نجده الا في هذه المسائل الاربع وجميع ما يمكن أن يقال فيه من التعليل أو ممكن وجوده في جميع تلك الصور أو في بعضها ولم يرد في هذه الصور الاربع نص يخصها بهذا الحكم ويمنع من القياس عليها بل المقرر في الشريعة ان عدم اعتبار ما وقع في الزمن الماضي بتوقفه على أسباب غير الرضا كالاسلام يهدم ما قبله والهجرة تهدم ما قبلها وكذلك التوبة والحج وعكسها في الاعمال الصالحة لها ما يبطلها وهي الردة والنصوص دلت على اعتبار هذه الاسباب ما الرضا فما نعلم أحد اذ ذكر دليلا شرعيا يقتضي اعتباره وان مجرد القصد مؤثر في الاعمال هذا التأثير قلت هذا سؤال حسن قوى متجه ولم أجد شيئا له انجاء يقتضي اندفاعه على الوجه التام فالاحسن الاعتراف به ﴿ المسألة الثالثة ﴾ اذا قال لامرأته ان قدم زيد آخر الشهر فانت طالق من أولها فانها مباحة الوطء بالاجماع الى قدوم زيد فاذا قدم زيد بآخر الشهر هل تطلق من الآن أو من أول الشهر وهو النسي يرام ابن يونس من أصحابنا مقتضى المذهب فيقضى بوقوع الطلاق فيه وللتحريم في أول الشهر فيرفم الاباحة الكاتنة في وسط الشهر وهي كانت واقعة فيلزم رفع الواقع وهو محال كما تقدم والجواب انه من باب التقدير الشرعي بمعنى اننا نقدر ان تلك الاباحة في حكم العدم لاننا نعتقد انها ارتفعت من الزمن الماضي بل حكمها الآن حكم المرتفعة وقد تقدمت هذه المسألة في باب فرق الشروط والبحث فيها مع الشافعي فلتطالع من هناك فانه مستوفى ﴿ المسألة الرابعة ﴾ اذا أعتق عن غيره فانا نقدر له الملك قبل العتق عنه مع ان الواقع عدم ملكه له قبل العتق وذلك لعدم من جملة الواقعات

اذا اصل عدم اجزاء ما ليس بواجب أصلا عن الواجب وما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المآل
نحو ما يخرج جمالك النصاب أو يابه الزكاة لصدقة التطوع قبل الحول اما بالشهر ونحوه عندنا واما في أول الحول عند الشافعي في
اجزائه عما يجب عليه في زكاة مملكته من النصاب على تقدير دوران الحول نظر الأمرين أحدهما انه قصد بالخروج الواجب في المآل
على تقدير دوران الحول لا التطوع فأجزأ عن الواجب الا واجب على الاصل وثانيهما قاعدة ان كل حق ولو يدنيا خلا فالجديد الشافعي
تعلق بسببين أو بسبب وشرط لا يتمتع قطعا بتقديمه على شرطه أو ثاني سببه بخلاف تقديمه عليها فانه يتمتع قطعا وعدم اجزائه خلاف قال

ابن الشاط والاصح نظرا امتناع التقديم في الزكاة قلت وذلك لان تعليق وجوب الاداء بالشرط أو السبب الثاني يمنع تمام السببية ولا يتحقق
الوجوب قبل تمام سببه والاجماع على عدم اجزاء نقل عن فرض فن هنا قال في شرح التحرير الأصولي والأوجه قول الحنفية بعدم
جواز تقديم كفارة اليمين قبل الحنث لعقلية سببية الحنث لها دون عقلية سببية اليمين لها لان الكفارة في التحقيق لست واقع من
الاخلال بتوقير ما يجب لاسم الله تعالى وتلافيه وهذا انما يكون عن الحنث لاعتين من حيث هي وأيضا أقل ما في السبب ان يكون
مفضيا الى السبب واليمين ليست كذلك لانها مانعة من عدم المحلوف عليه (٢٩) فكيف تكون مفضية اليه على انه لو

سلم ان اليمين سببها فالحنث
شرط وجوبها للقطع بانها
لا تجب قبله والا وجبت
بمجرد اليمين والمشرط
لا يوجد قبل شرطه فلا تقع
واجبة قبله فلا يسقط
الوجوب قبل ثبوته ولا
عند ثبوته بفعل قبله لم يكن
واجبا وما وقع من الشرع
بخلافه كلزكاة يقتصر على
مورده ولا يلحق به غيره
قال وما فرقوا به بين الحق
المالي والبدني لقول الشافعي
في الجديد يجوز تعجيل
الكفارة المالية لليمين قبل
الحنث دون البدنية وهي
الصوم بان الحنث شرط في
الكفارة واليمين سببها
والشرط عنده انما يؤثر في
تأخير وجوب الاداء لا في
انقضاء السبب والحق المالي
لله تعالى ينفصل وجوب
أدائه عن نفس وجوبه
لتغاير المال والفعل فجاء
اتصاف المال بنفس
الوجوب ولا ثبت وجوب
الاداء الذي هو الفعل الا

والواقع من عدم أو وجود في الزمن الماضي يستحيل رفعه فكيف يرتفع عدم الملك ويثبت
تقيضه وهو الملك والجواب عنه انه من باب التقدير فيقدر ذلك العدم في حكم المرتفع لان ارتفاعه
بل نعطيه الآن حكم الارتفاع من اجزاء العتق وثبوت الولاء وغير ذلك وكذلك تقدر ملك
الدية في قتل الخطأ من قبل الموت بالزمن الفردي ليصح الارث خاصة وهذه التقادير كثيرة في
الشريعة وقد بينت ذلك كله مستوفى في كتاب الامنية في ادراك التبية وانه لا يخلو باب من أبواب
الفقه عن التقدير وهذه الفرق وكلها تقتضى الفرق بين قاعدة ارتفاع الواقع وبين قاعدة تقدير
ارتفاع الواقع وان الاول مستحيل مطلقا والثاني ممكن مطلقا والله التوفيق

﴿ الفرق السابع والخمسون بين قاعدة تداخل الاسباب وبين قاعدة تساقطها ﴾

اعلم أن التداخل والتساقط بين الاسباب قد استويا في أن الحكم لا يترتب على السبب الذي دخل
في غيره ولا على السبب الذي سقط بغيره فهذا هو وجه الجمع بين القاعدتين والفرق بينهما ان
التداخل بين الاسباب معناه ان يوجد سببان مسببهما واحد فيترتب عليهما مسبب واحد مع
ان كل واحد منهما يقتضى سببا من ذلك النوع ومقتضى القياس ان يترتب من ذلك النوع
مسببان وقد وقع الاول في كثير من الصور والثاني أيضا واقع في الشريعة وهو الاكثر أما التداخل
الذي هو أقل فقد وقع في الشريعة في ستة أبواب الاول الطهارات كالوضوء والغسل اذا تكررت
اسبابهما المختلفة كالحيض والجنابة أو المتماثلة كالجنبتين والملاستين في الوضوء فانه يجزى وضوء
واحد وغسل واحد ودخل أحد السببين في الآخر فلم يظهر له أثر وكالوضوء مع الغسل فان سبب
الوضوء الذي هو الملازمة اندرج في الجنابة فلم يترتب عليه وجوب وضوء وأجزأه للغسل الثاني
للصلاوات كتداخل تحية المسجد مع صلاة الفرض مع تعدد سببهما فيدخل دخول المسجد الذي
هو سبب التحية في الزوال الذي هو سبب الظهر مثلا فيقوم سبب الزوال مقام سبب الدخول
فيكتفي به الثالث الصيام كصيام رمضان مع صيام الاعتكاف فان الاعتكاف سبب لتوجه الامر بالصوم
ورؤية هلال رمضان سبب توجه الامر بصوم رمضان فيدخل سبب الاعتكاف في سبب رؤية الهلال
ويتداخل الاعتكاف ورؤية الهلال الرابع الكفارات في الايمان على المشهور في حل الايمان على
التكرار دون الانشاء بخلاف تكرار الطلاق يحمل على الانشاء حتى يريد التكرار وفي كفارة افساد
رمضان اذا تكرر الوطء منه في اليوم الواحد عندنا على الخلاف وعند أبي حنيفة في اليومين وله

وما قاله في الفرق السابع والخمسين صحيح

بعد الحنث كما في الحق المالي للعبد بخلاف الحق البدني لله فانه لا ينفصل وجوب أدائه عن نفس وجوبه بل نفس وجوبه وجوب أدائه فلو
تأخر وجوب أدائه اتفق الوجوب فلا يجوز الاداء لانه أداء قبل الوجوب حينئذ ومن ثمة جاز تعجيل الزكاة قبل الحول ولم يجز تعجيل
الصلاة قبل الوقت فهو ساقط لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره المرء بخلاف هوى النفس ابتغاء مرضاة
الله تعالى باذنه والمسال آله يتأدى به الواجب كمنافع البدن فيكون المالي كالبدني في ان المقصود بالوجوب الاداء وان تعلق وجوب
الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا على ان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني أيضا فان المسافر

إذا صام في رمضان جاز ان تقاوان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع اه كلامه مع شيء من متن التحرير بتصرف وحذف ما فتأمل ذلك بامعان ﴿ وصل في زيادة توضيح ﴾ هذا الفرق بذكر ثلاث مسائل * المسألة الاولى قال جماعة من الخنفية يتعلق الوجوب في الواجب الموسع بآخر الوقت وفعل المعجل قبل ذلك نفل يسد مسد الفرض على ما تقرر عندهم فقال الاصحاب لهم لو صح ما ذكرتموه لصح أن يصلى قبل الزوال ويجزى عنه إذا زالت الشمس فيكون نفلا سد مسد الفرض وأجزأ عنه بعد جريانه وهو خلاف الاجماع فكذلك ما بعد الزوال (٣٠) لانحصار الوجوب عندكم في آخر القامة فاهو واقع بعد الزوال أو قبله سواء في كونه

غير واجب فاذا أجزأ أحدهما عن الواجب واجب ان يجزى الآخر عن الواجب فاذا قلم قد قصد به الواجب عليه في المآل عند آخر الوقت ولم يقصد به التطوع قلنا وكذلك يقصد به قبل الزوال الواجب عليه في آخر الوقت ويجزى ولم يقل به أحد قلت وما فرق به الاصل لهم بين الصلاة قبل الزوال وينوى بها الواجب في المآل وبين الصلاة بعد الزوال وينوى بها الواجب في المآل أيضا بان الصلاة قبل الزوال اذا قصد بها الواجب عليه في المآل عند آخر القامة انما وزانها اخراج الزكاة قبل ملك النصاب وينوى بهما يجب عليه في المآل عند ملك النصاب ودوران الحول وهذا لا يجزى اجبا لانه يقع الفعل قبل سببه وشرطه والصلاة بعد الزوال اذا قصد بها الواجب عليه في

قولان في الرضاين * الخامس الحدود المتناهية وان اختلفت أسبابها كالقذف وشرب الخمر أو تأملت كالزنى ومرارا والسرقه ومرارا والشرب مرارا قبل اقامة الحد عليه وهي من أولى الاسباب بالتداخل لان نكر رهامهلك * السادس الاموال كالواطى بالشبهة المتحددة اذا تكرر الوطء فان كل وطء لو انفردت وأجبت مهرا تاما من صداق المثل ولا يجب في ذلك الا صداق واحد وكدية الاطراف مع النفس فانه اذا قطع أطرافه وسرى ذلك لنفسه كتنفى صاحب للشرع بديه واحدة للنفس مع ان الواجب قبل السريان نحو عشر ديات بحسب تعدد العضو المجنى عليه ومع ذلك يسقط الجميع ولا يلزم الادية واحدة تفريع على هذا فديدخل القليل مع الكثير كدية الاصبغ مع النفس والكثير مع القليل كدية الاطراف مع النفس والمتقدم مع المتأخر كحدث للوضوء مع الجنابة والمتأخر مع المتقدم كالوطآت المتأخرة مع الوطأة المتقدمة الاولى وموجبات أسباب الوضوء والنفس مع اندراجه في الموجب الاول والطرفان في الوسط كاندراج الوطأة الاولى والآخرة في وطء الشبهة فانها قد توطأ أولا وهي مريضه الجسم عديمة المال ثم تصح وترث مالا عظيما ثم تسقم في جسمها ويذهب مالها وهي توطأ في تلك الاحوال كلها بشبهة واحدة فانها يجب لها عند الشافعي صداق المثل في أعظم أحوالها وأعظم أحوالها في هذه الصورة الحالة الوسطى فيجب الصداق باعتبارها وتدخل فيها الحالة الاولى والحالة الاخيرة فيندرج الطرفان في الوسط وهذا المثال انما يجب على مذهب الشافعي وأما على مذهب مالك فانما يعتبر الوطأة الاولى كيف كانت وكيف صادفت ويندرج ما بعدها فيها وتكون عنده من باب اندراج المتأخر في المتقدم لا من باب اندراج الطرفين في الوسط وأما القسم الذي هو أكثر في الشريعة وهو عدم التداخل مع تماثل الاسباب فكالاتلافين يجب بهما ضمنا وان لا يتداخلان وكالاتلافين يتعدد أثرهما ولا يتداخلان بل ينقص كل طلاق من العصمة طلقة الا أن ينوى التناكيد أو الخبر عن الاول والزوالين فانهما يوجبان ظهورين وكذلك بقية أوقات الصلوات وأسبابها كالنذر ين يتعد منذورهما ولا يتداخل وكالوصيتين بلفظ واحد لشخص واحد فانه يتعد له الموصى به على الخلاف وكالسببين لرجل واحد أو رجلين بمعنى واحد ومختلف فانه يوجب تعدد التعزير والمؤاخذة وكالواحدة وكالواحدة منه شهر ثم اشترى منه صاعا من هذه الصبرة فانه يحمل على شهرين وكالواشترى منه صاعا من هذه الصبرة ثم اشترى منه صاعا من هذه الصبرة فانه يحمل على صاعين وهو كثير جدا في الشريعة الاصل ان يرتب على كل سبب مسببه والتداخل على خلاف الاصل وأما ناسق الاسباب فانما يكون عند التعارض وتنافي المسببات بان يكون أحد السببين يقتضى شيئا والآخر يقتضى ضده فيقدم صاحب الشرع الراجح منهما على الرجوح فيسقط الرجوح أو يستويان

فيستاقطان

المآل عند آخر القامة انما وزانها اخراج الزكاة بعد ملك النصاب وقبل الحول اذا كان النصاب

سبب للوجوب بعد الحول كذلك الزوال سبب للوجوب آخر القامة وهذا يجمع على عدم اجزائه لانه يقع الفعل قبل سببه وشرطه والحكم اذا توسط بين سببيه أو سببه وشرطه جرى فيه الخلاف بين العلماء بخلاف تقدمه عليهم فكان ما وقع المصلى قبل الزوال نفلا مطلقا وانوى به الواجب عليه في المآل بخلاف ما وقع بعد الزوال فانه لا يكون نفلا مطلقا الا لمن ينوى به الواجب عليه في المآل أما اذا نوى به ذلك فانه وان كان نفلا في الحال الا انه واجب في المآل فاجزأ عن الواجب الا واجب اه بتوضيح وان كان أي ما فرق

به الأصل بين الصلاة الخ جوابا عن الحنفية لا بأس به كما قال ابن الشاطب لأنه يعلم سقوطه مما قدمته عن شرح التحري والاصولي فمن هنا قال ابن الشاطب والاصح نظر الزوم عدم الاجزاء في مسألة الحنفية فيصدمهم الاجماع اه فافهم ﴿ المسألة الثانية ﴾ تعجيل زكاة الفطر قبل غروب الشمس من آخر أيام رمضان بيوم أو ثلاثة يجوز عندنا وتجزي عن الزكاة الواجبة اذا توجهت عليه عند سببها الذي هو غروب الشمس من آخر أيام رمضان أو طلوع الفجر على الخلاف في ذلك ونوى بها الواجب عليه في المال عند جريان السبب لاصدقة التطوع والام تجزعه وذلك لأن اخر اجها بعد احدثيها الذي هو (٣١) الخلل الواقع في الصوم لان زكاة الفطر

جارية لما عساه اختل عن صوم رمضان بالرف وغيره من أسباب النقص كان سجود السهو جابر لما نقص من الصلاة ولذلك ورد في الحديث انها تطهرة للصائم وقد تقدم الصوم والحكم اذا توسط بين سببه أو سببه وشرطه جرى فيه الخلاف بين العلماء كما علمت فتنبه

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الخطاب عند قول خليل ودم التمتع يجب باحرام الحج أى وجوبه باحرامه لانه معرض للسقوط بالوت والنسوات فاذا رمى العقبة تحتم الوجوب كما نقول في كفارة الظهار انها تجب بالعود وجوبا غير محتم بمعنى انها تسقط بموت الزوجة وطلاقها فان وطئ تحتم الوجوب نقله كنون في حاشيته على عقب وفي حاشية البناني على عقب ان الابن في شرح مسلم على أحاديث الاشراك في الهدى

فيتساقطان معا هذا هو ضابط هذا القسم وهو قسمان تارة يقع الاختلاف في جميع الاحكام وتارة في البعض أما القسم الاول وهو التنافي في جميع الاحكام فكالردة مع الاسلام والقتل والكفر مع القرابة الموجبة لليراث فانهما يقتضيان عدم الارث وكالدين مسقط للزكاة وأسبابها توجيهها وكالينتئين اذا تعارضتا أو الاصلين اذا قطع رجل ملفوف في الثياب فتنازع هو والولى في كونه كان حيا حالة الجنابة فالاصل بقاء الحياة والاصل أيضا عدم وجوب القصاص والغالبين وهما للظاهر ان كاختلاف الزوجين في متاع البيت فان اليد للرجل ظاهرة في الملك وكون المدعى فيه من قاش النساء دون الرجال ظاهر في كونه للمرأة دون الرجل فقدمنا نحن هذا الظاهر وسوى للشافعي بينهما بناء على ان لهما معا يدا وهي ظاهرة في الملك ومالك يقول اليد خاصة بالرجل لانه صاحب المنزل وكذلك اذا كان المتاع يصلح لهما قدم ملك الرجل فيه بناء على اختصاصه باليد وكل من فردين برؤية الهلال والسماء مصحبة والمصر كبير قدم ملك ظاهر العدالة وقدم سحنون ظاهر الحال وقال الظاهر كذبهما لان العدد العظيم مع ارتفاع الموانع يقتضى ان يراه جمع عظيم فالفراد هذين دليل كذبهما ولم يوجب الصوم بشهادتهما والاصل والظاهر كالتقيرة المنبوشة الاصل عدم النجاسة والظاهر عدم وجودها بسبب التبش فهذه الاقسام كلها متنافية من جميع الوجوه في مسيبتها وأما التساقط بسبب التنافي في بعض الوجوه وفي بعض الاحكام كالنكاح مع الملك اذا عقد على أمته فان النكاح يوجب اباحة الوطء والملك يوجب مع ذلك ملك الرقبة والمنافع فسقط النكاح تغلبا للملك بسبب قوته وتكون الاباحة الحاصلة مضافة للملك فقط ولا يحصل تداخل فلا يقال هي مضافة لهما البتة وكذا اذا شترى امرأته وصيرها أمته فان النكاح السابق يقتضى الاباحة وكذلك الشراء اللاحق يقتضى الاباحة مع بقاء آثار الملك فاسقط الشرع النكاح السابق بالملك اللاحق عكس القسم الاول فان الاول قدم فيه السابق وهذا قدم فيه اللاحق والفرق ان ان الملك أقوى من النكاح لاشتماله على اباحة الوطء وغيره فلما كان أقوى قدمه صاحب الشرع سابقا ولاحقا ولا حظنا ان السابق يقدم بمصولة في المحل وسبقه لان دفع الشراء عن الزوجة وبقية زوجته وبطل البيع لكن السر ما ذكرته لك ومن ذلك علم الحاكم مع البينة اذا شهدت بما يعلمه فان الحكم مضاف للبينة دون علمه عند مالك والقضاء بالعلم ساقط حذرا من القضاة السوء وسدا لدرية الفساد على الحكام بالتهم وعلى الناس بالقضاء عليهم بالباطل وعند الشافعي علمه مقدم على البينة لان البينة لا تفيد الا الظن والعلم أولى من الظن ويحتمل مذهبه أنه يجمع بينهما ويجعل الحكم مضافا اليهما لعدم التنافي بينهما ومن ذلك من وجد في حقه سببان

على قول الراوى فأمرنا اذا أحلنا ان نهدي نقل عن المازرى انه قال مذهبا ان هدى التمتع انما يجب بالاحرام بالحج وفي وقت جواز نحره ثلاثة أوجه فالصحيح والذي عليه الجمهور انه يجوز نحره بعد الفراغ من العمرة وقبل الاحرام بالحج والثاني لا يجوز حتى يحرم بالحج والثالث انه يجوز بعد الاحرام بالعمرة اه وعن عياض انه قال وفي الحديث حجة لمن يجيز نحر الهدى للتمتع بعد التحلل بالعمرة وقبل الاحرام بالحج وهو احدى الروايتين عندنا والاخرى انه لا يجوز الا بعد الاحرام بالحج لانه بذلك يصير متمتعاً والقول الاول جار على تقديم الكفارة على الحنث وعلى تقديم الزكاة على الحول وقد يفرق بين هذه الاصول والاول ظاهر الاحاديث لقوله اذا أحلنا

ان نهدي اه قالو بكلام الابي هذا نعلم انه يتعين صحة حل قول خليل وأجزأ قبله على ظاهره أي وأجزأ نحر دم التمتع قبل الاحرام بالحج وسقوط تعقب الشراح المعتد بهم عليه بأنه لم يصرح أحد من أهل المذهب بأن نحر الهدى قبل الاحرام بالحج مجزى وتأنو لهم له بأن المراد وأجزأ دم التمتع بمعنى تقليده واشعاره قبل الاحرام بالحج ولو عند احرام العمرة بل ولو ساقه فيها ثم حج من عامه كما يأتي له من غير داع لذلك اه بتوضيح المراد وقال الرهوني وكنون واللفظ له يتعين فيه مقاله الشراح ولادليل للبناني في كلام الأبي لان قوله عن المازري والجهوري الخ يحتمل (٣٣) ان المراد به جهو والمجاهدين كما هو الشأن في هذه العبارة حيث أطلقها أهل

الخلافة الكبير وان كانت تشمل الامام مالكا لكن لا يصرح فيها بنسبة ذلك اليه مع ان غير واحد من حفاظ المذهب أي كالباجي وأبي بكر بن العربي والقاضي عبدالوهاب وسند وابن الفرس والجنيد وغيرهم نسبوا له عكس ذلك نصا وأما نقله عن عياض فليس فيه ان الرواية بالجواز هي المشهورة أو الراجحة أو مساوية للأخرى على ان قوله وفي الحديث حجة لمن يجيز نحر هدى التمتع الخ وان كان في الابي كذلك مخالف لما عياض في الاكل فان الذي فيه تقليد هدى التمتع الخ كذا في نسخة عتيقة مظنون بها الصحة ويؤيده انه أي عياض ذكر المسألة في موضع آخر فلم يذكر فيها جواز ذلك من أحد أصلا وانما ذكر جواز نحره بعد الاحرام بالحج لاقبله عن الشافعي فكيف يذكر في

لنورث بالفرض في أنسحة الجوس فانه يرث باقواهما ويسقط الآخر مع ان كليهما يقتضي الارث كالابن اذا كان أخا لام كما اذا تزوج أمه فولدها حينئذ ابنه وهو أخوه لأمه فانه يرث بالبنوة وتسقط الاخوة أما ان كانا سبيين للفرض ولتعصيب فانه يرث بهما كالزوج ابن عم يأخذ النصف بالزوجة والنصف الآخر بكونه ابن عم فهذه مثل ومسائل توجب الفرق بين قاعدة تداخل الاسباب وتساقطها على اختلاف التداخل والتساقط

الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل

وربما عبر عن الوسائل بالترائع وهو اصطلاح اصحابنا وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا ولذلك يقولون سد الترائع ومعناه حسم مادة وسائل الفساد دفعا لها ففي كان الفعل للسلام عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك للفعل في كثير من الصور وليس سد الترائع من خواص مذهب مالك كما توهمه كثير من المالكية بل الترائع ثلاثة أقسام قسم أجمعت الامة على سده ومنعه وحسمه كحفر الآبار في طرق المسلمين فانه وسيلة الى اهلاكهم فيها وكذلك القاء السم في أطعمتهم وسب الاصنام عند من يعلم من حاله انه يسب الله تعالى عند سبها وقسم أجمعت الامة على عدم منعه وانه ذريعة لانسد وسيلة لانسح كمنع من زراعة العنب خشية الخمر فانه لم يقل به أحد وكلنع من المجاورة في البيوت خشية الزنى وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا كبيعوع الآجال عندنا كمن باع سلعة بعشرة دراهم الى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر فمالك يقول انه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة الى أجل توسلا باظهار صورة البيع لذلك والشافعي يقول ينظر الى صورة البيع ويحمل الامر على ظاهره فيجوز ذلك وهذه البيوع يقال انها تصل الى ألف مسألة اختص به مالك وخالفه فيها الشافعي وكذلك اختلف في النظر الى النساء هل يحرم لانه يؤدي الى الزنى أولا يحرم والحكم بالعلم هل يحرم لانه وسيلة للقضاء بالباطل من القضاة السوء أولا يحرم وكذلك اختلف في تضمين الصانع لانهم يؤثرون في السلع بصنعتهم فتتغير السلع فلا يعرفها ربا اذا بيعت فيضمنون سد الترية الاخذ أم لا يضمنون لانهم أجراء واصل الاجارة على الامانة قولان وكذلك تضمين حلة الطعام

قال (الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل) قلت جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح غير ما قاله من أن حكم الوسائل حكم ما أفضت اليه من وجوب أو غيره فان ذلك مبنى على قاعدة ان ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب والصحيح ان ذلك غير لازم فيما لم يصرح الشرع بوجوبه والله تعالى أعلم وما قال في الفرق للتاسع والستين والفرق الستين والحادي والستين صحيح والله تعالى أعلم

لثلا

ذلك الر وايتين عن مالك ويؤيده أيضا ان اللخمي انما ذكر الخلاف في التقليد لافي النحر فترعين

ان لفظه نحر في تقبل الابي عن عياض تصحيح وانها هي تقليدو يشهد لذلك كلام حفاظ المذهب انظره في الرهوني والخطاب اه وخلاصة ما يفيد كلامه ان كلام المازري وان أفاد ان القول له بجواز نحر دم التمتع بعد الفراغ من العمرة وقبل الاحرام بالحج قول في المذهب الا انه ليس قول جهو ر أهل المذهب حتى يكون هو المشهور بل هو قول جهو ر المجتهدين كما هو الشأن في هذه العبارة حيث أطلقها أهل الخلافة الكبير وشموها احتمالاً للامام مالك حينئذ لا يقتضي انها المشهور في مذهبه كيف وقد نسبته غير واحد

من حفاظ المذهب عكس ذلك نساوان كلام عياض على نقل الأبي ليس فيه ان الرواية بالجواز مشهورة أو راجحة أو مساوية للأخرى على ان في نسخة عتيقة مظنون بها الصحة من نسخ الاكمال مخالفة لما نقل الأبي عنه حيث انها بلفظ يبيح تقليدهدى التمتع الخ لا بلفظ يبيح نحر هدى الخ كما نقل الابي ويؤيدها أمران أحدهما ذكر عياض المسألة في موضع آخر بدون ان يذكر فيها جواز ذلك عن أحد بل انما ذكر جواز النحر بعد الاحرام بالحج لاقبله عن الشافعي فقط فكيف يذكر في ذلك الروايتين عن مالك وانهما ان اللخمي انما ذكر الخلاف في التقليد لاق النحر فتعين ان لفظه نحرفي (٣٣) نقل الابي عن عياض تصحيح وانما

هي تقليد كما يشهد لذلك كلام حفاظ المذهب نعم القول بجواز نحر هدى التمتع بعد الفراغ من العمرة وقبل الاحرام بالحج وان ثبت بذلك انه ضعيف في مذهبنا الا انه قوي عند الشافعي بناء على القاعدة المعتبرة عندهم من أن كل حق مالي تعلق بسببين جاز تقديمه على ثانيهما كما نقله الجليل على الجليلين عن شيخه ثم قال وأما صوم الثلاثة الايام ممن فقد الهدى أو ثمنه فلا يجوز تقديمها على ثاني سببها لان الصوم عبادة بدنية لامالية اه قلت وقد ترتب الآن على استخراج الهدى من مكة الى الحل وذبحه بمكة وعلى الاثنيان به من عرفة الى منى وذبحه بمكة اما اتلاف مال واماعدم انتفاع الفقراء بالهدى كما لا يخفى على من حج وشاهد ذلك فالاسهل اما العمل بمقابل المشهور بناء على ما ذكره الخطاب

لثلاث تمد أيديهم اليه وهو كثير في المسائل فنحن قلنا بسد هذه الذرائع ولم نقل بها الشافعي فليس سد الذرائع خاصا بمالك رحمه الله بل قال بها هو أكثر من غيره وأصل سدها جمع عليه (تنبيه) اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتباج فان الذريعة هي الوسيلة فكما ان وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسبي للجمعة والحج وموارد الاحكام على قسمين مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في انفسها ووسائل وهي الطرق المفضية اليها وحكمها حكم ما أفضت اليه من تحريم وتحليل غير انها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها والوسيلة الى أفضل المقاصد أفضل الوسائل والى أفصح المقاصد أفصح الوسائل والى ما يتوسط متوسطة وما يدل على حسن الوسائل الحسنة قوله تعالى ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يظؤون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح فأنابهم الله على الظمأ والنصب وان لم يكنوا من فعلهم بسبب انهما حصل لهم بسبب التوسل الى الجهاد الذي هو وسيلة لاعزاز الدين وصون المسلمين فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة (تنبيه) القاعدة انه كما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فانها تبع له في الحكم وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في امرار الموسى على راس من لا شعر له مع أنه وسيلة الى ازالة الشعر فيحتاج الى دليل يدل على انه مقصود في نفسه والافهو مشكل على القاعدة (تنبيه) قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة اذا افضت الى مصلحة راجحة كالتوسل الى فداء الاسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرر عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا وكدفع مال لرجل يأكله حراما حتى لا يزني بامرأة اذا عاجز عن دفعه عنها الا بذلك وكدفع المال للخطب حتى لا يقع للقتل بينه وبين صاحب المال عند مالك رحمه الله تعالى ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيرا فهذه الصور كلها الدفع وسيلة الى المعصية بأكل المال ومع ذلك فهو ما مور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة (تنبيه) تفرع على هذا الفرق فرقى آخر وهو الفرق بين كون المعاصي أسبابا للرخص وبين قاعدة مقارنة المعاصي لاسباب الرخص فان الاسباب من جهة الوسائل وقت التبت ههنا على كثير من الفقهاء فاما المعاصي فلا تكون أسبابا للرخص ولذلك المعاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر لان سبب هذين السفر وهو في هذه الصورة معصية فلا يتناسب الرخصة لأن ترتيب الترخص على المعصية سعى في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها وأما مقارنة المعاصي لاسباب الرخص فلا تتمتع اجماعا كما يجوز لافسق الناس واعصاهم التيمم اذا عدم الماء وهو رخصة وكذلك الفطر اذا أضر به الصوم

(٥ - الفروق - ثاني) عن ابن عمر من جواز العمل بالشاذ في خاصة النفس وانه يقدم على العمل بمذهب الغير لانه قول في المذهب وهو اختيار المغاربة وأما تقليد الشافعي في جواز نحره بعد الفراغ من العمرة وقبل الاحرام بالحج بناء على ما نقله الدسوقي عن أشياخه من عدم جواز العمل بالقول الضعيف في خاصة النفس بل يقدم العمل بقول الغير عليه ان كان راجحا لان قول الغير قوي في مذهبه وتقليد الشافعي أو أبي حنيفة في عدم اشتراط الجمع في الهدى بين الحل والحرم بناء على الخلاف عندنا في انه اذا لم يوجد نص لاهل المذهب في نازلة فالذي أفتى به بعض المتأخرين انه يرجع المذهب أبي حنيفة لان مسائل الخلاف التي بين مالك وبينه اثنتان

وثلاثون مسألة فقط وظاهر كلام القرافي وعليه جرى عمل جدعج انه ينتقل في تلك الذرلة المذهب الشافعي لانه تعيذ الامام كافي حاشية
 الحرشي للشيخ على العدوي واذا قلنا جازله الاكل من الهدى بناء على جواز التلقيق في العبادة الواحدة من مذهبين لانه فسحة في الدين
 ودين الله يسر كما قال الشيخ على العدوي في حاشية الحرشي فافهم والله أعلم
 الفرق الخامس والخمسون بين قاعدة ملك القريب ملكا محققا يقتضي العتق على المالك وبين قاعدة ملك القريب ملكا مقدر
 لا يقتضي العتق على المالك (٣٤) بناء على ما زعمه الاصل من لزوم تقدير المالك للقريب كالأب اذا طلب قربه كابنه من

والجلوس اذا أضربه القيام في الصلاة ويقارض ويسقى ونحو ذلك من الرخص ولا تمنع المعاصي
 من ذلك لان أسباب هذه الامور غير معصية بل هي عجزه عن الصوم ونحوه والعجز ليس معصية
 فالمعصية ههنا مقارنة للسبب لاسبب وهذا الفرق يبطل قول من قال ان المعاصي بسفره لا يأكل
 الميتة اذا اضطر اليها لان سبب أكله خوفه على نفسه لاسفره فالمعصية مقارنة لسبب الرخصة
 لانها هي السبب ويلزم هذا القائل أن لا يبيح للمعاصي جميع ما تقدم ذكره وهو خلاف الاجماع
 فتأمل هذا الفرق فهو جليل حسن في التقه ويلزم هذا القائل أن يجعل السفر هو سبب عدم
 الطعام المباح حتى احتاج الى أكل الميتة ان من خرج بسرقة فوقع فانكسرت يده أن لا يمسح
 على الجبيرة ولا يفطر اذا خاف من الصوم ومن الكسر اهلاك وأن لا يتيمم اذا عجز عن استعمال
 الماء حتى يتوب كما قال في الاكل في السفر فيلزم بقاء المصر على معصيته بلا صلاة لعدم الطهارة
 وتتعلل عليه أمور كثيرة من الاحكام ولا قائل بها فتأمل ذلك

الفرق التاسع والخمسون بين قاعدة عدم علة الاذن أو التحريم
 وبين عدم علة غيرهما من العلل

اعلم ان عدم كل واحدة من هاتين العلتين علة للحكم الآخر بخلاف غيرهما من العلل فعدم علة
 الاذن علة التحريم وعدم علة التحريم علة الاذن وأما عدم علة الوجوب فلا يلزم منه شيء فقد
 يكون غير الواجب محرما وقد يكون مباحا أو مندوبا أو مكروها وكذلك عدم علة الندب أو
 الكراهة قد يكون الفعل بعد ذلك واجبا أو محرما أو مباحا أما متى عدت علة الاذن تعين
 التحريم وحي عدت علة التحريم تعين الاذن ويتضح ذلك بذكر ثلاث مسائل **المسألة الأولى**
 علة النجاسة الاستقذار فتى كانت العين ليست بمستقذرة فحكم الله تعالى في تلك
 العين عدم النجاسة وأن تكون طاهرة فعلة الطهارة عدم علة النجاسة فهذا هو شأن هذا
 المقام الا أن يحدث معارض من جهة أخرى يعارضنا عند عدم العلة كإتيان الحجر فان الحجر ليست
 بمستقذرة وإنما قضى بتنجيسها لانها مطلوبة الابعاد والقول بتنجيسها يفضي الى ابعادها وما
 يفضي الى المطلوب مطلوب فتنجيسها مطلوب فتكون نجسة فهذه علة أخرى غير الاستقذار
 وجدت عند عدمه فقامت مقامه والا فالحكم ما ذكر عند عدم المعارض وأكثر الفقهاء يمكنه أن
 يعلل النجاسة واداسألته عن علة الطهارة لا يملها وهي عدم علة النجاسة واداسألت أيضا أكثر
 للفقهاء عن النجاسة الى أي الاحكام الخمسة ترجع بما عسر عليه ذلك وظن أنها حكم آخر من
 أحكام الوضع أو غيرها وليس كذلك بل هي ترجع الى أحد الاحكام الخمسة وهو التحريم وكذلك

غيره ان يعتق عن كفارة
 عليه عبدا من عبيده
 فاعتق المطلوب عن الطالب
 أباه في الكفارة التي عليه
 وان براءة ذمة الابن من
 الكفارة التي عليه وصوره
 ولا يأبى له بعتق مالك له
 عنه في كفارته يتوقفان
 على تقدير المالك للابن
 المعتق عنه قبل صدور
 العتق في الزمن الفردي من
 قبيل صاحب الشرع
 لضرورة ثبوت الاحكام
 وان هذا الملك المقدر
 بضرورة ثبوت الاحكام
 يفارق المالك المحقق الحاصل
 بنحو الشراء لا بآء أو
 للابن أو لنحوهم في اقتضاء
 المحقق العتق دون المقدر
 لانه لا يلزم من الملك المقدر
 هو ان بالملوك من جهة
 من قدر المالك له حتى ينافي
 الاجلال للآباء والاحترام
 للابناء ونحوهم المطلوب
 شرعا كما في المحقق فان الواقع
 انه لم يملكه وإنما الشرع
 أعطى هذا الملك المقدر

حكم الموجود لما ذكر والواقع المحقق عدم الملك فلا جرم لا يلزم بهذا الملك المقدر عتق بل يقع
 عتق والده عن كفارته وتجزئ عنه اذ لو قلنا انه عتق عليه بالملك لم يعجز عن الكفارة لان المستحق عتقه بسبب غير العتاق عن الكفارة
 لا يعجز عتقه عن الكفارة اه والحق ان تقدير المالك في ذلك ليس باللازم بل لا حاجة اليه اذ لا مانع من اجزاء العتق عن العتق عنه
 وثبوت الولاء له من غير تقدير ملكه لمن أعتق عنه ففي شرح المواق على خليل ابن رشد اذا قال لعبيده أنت حر عن المسلمين ولاؤك لي
 لم يختلف المذهب ان ذلك جائز والولد للمسلمين اه ولا دليل يدل عليه بل الدليل على خلافه وهو صحة العتق عن الميت وهو لا يصح

إذا

ان يملك ثم ان المعتق عن غيره لم يقصد الى ذلك المقدر ولو قصد اليه لما صح عتقه اياه لانه كان يكون حينئذ معتقاً لملك غيره بغير اذنه وذلك لا يصح وما ذكره هو وغيره في ذلك من تقدم توكيل المعتق عنه انما يتجه اذا كان العتق باذنه أما اذا كان بغير اذنه فلا يتجه على انه لا يتخلو اما أن يريد بالتقدير ما يرجع الى الباري تعالى وهو محال عليه تعالى فانه لا يقوم بذاته تعالى تقدير أمر من الامور بالمعنى الذى يقال ذلك في حقبائل لا يقوم بذاته الا العلم بوجود ذلك الامر أو بعده واما ان يريد به ما يرجع اليه وهو أيضاً محال لانه اذا كان سبب قيام الخبر ببراءة ذمة الابن من الكفارة وصيرورة ولاء أبيه لم يعتق مال كعه (٣٥) عنه في كفارته بذاته تعالى تقديرنا

نحن ذلك الامر وتقديرنا
حادث فيلزم حدوث ذلك
الخبر لضرورة سبق السبب
للسبب أو معيته وبالجملة القول
بتلك التقديرات في هذا
الموضع لا يصح كما يفيد
كلام الشاطبي موضعين
من حاشيته على الاصل وان
أمكن الجواب عن التردد
باختيار الشق الثاني وارجاع
سببية التقدير للخبر به
للقيام الخبر بذاته تعالى
فافهم والله أعلم
﴿الفرق السادس والخمسون﴾
بين قاعدة رفع الواقعات
وبين قاعدة تقدير ارتفاعها
وهو ان رفع الواقعات
مستحيل مطلقاً وان تقدير
ارتفاعها ممكن مطلقاً وقد
ثبت الحكم للتقدير
الشرعية باعطاء الموجود
حكم المعدوم والمعدوم حكم
الموجود في مواضع منها
تقدير النجاسة في حكم
العدم في صور الضرورات
كدم البراغيث وموضع
الحادث في المخرجين ومنها
تقدير رفع الاباحة بالرد

اذا قيل لهم ما الطهارة عسر عليهم ذلك حتى رأيت لبعض الاكابر ان الطهارة عبارة عن استعمال الماء الظهور في العين التي قضى عليها بالطهارة وهذا ليس بصحيح فان بطون الجبال وتلال الرمال وبتون الارض طاهرة مع عدم استعمال الماء فيها بل النجاسة ترجع الى تحريم الملبسة في الصلوات والاغذية لاجل الاستقذار أو التوسل للابعاد فقولى لاجل الاستقذار احترازا (١) من السموم فانها تحرم ملبستها في الأغذية وكذلك الأغذية والاشربة الموجبة للاسقام والأمراض تحرم ملبستها في الاغذية وليست نجسة وقولى أو التوسل للابعاد احترازا من الخرج حتى تندرج في الحد ولو اقتصر على قولى تحرم ملبستها في الصلوات لكان ذلك كافياً لكان أردت بذلك الاغذية زيادة البيان والطهارة عبارة عن اباحة الملبسة في الصلوات وبهذا التفسير تندرج بطون الجبال وسائر الاعيان فظهر ان النجاسة ترجع للتحريم والطهارة ترجع للاباحة وان عدم علة التنجيس علة الطهارة وان عدم علة التحريم علة الاباحة ﴿المسألة الثانية﴾ تحريم الخمر معلل بالاسكار فتنى زال الاسكار زال التحريم وثبت الاذن وجاز أكلها وشربها وعلة اباحة شرب العصير مسألته للعقل وسلامته عن المفاسد فعدم هذه المسئلة والسلامة علة لتحريمه فظهر أيضاً في هذه المسألة ان عدم علة التحريم علة الاذن وعدم علة الاذن علة التحريم ﴿المسألة الثالثة﴾ الحادث له عنيان أحدهما الاسباب الموجبة للوضوء فلذلك يقال أحدث اذا خرج منه خارج وثانيهما انه المنع المرتب على هذا السبب وهو المراد بقول العلماء ينوى رفع الحادث بفعله أى ينوى ارتفاع المنع المرتب على ذلك السبب المتقدم ولا يمكن في نيته رفع الحادث الا بهذا فان تلك الاسباب الموجبة للوضوء يستحيل رفعها لانها صارت واقعة داخلية في الوجود ولا يمكن لعاقل أن يقول انه يرفع تلك الاعيان المستفردة من غيرها بوضوء بل النوى ينوى برفعه هذا المنع المرتب على تلك الاسباب والمنع وان كان أيضاً وقع وصار من جملة الواقعات والواقعات يستحيل رفعها غير أن المقصود برفعه منع استمراره كان عقد السكاح يمنع استمرار منع الوطء في الاجنبية كذلك ههنا وأكثر الفقهاء لا يعرف معنى الحادث أيضاً وهو يرجع الى تحريم ملبسة الصلاة حتى يتطهر واذا كان الحادث عبارة عن التحريم فاذا تطهر الانسان وصار يباح له الاقدام على العبادة فالاباحة في هذه الحالة مضافة الى عدم سبب يقتضى وجوب استعمال الماء في الطهارة فعلة هذه الاباحة عدم علة التحريم التي هي علة الحادث الذى هو المنع فذلك الخارج مثلا هو علة التحريم وعدمه علة الاباحة بعد التطهر واستعمال الماء سبب ارتفاع ذلك المنع وحصول

(١) الواجهة في مثله الرفع

بالغيب بعد ثبوتها قبل الرد ونقول ارتفاع العقد من أصله لامن حينه على أحد القولين للعلاء وذلك لان هذا العقد وان كان واقفاً الا ان الشرع يعطيه الآن حكم عقد لم يوجد لانه يرفع بعد وجوده حتى يقال القاعدة العقلية ان رفع الواقع محال واخراج ما تضمنه الزمان الماضى محال وتظهر فائدة الخلاف في ولد الجارية والبهائم المبيعة لمن تكون وكذلك الغلات عند من يقول بذلك فانها تكون في الزمان الماضى للبايع على القول بتقدير العقد معدوم من أصله وللشترى على القول بتقديره معدوم من حينه * ومنها تقدير ما أجعوا عليه من اباحة وطه الزوجة التي قال لها ان قدم زيد آخر الشهر فانت طالق من أوله الى ان يقدم زيد في حكم العدم لا اننا نعتقد انها ارتفعت

من الزمن الماضي حتى يلزم المحال من رفع الواقع كما تقدم وذلك انه اذا قدم زيد فهل تطلق من الآن أو من أول الشهر وهو الذي يراه ابن
يونس من أصحابنا مقتضى المذهب فيقضى بوقوع الطلاق والتحرير في أول الشهر ويقدر الآن ان الاباحة الكائنة في أول الشهر
ووسطه في حكم المرتفعة لانا انما نجزم بارتفاعها بالفعل وقد تقدمت هذه المسألة والبحث فيها مع الشافعي في باب فرق الشرط فلتطالع
نقطة * ومنها غير ذلك من مسائل التقدير التي لا يخلو باب من أبواب الفقه عنها نعم ليس منها تقدير الملك للمعتق عنه اذ لا حاجة الى التقدير في
هذه المسألة ولادليل عليه والتقدير (٣٦) لا يصار اليه الا بدليل والاصل عدمه كما تقدم ولا منها تقدير ملك الدية في قتل

الخطأ بعد انفاذ المقال
وقبل زهوق الروح بل هو
موضع تحقيق الملك كما
أفاده ابن الشاطب * قلت
وليس منها أيضاً مسألة تأثير
رفض النية فيما عدا الحج
والعمرة في الاثناء اتفاقاً
في الطواف والسعي والغسل
والصلاة والصوم وعلى
الخلاف في الوضوء والتيمم
والاعتكاف ولا تأثير رفضها
في الوضوء والتيمم والصلاة
والصوم والاعتكاف
والطواف والسعي بعد الفراغ
على الخلاف اما بالنسبة
لرفض في الاثناء فلائن
الحق صحته في جميع
العبادات بدون احتياج الى
التقدير لان معناه انه كان
قاصداً بالعبادة امتثال
الامر ثم أعيا بنية أخرى
ليست بعبادته التي شرع
فيها كالتطهر بنوى أولاً
رفع الحدث ثم ينسخ تلك
النية ثانياً بنية التبرد أو
التنظيف من الاوساخ البدنية
وأما بالنسبة لرفض بعد

هذه الاباحة فحصل أيضاً في هذا المثال ان علة الاباحة عدم علة التحريم وعدم سبب الاباحة علة
التحريم فتأمل ذلك فان قلت لم لا يكون الوضوء مثلاً هو سبب الاباحة وعدمه هو علة التحريم
ولا حاجة الى اعتبار تلك الفضلات المستقدرة وغيرها من الملامسة ونحوها قلت لا خفاء ان الوضوء
موجب للاباحة في الاقدام على الصلوات وما هو مشترط فيه الوضوء ونقول على هذا التقدير
الطهارة سبب للاباحة المستمرة حتى يطرأ الحدث والحدث سبب المنع المستمر حتى يطرأ
الطهارة ويحصل المقصود فان عدم الطهارة بالكيفية سبب المنع وعدم الحدث بالكيفية سبب الاباحة
فان قلت فمن لم يحدث قط يلزمك أن تباح له الصلاة وان لم يتطهر لان سبب الاباحة موجود في حقه
وهو عدم الحدث قلت ألترزم مع انه فرض محال فان الانسان لا يبدله أن يخرج منه فضلات غذائه
بعد الولادة وعند الولادة فإذا فرض وقوع هذا المحال وهو عدم خروج شيء منه البتة لا مانع لي
من التزام الاباحة في حقه لا بنص ولا اجماع ولا قياس وكذلك أقول في الجنابة والحيض والنفاس
في سبب المنع المستمر حتى يطرأ الطهارة والظهور سبب الاباحة المستمرة حتى يطرأ هذه الاحداث
وعدم هذه الاحداث سبب الاباحة من هذا الوجه فلو لا اشتراط صاحب الشرع الوضوء لا يجنأ الصلاة
لمن عدت في حقه هذه الاحداث الكبار وصح لنا حينئذ في الحدث الاكبر والاصغر والطهارة
الكبرى والصغرى ان عدم سبب الاباحة سبب المنع وعدم سبب المنع سبب الاباحة واطردت
القاعدة وهذا الخلاف سبب الوجوب وعلته فان سبب وجوب اراقة دم المرتد رده فاذا فقدت
الردة كان دمه حراماً وسبب وجوب النفقة الزوجية أو القرابة فاذا عدم ذلك لا تحرم النفقة بل
ينسب اليها في الاجانب وسبب وجوب القراءة في الصلاة حضور محلها الذي هو القيام فاذا ركع
وسجد وعدم القيام كرهت القراءة فلما كان عدم سبب الوجوب لا يستلزم من ذلك حكماً معيناً
فارق بذلك ما تقدم من علة الاباحة والمنع فهذا هو الفرق بين هاتين القاعدتين

الفرق الستون بين قاعدة اثبات النقيض في المفهوم وبين قاعدة اثبات الضد فيه *

اعلم ان مفهوم الخالفة يقتضى ان الحكم المنطوق غير ثابت للمسكوت عنه فهل القاعدة فيه عند
القضاء بأن حكم المسكوت يقتضى اثبات ضد الحكم المنطوق به أو اثبات نقيضه والثاني هو الحق
بان يقتصر على عدم الحكم الثابت للمنطوق ولا يتعرض لاثبات حكم المسكوت البتة فهو ينقسم
الى عشرة أقسام كلها مستقيمة مع النقيض فقط مفهوم العلة نحو ما أسكر كثيره فهو حرام مفهومه
مالم يسكر كثيره فليس بحرام ومفهوم الصفة في الغنم السائمة الزكاة مفهومه ما ليس بسائمة لازكاة
فيه ومفهوم الشرط من تطهر صحت صلاته مفهومه من لم يتطهر لا تصح صلاته ومفهوم المانع لا يسقط

الزكاة

الفراغ فلان الأصل عدم صحته في جميع العبادات ضرورة ان صحته حينئذ متوقفة على رجوعه

للتقدير لان معناه بعد كمالها على مشروطها قصد ان لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكمها من أجزاء أو استباحة أو غير ذلك والواقع
يستحيل رفعه والتقدير لا يصار اليه الا بدليل والاصل عدمه فلزم ان لا يؤثر فيها بل تكون على حكمها لو لم يكن ذلك المقصد وخرج عن
هذا الاصل خلاف الفقهاء في الصلاة والصوم والطواف والسعي والاعتكاف فن هنا نقل صاحب الجمع عن ابن راشد انه قال ان القول بعدم
تأثير الرفض بعد الفراغ من العبادة عندى أصح لان الرفض يرجع الى التقدير لان الواقع يستحيل رفضه والتقدير لا يصار اليه الا بدليل

والاصل عدمه ولانه بنفس الفراغ من الفعل سقط التكليف به ومن ادعى ان التكليف يرجع بعد سقوطه لاجل الرضى فعليه الدليل اه
 وجرى على هذا الاصل اجماع الفقهاء على عدم تأثير الرضى بعد فراغ الحج والعمرة والغسل وأما خلافهم في رضى الوضوء والتيمم بعد
 السكال فانه غير خارج عن هذا الاصل من جهة ان الطهارة هنا لها وجهان في النظر فمن نظر الى فعلها على ما يذنبى قال ان استباحة
 الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل فلا يصح رفعه الا بناقض طارئ ومن نظر الى حكمها اعنى استباحة الصلاة مستصحباً الى ان
 يصلى وذلك أمر مستقبل فيشترط فيه استصحاب النية الاولى المقارنة للطهارة (٣٧) وهي مفسوخة بذية الرضى المنافية

لها فلا يصح استباحة للصلاة
 الآتية بها لان ذلك كالرضى
 المقارن للفعل وما قارن
 الفعل مؤثر فكذلك
 ماشاهه فلوا تفتت المشابهة
 بان رضى نية الطهارة بعد
 ما أدى بها الصلاة وتم حكمها
 لم يصح ان يقال انه يجب
 عليه استئناف الطهارة
 والصلاة فكذلك من صلى
 ثم رضى تلك الصلاة بعد
 السلام منها وقد كان أتى بها
 على ما أمر به فان قال من
 تكلم في الرضى في مثل هذا
 فالقاعدة ظاهرة في خلاف
 ما قال كما تقدم عن أبي
 اسحاق في موافقائه وقد
 صرح ان اللزوم بين الوضوء
 والغسل مشروط بعدم
 طريان التناقض في أثناء
 الغسل فلذا الميتات فيه
 جريان الوجهين المذكورين
 في الوضوء والتيمم وأجمعوا
 على عدم تأثير الرضى بعد
 كماله فانهم والله أعلم
 الفرق السابع والخمسون
 بين قاعدة تدخل الاسباب

الزكاة الا الدين مفهومه ان من لادين عليه لا تسقط عنه ومفهوم الزمان سافرت يوم الجمعة بمفهومه
 انه لم يسافر يوم الخميس ومفهوم المكان جلست امامك مفهومه انه لم يجلس عن يمينك ومفهوم
 الغاية آتموا الصيام الى الليل مفهومه لا يجب بعد الليل ومفهوم الحصر انما الماء من الماء مفهومه انه
 لا يجب من غير الماء ومفهوم الاستثناء قام القوم الا زيدا مفهومه ان زيد لم يقم ومفهوم اللقب
 تعليق الحكم على أسماء الذوات نحو في الغنم الزكاة مفهومه لا تجب في غير الغنم عند من قال بهذا
 المفهوم وهو أضعفها فهذه المفهومات جميعها أثبتنا فيها تقيض حكم المنطوق للسكوت وحصل
 فيهما معنى المفهوم فظهر ان مفهوم المخالفة اثبات تقيض حكم المنطوق للسكوت وان هذا هو قاعدته
 وليس قاعدته اثبات الضد ويظهر التفاوت بينهما في قول ابن أبي زيد من أصحابنا حيث استدلل
 على وجوب صلاة الجنائز بقوله تعالى في حق المنافقين ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ان مفهومه
 يقتضى وجوب الصلاة على المسلمين وليس الامر كما قاله بل مفهومه عدم تحريم الصلاة على
 المؤمنين وعدم التحريم صادق مع الوجوب والتنب والكرهية والاباحة فلا يستلزم الوجوب
 لان الاعم من الشئ لا يستلزمه فلا يلزم الوجوب في هذه الصورة فكذلك يكون دأبك أبداني
 مفهوم المخالفة اثبات التقيض فقط ولا يتعرض للضد البتة لما ظهر لك من الفرق بين القاعدتين

الفرق الحادى والثستون بين قاعدة مفهوم اللقب
 وبين قاعدة غيره من المفهومات

فان قاعدة مفهوم اللقب لم يقل بها الا الدقاق وقاعدة مفهوم غير اللقب قال بها جمع كثير كمالك
 والشافى وغيرهما وسر الفرق بينهما ان مفهوم اللقب أصله كما قال التبريزى تعليق الحكم على
 أسماء الاعلام لانها الاصل في قولنا لقب وأما أسماء الاجناس نحو الغنم والبقر ونحوهما لا يقال لها
 لقب فالاصل حينئذ انما هي الاعلام وما يجرى مجراها قال ويلحق بها أسماء الاجناس وعلى
 التقديرين فالفرق ان العلم نحو قولنا أكرم زيدا أو اسم الجنس نحو زك عن الغنم لا اشعار فيه
 بالعلة لعدم المناسبة في هذين القسمين ومفهوم الصفة ونحوه فيه رائحة التعليل فان الشروط
 اللغوية أسباب أيضا فتى جعل الشئ شرطاً أشعر ذلك بسببية ذلك الشرط عند المتعلق عليه
 أدركنا نحن ذلك أم لا وكذلك اذا حصر أو جعل غاية واذا كانت هذه الاشياء تشعر بالتعليل عند
 المتكلم بها والقاعدة ان عدم العلة لعدم المعلول فيلزم في صورة المسكوت عنه عدم الحكم
 لعدم علة الثبوت فيه أما الاعلام والاجناس فلا اشعار لها بالعلية فلا جرم لا يكون عندها من صورة
 المسكوت علة لشيء لانه ليس عدم علة فلا يلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه فهذا هو سبب

وبين قاعدة تساقطها والتداخل والتساقط بين الاسباب وان اتفقنا في جهتين أحدهما ان الحكم لا يترتب على السبب الذى دخل
 في غيره ولا على السبب الذى سقط بغيره وثانيهما جريان كل منهما على خلاف الاصل الا انهما تفرقا في جهات * الجهة الاولى ان تساقط
 الاسباب انما يكون عند التعارض وتنافى المسببات بان يكون أحد السببين يقتضى شيئاً الآخر يقتضى ضده فيقدم صاحب الشرع الراجع
 منهما على المرجوح فيسقط المرجوح أو يستويان فيتساقطان معا وتدخلها انما يكون عند اتحاد مسببها بان يوجد سببان مسببهما
 واحد * الجهة الثانية ان التداخل جرى على خلاف الاصل في اتحاد المسبب والتساقط جرى على خلاف الاصل في تنافى المسببات اذا الاصل

والقياس عدم التداخل مع تماثل الاسباب بأن يترتب على كل سبب مسببه * الجهة الثالثة ان التداخل وقع في الشرقة في ستة أبواب الاول الطهارة فن التداخل فيها اجزاء غسل واحد مع تعدد أسبابه المختلفة كالحيض والجنابة أو المتأثرة كالجنابتين ومنه اجزاء وضوء واحد مع تعدد أسبابه المتماثلة كاللأمستين أو المختلفة كاللأمسة واخراج الرج ومنه اجزاء الغسل عن الوضوء وان تحقق سببه الذي هو اللأمسة مع سبب الغسل الذي هو الجنابة لا ندراج سببه في الجنابة فلم يترتب عليه رجوب وضوء * الثاني الصلوات فن التداخل فيه تداخل تحية المسجد في صلاة الفرض مع (٣٨) تعدد سببهما في دخول دخول المسجد الذي هو سبب التحية في الزوال الذي هو سبب

الظهر مثلا فيقوم سبب الزوال مقام سبب الدخول فيكتفي به * الثالث الصيام فن التداخل فيه تداخل الصوم الذي سببه الاعتكاف في صوم رمضان الذي سببه رؤية الهلال فيقوم سبب الرؤية مقام سبب الاعتكاف فيكتفي به * الرابع الكفارات فن التداخل فيه حمل الايمان في المشهور على التكرار لا على الانشاء فتكفيه كفارة واحدة ومنه تكرار الوطء في اليوم الواحد من رمضان عندنا على الخلاف في اليومين عند أبي حنيفة تكفيه كفارة واحدة وله قولان في الرضائين * الخامس الحدود المتماثلة فن التداخل فيه تداخل أسبابها المختلفة كالغذف وشرب الخمر أو المتماثلة كالزنا مرارا والسرقة مرارا والشرب مرارا قبل اقامة الحد عليه وهي من أولى الاسباب بالتداخل

ضعفه وقلة القائلين به وينبغي لك أن تتفطن له فان جماعة ممن لم يقل به وقع فيه عند الاستدلال وما شعر وقال صاحب المهذب من الشافية التيمم بغير التراب لا يجوز لقوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وفي أخرى وتراها طهورا ومفهوم قوله وتراها طهورا ان غير التراب لا يجوز التيمم به واستدلاله بذلك على مالك لا يصح لانه لقب ليس حجة عنده ولا عند مالك لان التراب اسم جنس فقد استدلاله بما ليس حجة عنده ولا عند خصمه وكذلك استدلاله على أبي حنيفة بان الخلل لا يزال النجاسة بقوله عليه السلام حتىه ثم اقرضيه بالماء فمفهوم قوله عليه السلام بالماء يقتضى انه لا يجوز أن يغسل بغيره من الخلل وغيره وهذا أيضا غير مستقيم فان الماء اسم جنس فمفهومه مفهوم لقب ليس بحجة عنده ولا عند أبي حنيفة بل أبو حنيفة لم يقل بالمفهوم مطلقا فضلا عن مفهوم اللقب فاستدلاله على أبي حنيفة أبعد من استدلاله على مالك بسبب ان مالك قال بالمفهوم من حيث الجملة وأما أبو حنيفة فلا فهذا هو الفرق بين القاعدتين والتنبيه عليه بالمثل

الفرق الثاني والستون بين قاعدة المفهوم اذا خرج مخرج الغالب وبين ما اذا لم يخرج مخرج الغالب *

فانه ان لم يخرج مخرج الغالب كان حجة عند القائلين بالمفهوم واذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة اجماعا وضابطه أن يكون الوصف الذي وقع به التقييد غالبا على تلك الحقيقة وموجودا معها في أكثر صورها فاذا لم يكن موجودا معها في أكثر صورها فهو المفهوم الذي هو حجة وسر الفرق بينهما ان الوصف اذا كان غالبا على الحقيقة يصير بينها وبينه لزوم في الذهن فاذا استحضر المتكلم الحقيقة ليحكم عليها حضر معها ذلك الوصف الغالب لانه من لوازمها فاذا حضر في ذهنه نطق به لانه حاضر في ذهنه فمخرج مخرج الغالب لانها قصد بالنطق به نفي الحكم عن صورة

قال (الفرق الثاني والستون بين قاعدة المفهوم اذا خرج مخرج الغالب وبين ما اذا لم يخرج مخرج الغالب فانه ان لم يخرج مخرج الغالب كان حجة عند القائلين بالمفهوم واذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة اجماعا وضابطه أن يكون الوصف الذي وقع به التقييد غالبا على تلك الحقيقة وموجودا معها في أكثر صورها فاذا لم يكن موجودا معها في أكثر صورها فهو المفهوم الذي هو حجة وسر الفرق بينهما ان الوصف اذا كان غالبا على الحقيقة يصير بينها وبينه لزوم في الذهن فاذا استحضر المتكلم الحقيقة ليحكم عليها حضر معها ذلك الوصف الغالب لانه من لوازمها فاذا حضر في ذهنه نطق به لانه حاضر في ذهنه فمخرج مخرج الغالب لانها قصد بالنطق به نفي الحكم عن صورة

لان تكررهما هلاك * السادس الاموال فن التداخل فيها انه لا يجب في تكرار وطء الشبهة المتحددة عدمه الاصداق واحد من صدق المثل وان كانت كل وطأة لوا نفردت وأجبت مهر انا من صدق المثل ومنها اكتفاء صاحب الشرع فيما اذا قطع أطرافه ومضى ذلك لنفسه بديه واحدة لنفس وان كان الواجب قبل السرمان نحو عشر ديات بحسب تعدد العضو المجني عليه فدخل في هذه المسألة الكثير وهودية الأطراف في القليل وهودية النفس وقد يدخل القليل كدية الاصبع في الكثير كدية النفس * تنبيه * لاية تأتي عندنا في التداخل الأربعة صور * أحدها دخول القليل في الكثير * وثانيها دخول الكثير في القليل وقد مرث مثلها * وثالثها

دخول المتقدم في المتأخر كحدث الوضوء المتقدم مع الجنابة المتأخرة * ورابعها دخول المتأخر في المتقدم كالوطئات المتأخرة مع الوطأة
 المقدمة الاولى وأسباب الوضوء أو الغسل المتأخرة في الموجب الاول منها وعند الشافعية تزبد صورة خامسة وهي دخول الطرفان
 في الوسط فيما اذا وطئت المرأة بالشبهة الواحدة أو لا وهي مريضه الجسم عديمه المال وثانيا بعد ان صححت وورثت مالا عظيما وثالثا بعد
 سقم جسمها وذهاب مالها فاتها عندهم يجب لها صدق المثل في أعظم أحوالها وأعظم أحوالها في هذه المورة الحالة الوسطى فيجب
 الصداق باعتبارها وتدخل فيها الحالة الاولى والحالة الاخيرة فيندرج الطرفان (٣٩) في الوسط ولا يعتبر على مذهب

مالك في هذا المثال الا الوطأة
 الاولى كيف كانت وكيف
 صادفت ويندرج ما بعدها
 فيها فلهذا الصورة عنده
 من باب اندراج المتأخر في
 المتقدم لامن باب اندراج
 الطرفين في الوسط وأما
 التساقط فاما ان يكون بسبب
 التنافي في جميع الوجوه
 وجميع الاحكام وله مثل منها
 الردة مع الاسلام ومنها
 القتل والكفر يقتضيان
 عدم الارث والقراءة تقتضي
 الارث ومنها الدين مسقط
 للزكاة وأسبابها توجبها
 ومنها تعارض البيتين ومنها
 تعارض الاصابين فيما اذا
 قطع رجل ملفوف في
 الثياب فتتعارض القاطع
 والولى في كونه كان حيا
 حالة الجنابة فالاصل بقاء
 الحياة والاصل أيضا عدم
 وجوب القصاص ومنها
 تعارض الغالبين الظاهرين
 في بحث اختلاف الزوجين
 في متاع البيت فان اليد
 للرجل ظاهرة في الملك فاذا

عدمه بل الحال تضطره للنطق به اما اذ لم يكن غالبا على الحقيقة لا يلزمها في الذهن فلا يلزم من
 استحضار الحقيقة المحكوم عليها حضوره فيكون المتكلم حينئذ له غرض في النطق به واحضاره
 مع الحقيقة ولم يكن مضطرا لذلك بسبب الحضور في الذهن واذا كان له غرض فيه وسلب الحكم
 عن المسكوت عنه يصلح أن يكون غرضه حملناه عليه حتى يصرح بخلافه لانه المتبادر للذهن
 من التقييد وهذا هو الفرق بين القاعدتين وسر انعقاد الاجماع على عدم اعتباره وكان الشيخ عز
 الدين بن عبد السلام من الشافعية رحمه الله يورد على هذا القول فيقول الوصف الغالب أولى أن يكون
 حجة مما ليس بغالب وما انعقد عليه الاجماع يقتضى الحال فيه العكس بسبب ان الوصف اذا خرج
 مخرج الغالب وكانت العادة شاهدة بثبوت ذلك الوصف لتلك الحقيقة يكون المتكلم مستغنيا عن
 ذكره للسامع بدليل ان العادة كافية في افهام السامع ذلك فلو أخبره بثبوت ذلك الوصف لكان ذلك
 تحصيله للحاصل اما اذ لم يكن غالبا فانه لا دليل على ثبوته لتلك الحقيقة من جهة العادة فيتجه أن
 المتكلم يخبره به اعدم دليل يدل على ثبوته لتلك الحقيقة وهو حينئذ يفيد فائدة جديدة وغير مفيد له
 في الوصف الغالب الذي دلت عليه العادة واذا كان في الغالب غير مفيد باخباره عن ثبوته للحقيقة
 فيتين انها انما نطق به بقصد آخر غير الاخبار عن ثبوته للحقيقة وهو سلب الحكم عن المسكوت
 عنه وهذا الغرض لا يتعين اذ لم يكن غالبا لانه غرضه حينئذ يكون الاخبار عن ثبوته للحقيقة
 لاسبب الحكم عن المسكوت عنه فظهر ان الوصف الغالب على الحقيقة أولى أن يكون حجة

عدمه بل الحال تضطره للنطق به اما اذ لم يكن غالبا على الحقيقة لا يلزمها في الذهن فلا يلزم من استحضار
 حقيقة المحكوم عليها حضوره فيكون المتكلم حينئذ له غرض في النطق به واحضاره مع الحقيقة ولم يكن
 مضطرا لذلك بسبب الحضور في الذهن واذا كان له غرض فيه وسلب الحكم عن المسكوت عنه
 يصلح أن يكون غرضه حملناه عليه حتى يصرح بخلافه لانه المتبادر للذهن من التقييد وهذا هو
 الفرق بين القاعدتين وسر انعقاد الاجماع على عدم اعتباره قلت ما بعد ما قاله أن يكون سرا سببا
 لان انعقاد الاجماع فكيف يكون الشارع مضطرا الى النطق بما لا يقصده هذا محال فانه اما أن يكون
 المراد بالشارع الله تعالى فاضطراره الى أمر ما محال واما أن يكون المراد بالشارع الرسول ﷺ
 فكذلك هو من حيث هو معصوم والحايل على هذا الحال انما هو للقول بالمفهوم والصحيح انه
 باطل عند التجرد عن القرائن المفهومة لمقتضاه والله أعلم قال (وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام
 من الشافعية رحمه الله يورد على هذا سؤالا الى آخر السؤال) * قلت السؤال وارد

كان المدعى فيه من قماش النساء دون الرجال وكان ظاهرا في كونه للمرأة دون الرجل قدمنا نحن هذا الظاهر وسوى الشافعي بينهما بناء
 على ان لهما معايدا وهي ظاهرة في الملك واليد عند مالك خاصة بالرجل لأنه صاحب المنزل واذا كان يصلح لهما قدم ملك الرجل فيه بناء على
 اختصاصه باليد ونحو المنفردين برؤية الهلال والسماء مصحية والمصر كبر في الملك قدم ظاهر العدالة وسحنون قدم ظاهر الحال ولم يوجب
 الصوم بشهادتهما وقال الظاهر كذبهما لان العدد العظيم مع ارتفاع الموانع يقتضى ان يراه جمع عظيم فانفراد هذين دليل كذبهما ومنها
 تعارض الاصل والظاهر في نحو المقبرة المتبوشة فان الاصل عدم النجاسة والظاهر وجودها بسبب النجس قلت ومنها ما قدمته عن كتاب

الاحكام للامام ابن العربي من تعارض العموم في خصوص العين في قوله تعالى في دم الحيض بل هو اذى والعموم في خصوص الحال في قوله تعالى اودما مسفوحا في ترجح الاول ويكون قليل دم الحيض وكثيره سواء في التحريم كما رواه ابو ثابت عن ابن القاسم وابن وهب وابن سيرين عن مالك على الثاني الذي تمسك به بعض علمائنا فقال يعني عن قليله كسائر الدماء لان حال العين ارجح من حال الحال واما ان يكون أي التساقط بسبب التنافي في بعض الوجوه وفي بعض الاحكام وله مسائل منها اقتضاء النكاح مع الملك اباحة الوطء فيغلب الاقوى وهو الملك لانه مع كونه يوجب اباحة (٤٥) الوطء كالنكاح يوجب ملك الرقبة والمنافع وتكون الاباحة الحاصلة مضافة له فقط

وهو سؤال حسن متجه غير انه عارضنا فيه ما تقدم من تقدير كونه حجة وهو انه اضطر للنطق به بخلاف غير الغالب وأورد ذلك ثلاث مسائل توضح لك القاعدتين والفرق بينهما ﴿ المسألة الاولى ﴾ قوله عليه السلام في النعم السائمة الزكاة أوزكوا عن النعم السائمة استدلت به الشافعية على عدم وجوب الزكاة في المعلوفة ولادليل فيه لوجهين الاول انه خرج مخرج الغالب فيكون من المفهوم الذي ليس حجة اجاعا لان السوم يغلب على النعم في أقطار الدنيا لاسيما في الحجاز لعزة العلف هنالك والاستدلال بما ليس حجة اجاعا لا يستقيم الثاني ان هذا مفهوم وان سلم انه حجة فهو مارض بالمنطوق وهو قوله عليه السلام في كل أر بعين شاة فهذا الاستدلال باطل ﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله عليه السلام أي امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل مفهومه انه اذا اذن لها وليها صح نكاحها وهذا المفهوم ماني بسبب ان الغالب انها لا تنكح نفسها في مجرى العادة الا وليها غير اذن بل غير عالم فصار عدم اذن الولي غالبا في العادة على تزويجها لنفسها فالتقييد به تقييد بما هو غالب فلا يكون حجة ﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومفهومه انكم اذا لم تخشوا الاملاق لا يحرم عليكم القتل وهو مفهوم ماني اجاعا بسبب انه قد غلب في العادة ان الانسان لا يقتل ولده الا لضرورة وأمر قاهر لان حنة الابوة مانعة من قتله فتقييد القتل بخشية الاملاق تقييد له بوصف هو كان الغالب عليهم في القتل في ذلك الوقت فكانوا لا يقتلون الا خوفا المقر أو القضيحة في البنات وهو الواد الذي صرح به في الكتاب العزيز في قوله واذا المؤودة سئلت والواد الثقل فانهم كانوا يدفنونها احياء فيمتمن من غم التراب وثقله ومنه قوله تعالى ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم أي لا يشغله وعلى هذا القانون اعتبر المفهوم الغالب من غيره

ويسقط النكاح ولا يحصل تداخل فلا يقال الاباحة مضافة لها البتة سواء تقدم الملك كما اذا عقد على أمته أو تأخر كما اذا اشترى زوجته وصبرها أمته ومنها علم الحاكم مع البينة اذا شهدت بما يعلمه فان الحكم يضاف للبينة دون علمه فيسقط القضاء به عند مالك حذر من القضاة السوء وسدا للريعة الفساد على الاحكام بالتهم وعلى الناس بالقضاء عليهم بالباطل وعند الشافعي يقدم القضاء بعلمه على القضاء بالبينة لان البينة لا تفيد الا الظن والعلم أولى من الظن ويحتمل مذهبه انه يجمع بينهما ويحصل الحكم مضافا اليهما لعدم التنافي بينهما ومنها من وجد في حقه سبب توريت بالفرض في أنسكحة الجوس فانه يرت باقواها ويسقط الآخر مع أن كليهما يقتضي الارث كالابن اذا كان أبا لأم كما اذا تزوج أمه فولدها

قال (وهو سؤال حسن غير انه عارضنا فيه ما تقدم الى آخر قوله والفرق بينهما قلت قد سبق ما ورد على دعوى الاضطرار قال ﴿ المسألة الاولى ﴾ قوله عليه السلام في النعم السائمة الزكاة الى آخرها قلت ما قلته من انه لا دليل فيه للشافعية لوجهين الاول انه قد خرج مخرج الغالب قد سبق ما أورده عليه عز الدين وقوله الثاني انه معارض بالمنطوق وهو قوله ^{صلى الله عليه وسلم} في كل أر بعين شاة لأبأس به قال ﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله عليه السلام أي امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الى آخره * قلت يرد على ما قلته في مسائل عز الدين قال (المسألة الثالثة) قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق الى آخرها * قلت انما أنى هذا المفهوم لمعارضته الادلة الدالة على المنع من قتل من لم يحن جنابة توجب القتل ولدا كان أو غير ولد

﴿ الفرق

حينئذ ابنه وهو أخوه لأمه فيرت بالبنوة وتسقط الاخوة امانا كانا سببين للتوريت بالفرض

والتعصيب فانه يرت بها كالزوج ابن عم يأخذ النصف بالزوجة والنصف الآخر بكونه ابن عم ﴿ تنبيه ﴾ عدم تداخل الاسباب مع تماثلها الجارى على مقتضى القياس والاصل من أن يترتب على كل سبب مسببه هو الاكثر في الشريعة فمن مسائله الاطلاقان يجب بهما ضمان ولا يتد اخلان ومنها الطلاقان ينقص كل طلاق منهما من العصمة طاعة ولا يتد اخلان الا ان ينوي اتما كيدا والخبر عن الاول ومنها الزوالان يوجبان ظهورين وكذلك بقية اوقات الصلوات وأسبابها ومنها النذران يتعد من ذورهما ولا يتد اخل ومنها الوصيتان

بلفظ واحد لشخص واحد فإنه يتعدله الموصى به على الخلاف ومنها القذفات لرجل واحد أو رجلين بمعنى واحد ومختلف فإنه يوجب تعدد التعزير والمواخذة ومنها ما إذا استأجر منه شهراً ثم استأجر منه شهراً ولم يعين فإنه يحمل على شهرين ومنها ما إذا اشترى منه صاعاً من هذه الصبرة ثم اشترى منه صاعاً من هذه الصبرة فإنه يحمل على صاعين ومنها غير ذلك مما هو كثير جداً في الشريعة والله اعلم

الفرق الثاني والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل * وكذا بين قاعدة كون المعاصي أسباباً للرخص وبين قاعدة مقارنة المعاصي لأسباب الرخص * أما الفرق بين المقاصد والوسائل فهو (٤١) ان موارد الاحكام على قسمين الاولى

المقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في نفسها قال الامام أبو اسحاق في موافقته وقول الرازي ان احكام الله ليست معللة بعلة البتة كما ان أفعاله كذلك خلاف المعتمد وذلك لاننا استقرينا من الشر يعقباتها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينزع فيه الرازي ولا غيره فان الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وأمرنا لك الا رجة للعالمين وقال في أصل الخلقه وهو الذي خلق السموات والارض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وأما التعاليل لتفصيل الاحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى كقوله بعد آية

الفرق الثالث والستون بين قاعدة حصر المبتدا في خبره وهو معرفة أو ظرف أو مجرور وبين قاعدة حصر المبتدا في خبره وهو نكرة اعلم ان المبتدا يجب انحصاره في خبره مطلقاً كان معرفة أو نكرة بسبب ان خبر المبتدا لا يجوز ان يكون أخص بل مساوياً أو أعم فالمساوي نحو الانسان ناطق والاعم نحو الانسان حيوان والعشرة عدد أو زوج هذا شأن الخبر ولو قلت الحيوان انسان أو العدد عشرة لم يصح والمبتدا على هذا يجب ان يكون مساوياً ان كان الخبر مساوياً أو أخص ان كان الخبر أعم

قال (الفرق الثالث والستون بين قاعدة حصر المبتدا في خبره وهو معرفة أو ظرف أو مجرور وبين قاعدة حصر المبتدا في خبره وهو نكرة اعلم ان المبتدا يجب انحصاره في خبره مطلقاً كان معرفة أو نكرة بسبب ان خبر المبتدا لا يجوز ان يكون أخص بل مساوياً أو أعم) قلت ما قاله هنا من ان المبتدا يجب انحصاره في الخبر مطلقاً بمعنى أنه لا يوجد الا فيه ومعه ليس بصحيح بل الصحيح أنه لا يجب ذلك لاطلاق ولا مقيداً وقوله بسبب ان خبر المبتدا لا يجوز ان يكون أخص بل مساوياً أو أعم ليس بصحيح أيضاً بل لا يجوز ان يكون الخبر الاسماوياً للمبتدا لأخص منه ولا أعم فإنه اذا أخبر بشيء عن شيء فليس المراد الا أن الذي هو المبتدا هو بعينه والخبر ولو صح ما قاله لكان قولنا الانسان حيوان معناه ان الانسان الخاص هو الحيوان العام له ولغيره من الحيوانات فيكون من مضمون ذلك ان الانسان حمار وثور وكنب وغير ذلك من اصناف الحيوان وذلك غير صحيح بل معنى قولنا الانسان حيوان الانسان حيوان ماقال (فالمساوي نحو الانسان ناطق والاعم نحو الانسان حيوان الى قوله هنا شأن الخبر) قلت لافرق بين قول القائل الانسان ناطق والانسان حيوان من حيث القصد بالخبر نعم بينهما الفرق في اللفظ من حيث ان لفظ الناطق يختص بالانسان ولفظ الحيوان غير مختص به اي يصدق في غير هذا القول على غير الانسان وأما في هذا القول فلا يصح البتة ان يراد به الا الانسان لا غيره ولا هو وغيره قال (ولو قلت الحيوان انسان أو العدد عشرة لم يصح) قلت ان أريد بالالف واللام اللتين في الحيوان والعدد العهد في الانسان وفي العشرة صح وان أريد العهد في الحقيقة أو العموم لم يصح لزوم مساواة المبتدا للخبر وأنه هو بعينه قال (والمبتدا على هذا يجب ان يكون مساوياً ان كان الخبر مساوياً أو أخص ان كان الخبر أعم) قلت قوله يجب ان يكون مساوياً ان كان الخبر مساوياً كلام لا حاصل له فإنه يوهوم ان يكون مساوياً مع ان الخبر غير مساو وقوله وأخص قد تبين انه لا يكون أخص بل مساوياً من حيث القصد والمراد ان كان أعم من جهة اللفظ

(٦ - الفروق - ثاني) الوضوء ما يرد الله لي يجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم وقال في الصيام كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون وفي الصلاة ان الصلاة ان الصلاة تهى عن الفحشاء والمنكر وقال في القبله فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة وفي الجهاد اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وفي القصاص ولكم في القصاص حياة يا أولى الالباب وفي التقرير على التوحيد بالستبر بكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين والمقصود التنبيه واذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بان الامر مستمر في جميع تفصيل الشريعة ومن هذه

الجملة ثبت القياس والاجتهاد فلتنجر على مقتضاه ويبقى البحث في كون ذلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه ثم انه قسم المقاصد بين أقسامها بمسائل بديهة فانظره * القسم الثاني الوسائل والمشهور في الاصطلاح عند أصحابنا التعبير عنها بالذرائع وهي الطرق المفضية إلى المقاصد قيل وحكمها حكم ما أفضت إليه من وجوب أو غيره الا انها أخفض رتبة في حكمها مما أفضت إليه فليس كل ذريعة يجب سدها بل الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح بل قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة اذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسل إلى فداء الاسارى (٤٢) بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الاتفايع به بناء على الصحيح عندنا

واذا واجب للبتداء ان يكون مساوياً وأخص في جميع الصور كان الحصر لازماً في جميع الصور لان المساوى منحصر في مساويه والأخص منحصر في الأعم فالإنسان كما هو منحصر في الناطق منحصر في الحيوان فلا يوجد في غيره فهذا برهان عقلي قطعي في وجوب انحصار المبتدأ في خبره ومع ذلك فقد فرق العلماء بين قولنا ز يدقائم لم يجعلوه للحصر وبين قولنا ز بدالقائم فجعلوه للحصر فكيف صح من العلماء مخالفة الدليل القاطع في المبتدأ اذا كان خبره نكرة والجواب عن هذا السؤال ان الحصر حصران حصر يقتضى نفي النقيض فقط وحصر يقتضى نفي النقيض والاضد والخلاف وما عدا ذلك الوصف على الإطلاق فهذا الحصر الثاني هو الذي نفاه العلماء عن الخبر اذا كان نكرة وأما الحصر الاول فلم يتعرضوا له وبيان ذلك انك اذا قلت ز يدقائم فز يدمنحصر في مفهوم قائم لا يخرج عنه إلى نقيضه لكن قولنا قائم مطلق في القيام فهي موجبة جزئية في وقت واحد فنقيضها ما هو السالبة الدائمة وهو ان لا يكون زيد قائماً دائماً في الماضي ولا في الحال ولا في المستقبل وعلوم ان هذا النقيض منفي اذا صدق قولنا ز يدقائم في وقت كذا فكذلك جميع الاخبار التي هي نكرات فالخصر ثابت بحسب النقيض لا بحسب غيره فاذا صدق مفهوم الحصر باعتبار النقيض صدق الخبر ولم يخالف الدليل العقلي

قال (واذا واجب للبتداء ان يكون مساوياً وأخص في جميع الصور كان الحصر لازماً في جميع الصور لان المساوى منحصر في مساويه والأخص منحصر في الأعم فالإنسان كما هو منحصر في الناطق منحصر في الحيوان فلا يوجد في غيره فهذا برهان عقلي قطعي في وجوب انحصار المبتدأ في خبره) قلت ما قاله من ان المبتدأ منحصر في الخبر اذا كان الخبر مساوياً وأعم غير مسلم كما سبق قال (ومع ذلك فقد فرق العلماء بين قولنا ز يدقائم لم يجعلوه للحصر وبين قولنا ز بدالقائم فجعلوه للحصر فكيف صح من العلماء مخالفة الدليل القاطع في المبتدأ اذا كان خبره نكرة والجواب عن هذا السؤال ان الحصر حصران حصر يقتضى نفي النقيض فقط وحصر يقتضى نفي النقيض والاضد والخلاف وما عدا ذلك الوصف دلل الإطلاق فهذا الحصر الثاني هو الذي نفاه العلماء عن الخبر اذا كان نكرة وأما الحصر الاول فلم يتعرضوا له * قلت قوله يقتضى نفي النقيض فقط ان أراد يقتضى نفي النقيض نطقاً وصريحاً فليس قوله بصحيح وان أراد يقتضى ذلك ضرورة فقوله صحيح فان القائل اذا قال ز يدقائم فقد أثبت له القيام ومن ضرورة ثبوت القيام اتفاه عدمه فالقائل زيد قائم انما أخبر عن ثبوت القيام لزيد ولم يخبر عن اتفاه عدم القيام عنه ولكن ذلك لازم ضرورة قال (وبيان ذلك انك اذا قلت ز يدقائم فز يدمنحصر في مفهوم قائم لا يخرج عنه إلى نقيضه إلى منتهى قوله ولم يخالف الدليل العقلي) قلت ما قاله هنا صحيح كما قال لكن من مقتضى العقل

من خطاهم بفروع الشرعية وكدفع مال للرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بأمرأة اذا عجز عن دفعه عنها الا بذلك وكدفع المال للحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك رحمه الله تعالى ولكنه اشترط فيه ان يكون يسيراً وما يدل على حسن الوسائل الحسنة قوله تعالى ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً الا كتب لهم به عمل صالح فأتاهم الله على الظمأ والنصب وان لم يكنوا من فعلهم بسبب انهم حصلوا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة لا يبراز الدين وصون المسلمين فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة فالذرائع المفضية إلى المحرم ثلاثة أقسام * (القسم الاول) ما أجمعت الأمة

ولا

على سده ومنعه وحسبه وله مثل منها حفر الآبار في طريق المسلمين فإنه وسيلة إلى اهلاكم فيها

ومنها لقاء السم في أطعمتهم ومنها سب الاصنام عند من يعلم من حاله انه يسب الله تعالى عند سبها * (والقسم الثاني) ما أجمعت الأمة على عدم منعه وانه ذريعة لا تسد وسيلة لا تحسم وله أمثلة منها زراعة العنب وسيلة إلى الخمر ولم يقل أحد بالمنع منها خشية الخمر ومنها المجاورة في البيوت وسيلة إلى الزنا ولم يقل أحد بمنعها خشية الزنا * (والقسم الثالث) ما اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا وله أمثلة منها بيعوع الآجال وهي كما قيل تصل إلى ألف مسألة كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر فاخص مالك رحمه الله

تعالى بالقول بوجوب سدها نظرا الى انه توسل باظهار صورة البيع لسلف خمسة بعشرة الى اجل مثلا لانه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر في المسألة المذكورة وقال الشافعي بنظر الى صورة البيع ويحمل الامر على ظاهره فيجوز ذلك ومنها المظر الى النساء قيل يحرم لانه يؤدي الى الزنا وقيل لا يحرم ومنها حكم الحاكم بعلمه قيل يحرم لانه وسيلة للقضاء بالباطل من القضاة السوء وقيل لا يحرم ومنها صنائع السام قيل يضمنونها اذا ادعوا ضياعها سدها الذريعة الأخذ لانهم يؤثرون فيها بصنعتهم فتتغير فلا يعرفها بها اذا بيعت وقيل لا يضمنون لانهم أجراء وأصل الاجارة على الامانة ومنها حلة الطعام (٤٣) قيل يضمنونه اذا تلفت لثلاثم أيديهم

اليه وقيل لا يضمنونه قلت ومنها آلات الملاهي فانها تجمع على تحريمها ان ترتب فسوق ومشهور المذاهب الاربعة التحريم مطلقا كافي مجموع الامير والساوي على أقرب المسالك بل قال العلامة ابن حجر في الزواجر وقد حكى الشيخان انه لا خلاف في تحريم المزمار العراقي وما يضرب به من الاوتار اه واختلف في كونه كبيرة أو صغيرة والاصح الثاني كافي الدسوقي على الدرردي على خليل وفي الاحياء المنع من الاوتار كلها لثلاث هلل ككونها تدعو الى شرب الخمر فان اللذة الحاصلة تدعو اليها فلهذا حرم شرب قليلها وكونها في قريب العهد بشرها تذكرة مجالس الشرب والذكرة سبب انبعاث الفسوق وانبعائه سبب الاقدام وكون الاجتماع على الاوتار صار من عادة أهل الفسق مع التشبه بهم

ولا يلزم من عدم الاتصاف بالنقيض عدم الاتصاف بالضد والخلاف فجاز ان يكون مع كونه قائما بما جالس في وقت آخر ونحوه من الاضداد وحيا وفقها وعابدا في جميع الاوقات وكذلك كل وصف هو خلاف أو ضد لجميع ذلك يجوز ثبوته وأما النقيض فلا سبيل للاتصاف به البتة فالخصر باعتباره لا باعتبار غيره هذا في النكرات وأما غير النكرات فاذا ذكر فيه سبع مسائل توضحه وتبين الفرق **المسألة الاولى** * قوله عليه السلام في الصلاة تحريم التكبير وتحليلها التسليم استدلل به العلماء على انحصار سبب تحريمها في التكبير وسبب تحليلها في التسليم فلا يدخل في حرمت الصلاة الا بالتكبير ولا يخرج من حرمتها الى حلها الا بالتسليم فهذا خبر معروف بالالف واللام اقتضى الخصر في التكبير دون نقيضه الذي هو عدم التكبير وضده الذي هو الهزل واللعب والنوم والجنون وخلافه الذي هو الخشوع والتعظيم فأي شيء فعل من هذه الاضداد والخلافات ولم يفعل التكبير لم يدخل في حرمت الصلاة وكذلك تحليلها التسليم يقتضي الخصر في التسليم دون نقيضه الذي هو عدم التسليم وضده الذي هو النوم والاعشاء وخلافه الذي هو الحدث وغير ذلك من التعظيم والاجلال وغيرهما فلا يخرج من حل الصلاة الى حرمتها الا بالتسليم فقط ونعني بالحرمت تحريم الكلام والاكل والشرب وغير ذلك مما يحرم في الصلاة ونعني بحلها اباحة جميع ما حرم بالصلاة فان قلت فهو يخرج من الصلاة بالضد الذي هو النوم والجنون والاعشاء والخلاف الذي هو الحدث ونعني بالضد ما لا يمكن اجتماعه معه وبخلاف ما يمكن اجتماعه معه قلت ليس مرادنا بالخروج من حرمت الصلاة الى حلها بطلان الصلاة كيف كان انما مرادنا بذلك الخروج على وجه الاباحة الشرعية والخروج

لامن مقتضى اللفظ قال (ولا يلزم من عدم الاتصاف بالضد والخلاف الى قوله فاذا ذكر فيه سبع مسائل توضحه وتبين الفرق) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال **المسألة الاولى** * قوله عليه السلام في الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم الى قوله وخلافه الذي هو الخشوع والتعظيم قلت ما قاله نقل لا كلام فيه قال فأي شيء فعل من هذه الاضداد والخلافات ولم يفعل التكبير لم يدخل في حرمت الصلاة) قلت ان اراد ان قوله **ولا يكبر** تحريمها التكبير يقتضي صريحا المنع من الدخول في الصلاة بغير التكبير فذلك ممنوع وان اراد انه يقتضي المنع مفهوما فيجوز على الخلاف في المفهوم فذلك مسلم قال (وكذلك تحليلها التسليم يقتضي الخصر في التسليم الى منتهى قوله ومعنى تحليلها اباحة جميع ما حرم الله بالصلاة) * قلت الكلام فيه كما قدم قال (فان قلت فهو يخرج من الصلاة والضد الذي هو النوم والجنون والاعشاء الى آخر الكلام في المسألة) قلت ما قاله في ذلك صحيح وجوابه صحیحه واستشكله لما استشكل من مشهور المذهب صحيح والله أعلم

ومن تشبه بقوم فهو منهم كافي الزواجر قال أي فالتشبه بهم حرام وفي شرح المجموع ولا يبعد ما في الاحياء وغيره من النظر لما يرتب اه قال الشيخ حجازي لان الحكم يدور مع العلة فن حسن قصده وتطهر من حظوظ الشهوات وذا نال الشبهات فلا يصح ان يحكم على سماعه بالحرمة اه المراد في ضوء الشموع لكن المشهور داعي دره المفسد فلذا قال ولا يبعد اه ولا يجوز اه بتغيير ومنها غير ذلك من المسائل الكثيرة التي قلنا بسدها ولم يقل بسدها الشافعي فليس سد الذرائع خاصا بملك كما يتوهمه كثير من المالكية بل قال بها هو أكثر من غيره وأصل سدها جمع عليه اه قال ابن الساط وكون كل ما أفضى الى الواجب واجبا بني على قاعدة ان لا يتم الواجب

الابه فهو واجب والصحيح ان ذلك غير لازم فيما لم يصرح الشرع بوجوده اه **تنبيهان الأول** قال الامام ابن العربي في كتاب الاحكام وقاعدة الشريعة التي يجب سدها شرعا هو ما يؤدي من الافعال المباحة الى محذور منصوص عليه لا مطلق محذور فن هنا قال مالك وأبو حنيفة يشترى الولي في مشهور الاقوال من مال يتيمة اذا كان نظره وهو صحيح لانه من باب الاصلاح المنصوص عليه في آية ويستلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خيرا فالايقال لم ترك مالك أصله في التهمة والذرائع وجوز ذلك من نفسه مع يتيمة لانا نقول قد أذن الله تعالى هنا (٤٤) في صورة المخالطة وكل الحاضنين الى أمانتهم بقوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح

وكل أمر مخوف وكل الله تعالى فيه المكابح الى أماته لا يقال فيه انه يتندر الى محذور فرفع منه كما جعل الله سبحانه النساء مؤتمنات على فروجهن مع عظم ما يتربص على قولهن في ذلك من الاحكام ويرتبط به من الحبل والحرمه والانساب وان جازان يكذبن وهذا فن بديع فتأملوه واتخذوه دستورا في الاحكام واصلوه اه **التنبيه الثاني** قال الاصل القاعدة انه كما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فانها تبع له في الحكم وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في امرار الموسى على راس من لا شعر له مع انه وسيلة الى ازالة الشعر فيحتاج الى دليل يدل على انه مقصود في نفسه والافهو مشكل على القاعدة اه قلت والصحيح ان هذه القاعدة أغلبية كقاعدة ما لا يتم الواجب الابه فهو

عن العهدة فن أراد أن يخرج على هذا الوجه فلا سبب له الا للسلام المشروع والخروج على غير هذا الوجه ليس مرادنا فان قلت السلام اذا وقع في أثناء الصلاة بخروج من حرمتها ومع ذلك فلا باحة ولا براءة ذممة قلت انما أخرج السلام من حرمت الصلاة في أثناءها لانه كلام ليس بمشروع كما لو تكلم في أثناء الصلاة فهو كسابق الحدث وغيره من المبطلات واخراجه في أثناء الصلاة ليس من باب اخراجه في آخر الصلاة والحصر انما تعرض له صاحب الشرع من الوجه الثاني دون الاول فاندفع السؤال وهذا الجواب على مذهب ابن نافع من أصحابنا فانه يرى ان السلام على وجه السهو لا يبطل الصلاة ولا يحتاج في الرجوع الى تكبير وهو مذهب الشافعي فجعل السلام في أثناء الصلاة كاللحرام في أثناء الصلاة والكلام على وجه السهو في أثناء الصلاة لا يبطلها وكذلك السلام سهوا وهذا هو الذي يتجه من جهة النظر وأما الحديث فانه أريد به السلام المأذون فيه في آخر الصلاة اما سهو السلام وعمده في أثناء الصلاة فلم يرد ولا يفهم من قوله عليه السلام مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم الا للتكبير الاول المشروع سببا للدخول في الصلاة والسلام الذي هو في آخرها المشروع سببا في الخروج منها لاسيا ولفظ السلام خبر معناه الدعاء بالسلامة والدعاء لا يقدر في الصلاة لاسهوا ولا عمدا فالقول بكونه اذا وقع في أثناء الصلاة محجوج لتكبيره الاحرام للدخول في الصلاة وانه محجوج منها مطلقا مشكل فان قلت النية المقترنة به تقتضي رفض الصلاة ورفض الصلاة يقتضي ابطالها فلذلك أجوج للتكبير ولان جنسه مبطل للصلاة اجما اذا وقع في أجزاءها ويلحق بذلك الفرديعية صورته بالقياس أو نقول اللام فيه للعموم فيشمل صورة النزاع * قلت السلام فديقع مع نية الخروج من الصلاة وقد لا يقع فان المذهب على قولين في اشتراط النية فيه فان لم تكن معه نية فلا كلام وان وقعت فليست رفضا لان الرفض هو قصد ابطال الصلاة ولم يقصد ابطالها انما اعتقد ان صلاته كملت فأتى بنية الخروج من الصلاة وهذا ليس رفضا عن الثاني أن السلام كونه محجوجا من الصلاة غير معقول المعنى ولا يناسب لفظ هو دعاء الخروج من الصلاة وانما يناسب في ذلك ما ينافيها والدعاء لا ينافي الصلاة فاذا لم يكن معقول المعنى امتنع القياس لان القياس بلا جامع لا يصح فان قلت هو قياس الشبه لقياس المعنى قلت قياس الشبه ضعيف وقد منع القاضي شيخ الاصوليين انه حجة سلمنا صحته لكن الفرق انه في أثناء الصلاة معارض للمقتضى لا كمال الصلاة الذي يقتضي المداومة عليها وفي آخر الصلاة هو سالم عن هذا المعارض فافتراقا وأما التمسك بالعموم فالجواب عنه ان قرينة السياق تدل على ان اللام ههنا إنما أريد بها حقيقة الجنس الذي هو التقدير المشترك للعموم لان ما ذكره من الطهور والحلى باللام إنما أريد به الفردي المقارن للاول فقط

فكذلك

واجب وكذا كون الوسيلة الى أفضل المقاصد أفضل الوسائل والى أقيح المقاصد أقيح الوسائل والى

ما يتوسط متوسطة كالا يخفى فافهم (وأما الفرق) بين كون المعاصي أسبابا للرخص وبين مقارنته المعاصي لاسباب الرخص فهو ان المعاصي لا تكون أسبابا للرخص لان ترتيب الرخص على المعصية سمي في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها فالمعاصي بسفره كالآبق وقاطع الطريق لا يقصر ولا يفطر لان سبب هذين الرخصتين السفر وهو في هذه الصورة معصية فلا يناسب الرخصة وأما مقارنته المعاصي لاسباب الرخص فلا تمتنع اجناعا ومن مثله اذا عدم الماء أسقى الناس وأعضاهم جازله التيمم وهو رخصة واذا أضر الصوم

بأفسق الناس جازله للفطر وإذا أضر به القيام في الصلاة جازله الجاوس ويقارض ويساقى ولا يمنعه عصيانه من فعل شيء من هذه الرخص ونحوها لأن أسباب هذه الرخص غير معصية وإنما المعصية مقارنة للسبب الذي هو عدم الماء أو العجز عن الصوم أو عن القيام أو نحوهما مما ليس هو بمعصية لأنها هي السبب حتى يصح قول من قال إن العاصي بسفره لاياً كل الميتة إذا اضطرها إليها يلزمه أن لا يبيح للعاصي جميع ما تقدم ذكره وهو خلاف الإجماع وذلك لأن ما قاله مساو لجميع ما تقدم ذكره ضرورة أن سبب أكله خوفه على نفسه لا سفره الذي هو معصية فالمعصية مقارنة لسبب الرخصة لأنها هي السبب فأفهم والله تعالى أعلم (٤٥) الفرق التاسع والخمسون

بين قاعدة عدم علة الاذن
 أو التحريم وبين عدم علة
 غيرهما من العلة
 وذلك انه متى عدت علة
 الاذن تعين التحريم ومتى
 عدت علة التحريم تعين
 الاذن فعدم كل واحدة من
 هاتين العلتين علة للحكم
 الآخر أي عدم علة الاذن
 علة التحريم وعدم علة
 التحريم علة الاذن وأما
 عدم علة كل من الوجوب
 أو الندب أو الكراهة فلا
 يلزم منه شيء فان غير
 الواجب قد يكون محرماً
 أو مباحاً أو مندوباً أو
 مكرهاً وغير المندوب
 كذلك قد يكون واجباً أو
 محرماً أو مباحاً أو مكرهاً
 وغير المكره كذلك قد
 يكون واجباً أو محرماً أو
 مباحاً أو مندوباً ويتضح
 ذلك بذكر أربع مسائل
 الثلاثة الأولى توضح الطراد
 القاعدة الأولى والرابعة
 توضح عدم اطراد القاعدة
 الثانية المسئلة الأولى

فكذلك التكبير لا يدخل فيه إلا بالمقارن الأول والذي في أثناء الصلاة منه لا يدخل به في حرمت الصلاة فكذلك يحتمل السلام على المقارن لآخر الصلاة تسوية بينهما وبين ما قرن معه ولأنه المتبادر للذهن ولو كان السلام في أثناء الصلاة يوجب للتكبير ويخرج من حرمت الصلاة لبطل ما مضى من الصلاة وابتدأت من أولها ولم يقل به مالك في السهو البتة فلعلنا نعد الصلاة من أولها دل على أن المصلي في حرمت الصلاة وبالجملة فما أجد مشهوراً من مذهب مالك في أن السلام سهواً يوجب للتكبير إلا مشكلاً والمتجه من مذهب الشافعي **المسئلة الثانية** قوله عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة أمه يقتضى حصر ذكاة الجنين في ذكاة أمه فلا يوجب إلى ذكاة أخرى ومعنى الكلام أن ذكاة الجنين تنفى عنها ذكاة أمه فان قلت ذكاة الجنين هي الذبح الخاص في حلقه هذا هو الحقيقة اللغوية فجعل هذه الذكاة عين ذكاة أمه كما يصدق حينئذ على سبيل المجاز كقولنا أبو يوسف أبو حنيفة والاصل عدم المجاز وهو خلاف الظاهر فكيف يقال إن هذا اللفظ بوضعه يقتضى أن عين ذكاة الجنين هي عين ذكاة أمه * قلت سؤال حسن والجواب عنه يحتاج إلى جودة ذهن وفكر في فهمه بسبب النظر في قاعدة وهي إن إضافة المصادر مخالفة لاسناد الأفعال فالإضافة تكفي فيها أدنى ملابسة ويكون ذلك حقيقة لغوية كقولنا صوم رمضان وحج البيت فضيف الصوم لرمضان والحج للبيت فتكون إضافة حقيقة ولو أسندنا الفعل فقلنا عام رمضان بأن يجعل الشهر هو الفاعل أو البيت يحج لم يصدق ذلك حقيقة وينفر منه سمع السامع فكذلك ينبغي هنا أن يفرق بين ذكاة الجنين وبين ذكاة الجنين فذكاة الجنين لا يصدق إلا إذا قطع منه موضع الذكاة وذكاة

قال **المسئلة الثانية** قوله صلى الله عليه وسلم ذكاة الجنين ذكاة أمه يقتضى حصر ذكاة الجنين في ذكاة أمه فلا يوجب إلى ذكاة أخرى ومعنى الكلام أن ذكاة الجنين تنفى عنها ذكاة أمه فان قلت ذكاة الجنين هو الذبح الخاص في حلقه هذا هو الحقيقة اللغوية * قلت ليس الذكاة حقيقة لغوية بل حقيقة عرفية شرعية قال (جعل هذه الذكاة عين ذكاة أمه كما يصدق حينئذ على سبيل المجاز كقولنا أبو يوسف أبو حنيفة والاصل عدم المجاز وهو خلاف الظاهر فكيف يقال إن هذا اللفظ يقتضى بوضعه أن عين ذكاة الجنين هو عين ذكاة أمه) قلت لم يقل أحدان عين ذكاة الجنين هي عين ذكاة أمه ولا يصح أن يقال ذلك وإنما يقال هذا القول على سبيل المجاز لا غير لامتناع أن يكون المتحد متعددًا قال (قلت سؤال حسن والجواب عنه يحتاج إلى جودة ذهن وفكر في فهمه بسبب النظر في قاعدة وهي إن إضافة المصادر مخالفة لاسناد الأفعال فالإضافة تكفي فيها أدنى ملابسة ويكون ذلك حقيقة لغوية كقولنا صوم رمضان وحج البيت إلى منتهى قوله واستغنى الجنين عن

النجاسة ترجع إلى تحريم الملابس في الصلوات والاعذية للاستعداد أو التوسل للإبعاد فقيده للاستعداد خارج محرماً لما تحرم ملابسته في الاعذية لاجل ذلك بل لكونه مضرًا كالسموم والاعذية والاشربة الموجبة للاسقام والأمراض فلا تكون نجسة ومدخل للخمر ونحوها مما قضى بتنجيسه لاستعداده بل لأن القول بتنجيسه يفضي إلى إبعاده وابعاده مطلوب شرعاً فالقول بتنجيسه يفضي إلى مطلوب شرعاً وما يفضي إلى المطلوب مطلوب فتنجيسه مطلوب فيكون نجسًا للتوسل للإبعاد لا للاستعداد وزيادة الاعذية للاحتراز بل لزيادة البيان ولولا ذلك لكان قولنا تحريم الملابس في الصلوات كافيًا والطهارة ترجع إلى إباحة الملابس في الصلوات لعدم علة النجاسة

التي هي الاستقذار فتى كانت العين ليست بمستقدرة فحكم الله فيها عدم النجاسة وان تكون طاهرة ما لم تكن مطلوبة الابعاد كالخر
والاقضى بتنجيسها مع عدم الاستقذار لقيام علة التوسل الى الابعاد مقام الاستقذار فظهر ان كلامنا من الطهارة والنجاسة لا يخرج عن
أحكام التكاليف الخمسة بل النجاسة ترجع للتحرير والطهارة ترجع للإباحة وان عدم علة التنجيس علة الطهارة وان عدم علة التحريم
علة الإباحة * المسألة الثانية * علة تحريم الجر الاسكار في زوال الاسكار بنحو تحليله أو تحجيره زال التحريم وثبت الاذن بجواز
أكلها وشربها وعلة إباحة شرب (٤٦) العيصر مسالمنه للعقل وسلامته عن المفاسد فعدم هذه المسألة والسلامة علة

الجنين تصدق بايسر ملابسة واحد طرق الملابس ان ذكاه أمه تبيحه فن هذا الوجه صار بينه وبين
ذكاه أمه ملابسة تصدق انها ذكاه فيكون على هذا التقدير ذكاه أمه هي عين ذكاه حقيقة لا مجازا
وهنا هو مقتضى قول النجاة عن العرب فانهم قالوا يكتمى في الاضافة أدنى ملابسة كقول أحد
حاملى الخشبة للآخر شل طرفك فجعل طرف الخشبة طرفه بسبب الملابس وأنشدوا
* اذا كوكب الحرقاء لاح بسحرة * فاضاف الكوكب اليها لانها كانت تقوم لشغلها عند طلوعه
واذا استقرت ذلك وجدته كثير على وجه الحقيقة فصحا ما ذكرنا من اضافة الذكاه للجنين وان
الحديث يقتضى الحصر واستغنى الجنين عن الذكاه بسبب ذكاه أمه واعلم ان هذا الحديث يروى
بالرفع في الذكاه الثانية وبالنصب فتمسك المالكية والشافعية برواية الرفع على استغناء الجنين
عن الذكاه وتمسك الحنفية برواية النصب على احتياجه للذكاه وانه لا يؤول كل بذكاه أمه والتقدير عندهم
ذكاه الجنين أن يذكى ذكاه مثل ذكاه أمه حذف المضاف مع بقية الكلام وأقيم المضاف اليه
مقامه فأعرب كاعرابه وهو القاعدة في حذف المضاف والجواب عما تمسك به الحنفية من هذه الرواية
ان ههنا تقديرا آخر وهو ان يكون التقدير ذكاه الجنين داخلية في ذكاه أمه حذف حرف الجر
فاتصبت الذكاه على انها مفعول كقولك دخلت الدار ويكون المحذوف أقل مما قدره الحنفية ويكون
في هذا التقدير جمع بين الروايتين فيكون أولى من التعارض والتناقض بينهما فيرجح بقلة المحذوف
والجمع ولا يبقى لهم فيه مستند على الروايتين ويكون حجة عليهم

الذكاه بسبب ذكاه أمه (٤٦) قلت ما قاله من أن الاضافة تصح بأدنى ملابسة وهي حقيقة لغوية صحيح
وما قاله من الفرق بين الاضافة والاسناد كذلك لان الاسناد يلزم فيه مراعاة الفاعل وهل هو مما وقع
في اسناد ذلك الفعل اليه فيكون ذلك حقيقة فيه أو لا فيكون مجازا وما ذكره من أن الحديث يقتضى
الحصر واستغنى الجنين عن الذكاه بذكاه أمه غير مسلم قال (واعلم ان هذا الحديث يروى بالرفع في
الذكاه الثانية وبالنصب فتمسك المالكية والشافعية برواية الرفع على استغناء الجنين عن الذكاه
وتمسك الحنفية برواية النصب على احتياجه للذكاه الى آخر المسألة) قلت ما قاله من ان قول المالكية
والشافعية يرجح بقلة المحذوف مسلم الا انه يرجح أيضا قول الحنفية بأن تقديرهم من مقتضى مساق
الكلام وتقدير غيرهم ليس كذلك بل من مقتضى رأيه ومنهبه فانه ليس في مساق الكلام دليل
على دخول ذكاه الجنين في ذكاه أمه وما قاله من أن قول المالكية والشافعية يرجح بالجمع ممنوع فانه
مبنى على تعذر الجمع على الحنفية وليس الامر كذلك بل الجمع منتج على المذهبين معا والشأن انما هو
في ترجيح أحد الجمعين على الآخر وفي ذلك نظر وبسطه يطول

لتحريم العيصر فظهر أيضا
ان عدم علة التحريم علة
الاذن وعدم علة الاذن
علة التحريم * المسألة
الثالثة * الحدث كما يطلق
على الاسباب الموجبة
للوضوء فيقال أحدث اذا
خرج منه خارج كذلك
يطلق على المنع المرتب على
هذا السبب وعليه قول
العلماء ينوى رفع الحدث
بفعله أى ينوى ارتفاع
المنع المرتب على ذلك السبب
المتقدم لانه ينوى ارتفاع
أعيان تلك الاسباب
المستقدرة بوضوئه لانها
صارت واقعة داخلية في
الوجود والواقعات يستحيل
رفعها والمنع وان كان أيضا
وقع وصار من جهة الواقعات
الا ان المراد برفعه منع
استمراره ألا ترى ان عقد
النكاح انما يمنع استمرار
منع الوطء في الاجنبية
لانفس الوطء ولا منعه
فالحدث عبارة عن المنع
المستمر من ملابسة الصلاة

المسألة

ونحوها فهو أيضا يرجع الى تحريم الملابس المذكورة حتى يتطهر فيباح له الاقدام على العبادة

فالإباحة في هذه الحالة مضافة الى عدم سبب يقتضى وجوب استعمال الماء في الطهارة فالسبب الذي هو الخارج المعتاد من المخرج المعتاد
على سبيل الصحة والاعتیاد مثلا هو علة الحدث الذي هو التحريم وعدمه علة الإباحة بعد التطهر واستعمال الماء سبب ارتفاع ذلك التحريم
والمنع وحصول هذه الإباحة فحصل في هذا المثال أيضا ان علة الإباحة عدم علة التحريم وعدم سبب الإباحة علة التحريم نعم على تقدير
ان الوضوء هو الموجب للإباحة في الاقدام على الصلوات ونحوها مما اشترط فيه الوضوء نقول ان الطهارة سبب للإباحة المستمرة حتى

يطرأ الحدث والحدث بمعنى الاسباب الموجبة للوضوء بسبب المنع المستمر حتى نظراً للطهارة ويحصل المقصود فيكون عدم الطهارة
 بالسكينة بسبب المنع وعدم الحدث بالسكينة سبب الاباحة فاذا فرض وقوع عدم خروج نوى من الانسان البتة فلا مانع لابتنص ولا اجماع
 ولا بقياس من التزامنا الاباحية في حقه * قلت وعمّا يقرب هذا الفرض ما حكاه السبكي في طبقاته من حديث رجة بنت ابراهيم عن الحاكم
 عن أبي زكريا يحيى بن محمد العنبري عن أبي العباس عيسى بن محمد بن عيسى الطهماني المرزى انه ورد في سنة ثمان وثلاثين ومائتين
 مدينة من مداين خوارزم تدعى هزار نيف وهي في غربى وادى جيحون (٤٧) ومنها الى المدينة العظمى مسافة نصف

يوم قال وخبرت ان بها
 امرأة من نساء الشهداء
 رأت رؤيا كانتها اطعمت
 في منامها شيئاً ففهي لاتأكل
 شيئاً ولا تشرب منذ عهد أبي
 العباس بن طاهر والى
 خراسان وكان توفي قبل
 ذلك بثمان سنين رحمة الله
 تعالى ثم سررت بتلك المدينة
 سنة اثنين وأربعين ومائتين
 فرأيتها وحدثتني بحديثها
 فلم أستقص عليها حديثاً
 حتى ثم اتى عدت الى خوارزم
 في آخر سنة اثنين وخمسين
 ومائتين فرأيتها باقية
 ووجدت حديثها شاعراً
 مستفيضاً وهذه المدينة على
 مدرجة القوافل وكان
 الكثير من ينزلها اذا بلغهم
 قسماً أحبوا أن ينظروا
 اليها فلا يستلون عنها رجلاً
 ولا امرأة ولا غلاماً الا
 عرفها ودل عليها فلما
 وافيت الناحية طلبتها
 فوجدتها غائبة على عدة
 فراسخ فضيت في أثرها من
 قرية الى أخرى فادركتها

(المسألة الثالثة) قوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم يقتضى حصر الشفعة في الذي هو قابل للقسم ولم يقسم
 بعد والخبر ههنا ليس معرفة بل مجرد تقرير وتقدير الخبر الشفعة مستحقة فيما لم يقسم وكذلك قوله
 صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات يقتضى حصر الاعمال المعبرة في النيات وتقدير الكلام الاعمال معتبرة
 بالنيات فالعمل بغيرية لا يعتبر شرعاً كما ان طاب الشفعة فيما لا يقبل القسمة لا يعتبر شرعاً * (المسألة
 الرابعة) قوله تعالى الحج أشهر معلومات تقديره زمان الحج أشهر معلومات فيكون وقت
 الحج محصوراً في هذه الأشهر وهي شوال وذو القعدة وذو الحجة وهو الميقات الزماني وهل هذا الحصر
 باعتبار الاجزاء وهو مذهب الشافعي فلا يحرم بالحج قبله أو باعتبار الفضيلة وهو مذهب مالك فيكره
 الاحرام قبله فان وقع صح قولان * (المسألة الخامسة) قال الغزالي اذا قلت صديق زيد
 أوزيد صديقي اختلف الحكم في زيد فالاول يقتضى حصر اصدقائك في زيد فلا تصادق أنت
 غيره وهو يجوز ان يصادق غيرك والثاني يقتضى حصره في صداقتك فلا يجوز ان يصادق غيرك وأنت
 يجوز ان تصادق غيره على عكس الاول * (المسألة السادسة) قال الامام نضر الدين في كتاب الاعجاز
 له الاباء واللام قد ترد لخصر الثاني في الاول كقولك زيد القائم أى لاقائم الاريد في حصر وصف القيام
 وكذلك اذا قلت أبو بكر الصديق الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الخلافة بعده عليه
 السلام منحصره في أبي بكر ومنهز يدنا نقل هذا الخبر والمسبب في هذه القضية فالثاني أبداً منحصر
 في الاول بخلاف قاعدة الحصر أبداً الاول منحصر في الثاني * (المسألة السابعة) اذا قلت السفر
 يوم الجمعة فهم منه الحصر في هذا الظرف وانه لا يقع في يوم الخميس ولا في غيره من الايام وكذلك هذا
 النوع من الخبر فقد اتضح لك الحصر للبتدا في خبره مع التعريف والظرف والمجرور بخلاف قولنا
 زيد قائم وعمرو خارج

قال * (المسألة الثالثة) قوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم يقتضى حصر الشفعة في الذي هو قابل
 للقسم ولم يقسم بعد الى آخر المسألة قلت ما قاله دعوى مبنية على المذهب قال * (المسألة الرابعة) *
 قوله تعالى الحج أشهر معلومات الى آخرها * قلت وما قاله في هذه المسألة دعوى أيضاً قال * (المسألة
 الخامسة) قال الغزالي اذا قلت صديق زيدوزيد صديقي الى آخرها قلت قول الغزالي دعوى أيضاً
 قال * (المسألة السادسة) قال الامام نضر الدين في كتاب الاعجاز الألف واللام قد ترد لخصر الثاني
 في الاول كقولك زيد القائم الى آخرها) قلت وقول الفخر دعوى أيضاً قال * (المسألة السابعة)
 اذا قلت السفر يوم الجمعة فهم منه الحصر في هذا الظرف الى آخرها * قلت ما قاله هنا أيضاً دعوى
 لم يأت عليها بحجة

بين قرينتين تمشي مشية قوية واذاهي امرأة نصف جيدة القامة ظاهرة الدم متوردة الخدين زكية القوادف سايرتني وأنا راكب
 فعرضت عليهما ركبا فلم تركبه وأقبلت تمشي معي بقوة وحضر مجلسي قوم من التجار والدهاقين وفيهم فقيه يسمى محمد بن جدويه
 الحارثي وقد كتب عنه موسى بن هرون البزار بركة وكهل له عبادة ورواية للحديث وشاب حسن يسمى عبدالله بن عبدالرحمن وكان
 يخلق أصحاب النظم بناحية فساءلتهم عنها فأحسنوا الثناء عليها وقالوا عنها خيراً وقالوا ان أمرها ظاهر عندنا فليس فينا من يختلف
 فيها قال المسمى عبدالله بن عبدالرحمن أنا سمع حديثها منذ أيام الحداثة ونشأت والناس يتفاوضون في خبرها وقد فرغت بالي لها وشغلت

نفسى بالاستقصاء عليها فلم أراستراوعفا ولم أعثر منها على كذب في دعواها ولا حيلة في التلبيس وذكر ان من كان يلى خوارزم من
العمال كانوا فيما خلا يشخصونها ويحضرونها الشهر والشهرين والاكثر في يدت يغافرونه عليها ويكفون عليها من راعيها فلا يرونها
تأكل ولا تشرب ولا يجدون لها أثر بول ولا غائط فيبر ونهاو يكسونها ويخلون سبيلها فلما تواطأ أهل الناحية على تصديقها قصصتها
عن حديثها وسألنا عن اسمها وشأنها كله فذكرت ان اسمها رجة بنت ابراهيم وأنه كان لها زوج نجار فقير معيشته من عمل يده
يأتيه رزقه يوماً ويوماً بالفضل (٤٨) في كسبه عن قوت أهله وانها ولدت منه عدة أولاد وجاءه الاقطع ملك الترك الى القرية

وكان كافراً غانياً كثير
العداوة للمسلمين في زهاء
ثلاثة آلاف فارس وعات
وأفسد وقتل ومثل وعجزت
عنه خيول خوارزم فلما
بلغ خبره أبا العباس عبد الله
ابن طاهر أنهض اليهم
أربعة من القواد وشحن
البلد بالعساكر والاسلحة
ورتبهم في أربع البالد
في ربيع خموا الحرم باذن
الله تعالى ثم ان وادى
جيحون وهو الذي في
أعلى نهر بلخ جدنا اشتد
البرد قالت المرأة فعبر
الكافر في خيله الى باب
الحصن وقد تحصن الناس
وضموا أمتعتهم فحضر أهل
الناحية وأرادوا الخروج
فمنعهم العامل عن الخروج
الافى عساكر السلطان
فشد طائفة من شبان الناس
واحداتهم فتقار بوا من
السور بما أطافوا حله من
السلح وجموا على الكفرة
فتهاج الكفرة
واستحروهم من بين

الفرق الرابع والستون بين قاعدة التشبيه في الدعاء وبين قاعدة التشبيه في الخبر
والفرق بينهما ان التشبيه في الخبر يصح في الماضي والحال والمستقبل فتشبه ما وقع لك أمس بما
وقع أمس لشخص آخر وتشبه ما وقع لك اليوم بما وقع لغيرك اليوم وتشبه ما يقع لك غداً بما يقع
لغيرك غداً وكل ذلك حقيقة ولا يقع التشبيه في الدعاء الا في المستقبل خاصة بسبب ان عشرة ألفاظ في
كلام العرب لا تتعلق بالمستقبل وهي الامر والنهي والدعاء والشرط والجزاء والوعد والوعيد
والترجي والتقى والاباحة فلا يؤمر الابدوم مستقبل ولا ينهى الا عن معدوم مستقبل ولا يدعى الا
بمعدوم مستقبل وكذلك البواقى واذا كانت هذه الالفاظ لا تتناول الابدوم المستقبل فتى وقع
التشبيه في باب من هذه الابواب بين لفظين دعاء أو أمر أو نهى أو واحد مما ذكر معها انما يقع في أمرين
مستقبلين معدومين لم يوجد بعد باعتبار الفرق بين هاتين القاعدتين ظهرت فائدة عظيمة ذلك
ان الشيخ عز الدين بن عبد السلام كان يورد سؤالاً في قوله عليه السلام قولوا اللهم صل على محمد وعلى
آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم
وعلى آل ابراهيم في العالمين انك جيد مجيد فيقول كيف وقع التشبيه بين الصلاة على النبي صلى الله عليه
وسلم والصلاة على ابراهيم عليه السلام مع ان الصلاة من الله تعالى هي اعطاؤه واحسانه وعطية النبي
صلى الله عليه وسلم كانت أعظم من عطية الله لابراهيم عليه السلام والتشبيه يقتضى أن يكون المشبه
أدنى رتبة من المشبه به أو مساوياً وكيف وقع هذا التشبيه وكان يجب عن هذا السؤال بأن آل
ابراهيم عليه السلام أنبياء وآل النبي عليه السلام ليسوا أنبياء والتشبيه انما وقع بين المجموع الحاصل

قال (الفرق الرابع والستون بين قاعدة التشبيه في الدعاء وبين قاعدة التشبيه في الخبر الى قوله انما
يقع في أمرين مستقبلين معدومين لم يوجد بعد) قلت ما قاله واطلق قوله فيه من أن التشبيه لا يقع
في الدعاء الا بالمستقبل ليس بصحيح وأما المانع من ذلك أما ما ذكره من أن عشرة ألفاظ لا تتعلق الا
بالمستقبل صحيح الا في الشرط خاصة وقد سبق التنبيه على ذلك وما قاله من أن السبب في التشبيه في
الدعاء لا يكون الا بالمستقبل كون هذه الالفاظ لا تتعلق الا بالمستقبل ليس كذلك فان كون هذه الالفاظ
لا تتعلق الا بالمستقبل لا يمنع من تشبيه ما يتعلق به بغير المستقبل اللهم الا أن يريد تشبيه دعاء بدعاء وأمر
بأمر وما أشبه ذلك فاقاله صحيح قال (وباعتبار الفرق بين هاتين القاعدتين ظهرت فائدة عظيمة
وذكر ما كان يورده عز الدين على قوله صلى الله عليه وسلم اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت
على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم
في العالمين انك جيد مجيد الى قوله

الابنية والحيطان فلهما أصرحوا أكثر الترك عليهم واقطع ما بينهم وبين الحصن وبعثت المؤنة

للنبي

عنهم غار بوا كاشد حروب وثبتوا حتى تقطعت الاوتار والنسي وأدركهم التعب ومسهم الجوع والعطش وقتل عامتهم وأتحن الباقون
بالجراحات ولما جن عليهم الليل تحاجز الفر يقان قالت المرأة ورفعت النار على المناظر ساعة عبور الكافر فاصلت بالجرمانية وهي
مدينة عظيمة في قاصية خوارزم وكان ميكال مولى طاهر مرابطاً بها في عسكر نخب في الطلب وركض الى هزار نيف في يوم وإيلة أربعين
فرسخاً فراسخ خوارزم وفيها فضل كثير على فراسخ خراسان وعن الترك الفراغ من أمر أولئك النفر فينهاهم كذلك اذار تفتت

لهم الاغلام السود وسمعوا أصوات الطبول فافرجوا عن القوم ووافى ميكال موضع المعركة فوارى القتلى وحمل الجرحى قالت المرأة وأدخل الحصن ذلك اليوم زهاء أربع مائة جنازة فلم يبق دار الا حبل اليها قتيل وعمت المصيبة وارتجت الناحية بالبكاء قالت ووضع زوجي بين يدي فتبلا فأدركني من الجزع والهلع عليه ما يدرك المرأة الشابة على الزوج أبي الاولاد وكانت لنا عيال قالت فاجتمع النساء من قراباتي والجيران يساعدنني على البكاء وجاء الصبيان وهم أطفال لا يعقلون من الامور شيئا يطلبون الخبز وليس عندي ما أعطيهم فضقت صدرا بأمرى ثم اتى سمعت أذان المغرب ففزعت الى الصلاة فصليت (٤٩) ما قضى لى رى ثم سجدت أدعو وأنصرع

الى الله تعالى وأسأله الصبر وان يجبر يتم صياني قالت فذهب بي النوم فى سجودى فسرأيت فى منامى كفى فى أرض خشنة ذات حجارة وأنا أطلب زوجى فنادانى رجل الى أين أيتها الحرة قلت أطلب زوجى فقال خذى ذات العين فرفع لى أرض سهلة طيبة الرى ظاهرة العشب واذا قدور وأبنية لأحفظ أن أصفها ولم أرمثلها واذا أنهار تجرى على وجه الارض غير أخاديد ليست لها حافات فانهيت الى قوم جلوس حلما حلقا عليهم ثياب خضر قد علام النور فاذا هم الذين قتلوا فى المعركة يا كلون على مؤاندين أيديهم فجعلت أصفح وجوههم لأتقى زوجى فنادانى يارحمة يارحمة فيممت الصوت فاذا أنا به فى مثل حال من رأيت من الشهداء ووجهه مثل القمر ليلة البدر وهو يأكل مع رفقة له

لنبي عليه السلام وآله والمجموع الحاصل لآل ابراهيم عليه السلام من تلك العظيمة أكثر مما يحصل لآل النبي عليه السلام بعد أخذ آله من هذه العظيمة أكثر من الفاضل لآل ابراهيم عليه السلام من تلك العظيمة واذا كانت عظمة النبي عليه السلام أعظم كان أفضل فاندفع السؤال فجعل التشبيه فى الدعاء كالتشبيه فى الخبر وليس الأمر كذلك بل انما وقع التشبيه بين عظمة تحصل للنبي عليه السلام لم تكن حصلت له قبل الدعاء فان الدعاء لما يتعلق بالمعدوم المستقبل وحينئذ يكون الذى حصل للنبي عليه السلام قبل الدعاء لم يدخل فى التشبيه وهو الذى فضل به ابراهيم عليه السلام فهو ما صلوات الله عليهما كرجلين أعطى لاحدهما ألف والاخر ألفان ثم طلب اصحاب الالفين مثل ما أعطى اصحاب الالف فيحصل له ثلاثة آلاف وللاخر ألف فقط فلا يرد السؤال من أصله لان التشبيه وقع فى دعاء لافى خبر نعم لو قيل ان العظيمة التى حصلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم مثل العظيمة التى حصلت لآل ابراهيم عليه السلام لزم الاشكال لكون التشبيه وقع فى الخبر لكن التشبيه ما وقع الا فى الدعاء فتأمل الفرق بين ذلك واضبط القاعدة والفرق يندفع لك بهما أسئلة كثيرة واشكالات عظيمة

فاندفع الاشكال) قلت قد سبقت هذه المسألة ووقع التنبيه عليها قال (فجعل التشبيه فى الدعاء كالتشبيه فى الخبر وليس الأمر كذلك بل انما وقع التشبيه بين عظمة تحصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن حصلت له قبل الدعاء فان الدعاء لما يتعلق بالمعدوم المستقبل الى قوله فان التشبيه وقع فى دعاء لافى خبر) قلت ما قاله هنا صحيح لكنه مبنى على أن المراد بالدعاء أن يكون المطلوب به عطاء مساويا لعطاء المشبه به زائدا على ما ثبت للدعولة من العطاء قبل الدعاء وعلى ذلك لا يرد السؤال من أصله كما قال قال نعم لو قيل أن العظيمة التى حصلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم مثل العظيمة التى حصلت لآل ابراهيم عليه السلام لزم الاشكال لكون التشبيه وقع فى الخبر الى آخر كلامه فى هذا للفرق) قلت قوله لكون التشبيه وقع فى الخبر ليس بلازم فانه يحتمل أن يكون مراد الداعى أن يكون المطلوب بالدعاء تسوية المدعولة مع الشبهه بعطائه فان كان المدعولة قد أعطى قبل الدعاء عطاء فيكون المطلوب بالدعاء زيادة تقضى التسوية وعلى هذا الاحتمال يتجه ورود السؤال ويتضح ذلك بمثال وهو ان القائل اذا قال أعطز زيدا كما أعطيت عمرا يحتمل أن يريد سو بينهما فى مطلق العطاء من غير تعرض لقصد التسوية فى مقدار العظيمة ولا صفتها ويحتمل أن يريد سو بينهما فى مقدار العظيمة وصفتها من غير محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا ويحتمل أن يريد سو بينهما فى مقدار العظيمة وصفتها مع محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا وسؤال عز الدين

(٧ - الفروق - ثانياً) قتلوا يومئذ معه فقار لاصحابه ان هذه البائسة جامعة منذ اليوم فأتناذرنوا لى أن

أناؤها شيئاً نأكله فأتناذرنوا لى كسرة خبز قالت وأنا أعلم حينئذانه خبز ولكن لأدرى كيف هو أشد بياضاً من التلج والابن وأحلى من العسل وألين من الزبد فآ كانه فلما استقر فى جوفى قال اذهبى كفاك الله مؤبة الطعام والشراب ما حيت فى الدنيا فاتممت من نوبى شبرى بانه لأحتاج الى طعام ولا شراب وما ذقتهم منذ ذلك اليوم الى يومى هذا ولا شيئاً يأكله الناس قال أبو العباس وكانت تحضرنا وكنا نأكل فأتناخذ على أنفسنا نزع انها تآذى من رائحة الطعام فسألناها تغذى بشىء أو تشرب شيئاً غير الماء فقالت لا فساأتها هل يخرج منها

ريح أو أذى كما يخرج من الناس فقالت لا هم على بالأذى، منذ ذلك الزمان مات والحيض أظنها قالت انقطع بانقطاع الطعام فلت فهل تحتاجين حاجة النساء الى الرجال قالت أمانتحمي مني نسأني عن مثل هذا قلت اني لعلى أحدث الناس عنك ولا بد ان أسئله عنى قالت لا أحتاج قلت فتنامين قالت نعم أطيب نوم قلت فإترين في منامك قالت مثل ما ترون قلت فتجدين لفقد الطعام وهناني نفسك قالت ما أحسست بالجوع منذ طعمت ذلك الطعام وكانت تقبل الصدقة فقلت ما تصنعين بها قالت أكتسى وأكسوه لى قلت فهل تجدين البرد وتؤذين بالحر قالت نعم قلت يدركك الغوب (٥٠) والاعياء اذا مشيت قالت نعم ألت من البشر لمت فتتوضئين للصلاة قالت نعم

الفرق الخامس والستون بين قاعدة ما يثاب عليه من الواجبات

وبين قاعدة ما لا يثاب عليه منها وان وقع ذلك واجبا

اعلم أن المأمورات قسمان ماصورة فعله كافية في تحصيل مصلحته كاداء الديون ورد الغوب ودفع الودائع ونفقات الزوجات والاقارب والدواب ونحو ذلك فان صورة هذا الفعل تحصل مقصودة وان لم يحصل به التقرب فاذا فعل ذلك من غير قصد ولا نية وقع ذلك واجبا مجزئا ولا يلزم فيه الاعادة ولا ثواب فيه حتى ينوي به امتثال أمر الله تعالى فان فعله غير قاصد امتثال أمر الله تعالى ولا عالم به لم يحصل له ثواب وان سد الفعل مسدود وقع واجبا ومن هذا الباب النية لا يقصد بها التقرب وتقع واجبة ولا تقتصر الى نية أخرى وكذلك النظر الاول المفضى الى العلم باثبات الصانع لا يثاب عليه لانه لا يقصد به التقرب

قلت لم قالت أمرني بذلك الفقهاء فقلت انهم أفوتوها على حديث لا وضوء الا لمن حدث أو نوم وذكرت لي ان بطنها لاصق بظهرها وأمرت امرأة من نساءنا فنظرت فاذا بطنها كما وصفت واذا فدا تخنت كسماصمتا بالقطن وشده على بطنها كي لا يقص بظهرها اذا مشت ثم لم أزل أختلف الى هزاريف بين السنتين والثلاث فتحضرنى فأعيد مسألتهن فلا تزيدين ولا تنقص وعرضت كلامها على عبد الله بن عبد الرحمن الفقيه فقال أنا أسمع هذا الكلام منذ نشأت فلا أجد من يدفعه أو يزعم انها تأكل أو تشرب أو تنفوس اه المراد هذنا والجنابة والحيض والنفاس مثل الحدث الاصغر في سبب المنع المستمر حتى تطرأ للطهارة والطهارة سبب الاباحة من هذا الوجه فلولا اشتراط صاحب الشرع

لا يصح وروده على الاحتمالين الاولين ويصح وروده على الاحتمال الثالث والله أعلم قال (الفرق الخامس والستون بين قاعدة ما يثاب عليه من الواجبات وبين قاعدة ما لا يثاب عليه منها وان وقع واجبا اعلم أن المأمورات قسمان ماصورة فعله كافية في تحصيل مصلحته كاداء الديون ورد الغوب ودفع الودائع ونفقات الزوجات والاقارب والدواب وغير ذلك الى المنتهى وقوله وكذلك النظر الاول المفضى الى العلم باثبات الصانع لا يثاب عليه لانه لا يقصد به التقرب) قلت ما قاله في أداء الديون وشبهه من أنه لا ثواب فيه حتى ينوي به امتثال أمر الله تعالى ان أراد أنه لا بد من استحضار نية الامتثال ولا يكتفى بنية أداء الديون في ذلك نظر فان الذي يؤدي دينه لا يخلو أن ينوي بادائه امتثال أمر الله تعالى بذلك أولا فان نوى ذلك فلا نزاع في الثواب وان لم ينو امتثال أمر الله تعالى فلا يخلو من أن ينوي سببا للاداء غير الامتثال كتخوفه أن لا يداينه أحد اذا عرف بالامتناع من الاداء وما أشبه ذلك أولا فان نوى بالاداء شيأ غير الامتثال فلا نزاع أيضا في عدم الثواب وان عرى عن نية الامتثال ونية سبب غيره ولم ينو الا مجرد أداء دينه فلما قلنا أن يقول لا يحرم صاحب هذه الحالة الثواب استدلالا بسعة بابه والله أعلم وما قاله من أن النية والنظر الاول لا ينوي بهما التقرب صحيح في النظر الاول لعدم العلم بالتقرب اليه وغير صحيح في النية فان نية الظهر مثلا يمكن فيه التقرب بها لان الشارع جعلها شرطا في صحة الصلاة والشرط كالركن فكما ينوي الركن ينوي الشرط ولا مانع من ذلك لاني النية ولا في غيرها وما ذكر من التسلسل لا يلزم لانه لم يشرع فيه نية التقرب بالنية فلا تسلسل والله تعالى أعلم وما قاله من أنه لا ثواب فيهما فيه نظر لان الدليل على اشتراط النية في الاعمال انما هو حديث انما الاعمال بالنيات وما في معناه ومما قلناه مقيد

الوضوء لأبجنا الصلاة لمن عدت في حقه هذه الاحداث الكبار وصرح لنا حيث قد في الحدث الاكبر

والقسم

والاصغر والطهارة الكبرى والصغرى ان عدم سبب الاباحة سبب المنع وعدم سبب المنع سبب الاباحة واطردت القاعدة الاولى (المسألة الرابعة) الردة والعياذ بالله تعالى علة وسبب لوجوب اراقة دم المرتد فاذا فقدت الردة كان دمه حراما والزوجية والقراءة علة وسبب لوجوب النفقة على الزوجة والقرب فاذا عدت الزوجية والقراءة لا تحرم النفقة بل يندب اليها في الاجاب وحضور محل القراءة في الصلاة الذي هو القيام علة وسبب لوجوب القراءة في الصلاة فاذا ركع وسجد وعدم القيام كرهت القراءة فلم يستلزم عدم سبب الوجوب وعلمته كما

رأيت حكما عينا كما استلزم عدم سبب المنع وعلته الاباحة وعدم سبب الاباحة وعلتها المنع في المسائل قبل واتضح الفرق بين القاعدتين والله أعلم (الفرق الستون بين قاعدة اثبات التقيض في المفهوم وبين قاعدة اثبات الضد فيه) مفهوم المخالفة أبدا يقتضي ان حكم المطوق غير ثابت للمسكوت عنه قطعا وانما الخلاف في أن المسكوت عنه هل يثبت له ضد الحكم الثابت للمطوق به وبالنية ذهب ابن أبي زيد من أصحابنا حيث استدلل على وجوب صلاة الجنائز بقوله تعالى في حق المنافقين ولا تصل على أحد منهم مات أبدا فقال ان مفهومه يقتضي وجوب الصلاة على المسلمين أو يثبت له تقيض الحكم الثابت (٥١) للمطوق به وتقيض كل شيء عرفه أي

يثبت له عدم الحكم الثابت للمطوق به وهذا هو مذهب الجمهور وهو الحق في جميع مفاهيم المخالفة لافرق بين مفهوم الصفة كما في الآية المذكورة فان مفهوم منهنم فيها عدم تحريم الصلاة على المؤمنين وهو صادق مع الوجوب والندب والكراهة والاباحة فلا يستلزم الوجوب لان الأعم من الشيء ولا يستلزمه وكما في قوله تعالى في الغنم السائمة الزكاة فان مفهومه ما ليس بسائمة لازكاة فيه ومفهوم العلة كما في نحو ما أسكر كثيره فهو حرام فان مفهومه ان ما لم يسكر كثيره فليس بحرام ومفهوم الشرط كما في نحو من تطهر صحت صلاته فان مفهومه ان من لم يتطهر لا تصح صلاته ومفهوم المانع كما في نحو لا يسقط الزكاة الا الدين فان مفهومه ان من لا دين عليه لا تسقط عنه الزكاة ومفهوم

والقسم الآخر لا يقع واجبا الا مع النية والقصد كالصلاة والصيام والحج والطهارة وجميع أنواع العبادات التي يشترط فيها النيات فهذا القسم اذا وقع بغير نية لا يعتد به ولا يقع واجبا ولا يثاب عليه واذا وقع منويا على الوجه المشروع كان قابلا للثواب وهو سبب شرعي له من حيث الجملة غير ان ههنا قاعدة وهي أن القبول غير الاجزاء وغير الفعل الصحيح فالجزء من الافعال هو ما اجتمعت شرائطه وأركانها واتفت موانعه فهنا يبرىء الذمة بغير خلاف ويكون فاعله مطيعا برىء الذمة فهذا أمر لازم يجمع عليه وأما الثواب عليه فالمحققون على عدم لزومه وان الله تعالى قد يبرىء الذمة بالفعل ولا يثيب عليه في بعض الصور وهذا هو معنى القبول ويدل على ذلك أمور أحدها قوله تعالى حكاية عن ابني آدم انما يتقبل الله من المتقين لما قرأه باقر بانما يتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر مع ان قريبا به كان على وفق الامر ويدل عليه ان أخاه علل عدم القبول بعدم التقوى ولو ان الفعل مختل في نفسه لقال له انما يتقبل الله العمل الصحيح الصالح لان هذا هو السبب القريب لعدم القبول فحيث عدل عنه دل ذلك على ان الفعل كان صحيحا مجزئا وانما اتقى القول لاجل اتقاء التقوى فدل ذلك على ان العمل الجزئي قد لا يقبل وان برئت الذمة به وصح في نفسه

بإمكان النيات فبقي محل امتناعها غير متناول له دليل اشتراطها فيستدل على اثبات الثواب في النية والنظر الاول بقاعدة سعة باب الثواب اذ لا معارض لذلك والله أعلم قال (شهاب الدين والقسم الآخر لا يقع واجبا الا مع النية والقصد كالصلاة والصيام والحج الى قوله وهو سبب شرعي له من حيث الجملة * قلت ما قاله في هذا الفصل صحيح قال (غير ان ههنا قاعدة وهي ان القبول غير الاجزاء وغير الفعل الصحيح فالجزئي من الافعال هو ما اجتمعت شرائطه وأركانها واتفت موانعه وهذا يبرىء الذمة بغير خلاف ويكون فاعله مطيعا برىء الذمة فهذا أمر لازم يجمع عليه وأما الثواب عليه فالمحققون على عدم لزومه وان الله تعالى قد يبرىء الذمة بالفعل ولا يثيب عليه في بعض الصور وهذا هو معنى القبول ويدل على ذلك أمور أحدها قوله تعالى حكاية عن ابني آدم انما يتقبل الله من المتقين الى منتهى قوله فدل ذلك على ان العمل الجزئي قد لا يقبل وان برئت الذمة به وصح في نفسه) قلت المسألة قطعية لا يكفي فيها مثل هذا الدليل وعلى تسليم انها ظنية لقائل ان يقول ليس المعنى الذي تأوله من الآية بظاهر لاحتمال الآية ان يريد بالتقوى الايمان على الاطلاق والايمان الموافق عليه وعلى تسليم ظهور تأويله لعله كان شرعا لم يشترط عدم العصيان في القبول ثم جميع الآيات والاحاديث المتضمنة لوعده المطيع بالثواب معارضة لذلك الظاهر ان قلنا

الزمان كما في نحو سافرت يوم الجمعة فان مفهومه انه لم يسافر يوم الخميس ومفهوم المكان كما في نحو جلست امامك فان مفهومه انه لم يجلس عن يمينك ومفهوم الغاية كما في نحو أتوا الصيام الى الليل فان مفهومه ان الصوم لا يجب بعد الليل ومفهوم الحصر كما في انما الماء من السماء فان مفهومه انه لا يجب الغسل من غير الماء ومفهوم الاستثناء كما في نحو قام القوم الا زيد فان مفهومه ان زيدا لم يتم واعلم ان جميع ما ذكر من المفاهيم التسعة ترجع الى مفهوم الصفة في حاشية السعد على عضد ابن الحاجب ذكر الامام في البرهان ان جميع جهات التخصيص ترجع الى الصفة فان المحدود والمعدود موصوفان بعدد هما وحدهما والمخصص بالسكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيهما اه

وكذا الباقي كالأخفى ومفهوم اللقب أى تعليق الحكم على أسماء الذوات كما فى نحو فى الغنم الزكاة فان مفهومه ان الزكاة لا تجب فى غير الغنم
عند من قال بهذا المفهوم، هو الدفاق ومن معه كما سأتى وهذا المفهوم أضعف المفاهيم العشرة المذكورة فقاعدة مفهوم المخالفة أبدا
اثبات تقيض حكم المنطوق به فقط للمسكوت عنه على القول الحق وليس قاعدته اثبات ضد حكم المنطوق به للمسكوت عنه خلافا لابن
أبى زيد من أصحابنا فليكن دأبك أبدأ فيه اثبات التقيض فقط ولا تتعرض للضد البتة لما ظهر لك من الفرق بين القاعدتين والله سبحانه
وتعالى أعلم ﴿ الفرق الحادى (٥٢) ولاستون بين قاعدة مفهوم اللقب لم يقل بها الا الدفاق والصبر فى من

الشافعية وابن خوز
من المالكية وبعض
الحنابلة كفى جمع الجوامع
وبين قاعدة غيره من
المفهومات قال بها جمع كثير
كالك والشافعى وغيرهما
وذلك ان غير مفهوم اللقب
من بقية المفاهيم ك مفهوم
الصفة والغاية والخصر فيه
رائحة التعليل ضرورة ان
الصفة والغاية والخصر
والزمان والمكان والمانع
والاستثناء والشروط
لغوية والشروط اللغوية
أسباب شرعية كالعلة فتى
جعل الشيء شرطا أشعر
بسيبية ذلك الشرط للمعلق
عليه سواء أدركنا نحن
ذلك أم لا واذا كانت هذه
الاشياء تشعر بالتعليل عند
المستكم بها والقاعدة ان
عدم العلة علة لعدم المعلول
كان اللازم فى صورة المسكوت
عنه عدم الحكم لعدم علة
الثبوت فيه وأما مفهوم
اللقب فانه وان استدل له
من احتج به بانه لا فائدة

وثانيها قوله تعالى حكاية عن ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت
واسماعيل ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم فسؤالهما القبول فى فعلهما مع أنهما صلوات لله
عليهما وسلامه لا يفلان الا فعلا صحيحا يدل على ان القبول غير لازم من الفعل الصحيح
ولذلك دعياه ١ لانفسهما وثالثها الحديث الصحيح خرجه مسلم ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال أما من أسلم وأحسن فى الاسلام والاحسان فى الاسلام هو التقوى وهو يرد على من قال فى
الذى هو الثواب أن يحسن فى الاسلام والاحسان فى الاسلام هو التقوى وهو يرد على من قال فى
قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين ان المراد المؤمنون لانه عليه السلام صرح بالاسلام ثم ذكر
الاحسان فيه ورابعها قوله عليه السلام فى الاضحية لما ذبحها اللهم تقبل من محمد وآل محمد فسأل
عليه السلام القبول مع ان فعله فى الاضحية كان على وفق الشريعة فدل ذلك على أن القبول

ان شرع من قبلنا شرع لنا قال (ثانيها قوله جل جلاله حكاية عن ابراهيم واسماعيل عليهما السلام
واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم فسؤالهما
القبول فى فعلهما مع أنهما صلوات الله عليهما وسلامه لا يفلان الا فعلا صحيحا يدل على أن
القبول غير لازم فى الفعل الصحيح ولذلك دنيا به لانفسهما) قلت يحتمل أن يكون سؤالهما ذلك
على تقدير علمهما بعاقبة أمرهما ليقتنى بهما من لا يعلم عاقبة أمره من اتباعهما وهذا الاحتمال
حالى لامة الى والاحتمالات الحالية لا تفاوت فيها حتى يكون بعضها أظهر من بعض فيستدل بالظاهر منها
بخلاف الحالات المتقابلة فانه تكون مستوية فى المحتملات وغير مستوية فى الظاهر والمؤلات قال (وثالثها
الحديث الصحيح خرجه مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أما من أسلم وأحسن فى
اسلامه فانه يجزى بعمله فى الجاهلية والاسلام فاشترط فى الجزاء الذى هو الثواب أن يحسن
فى اسلامه والاحسان فى الاسلام هو التقوى وهو يرد على من قال فى قوله تعالى انما يتقبل الله من
المتقين ان المراد المؤمنون لانه عليه السلام صرح بالاسلام ثم ذكر الاحسان فيه) قلت يحتمل
أن يريد بالاحسان الموافاة على الايمان لاجتناب العصيان والموافاة على الايمان هو شرط ثبوت
الاعمال الذى لا شرط لثبوت الاعمال سواء فكل ماورد من الآيات والاخبار بما يقتضى اشتراط
أمرزائد على صحة العمل وبراءة الذمة فهو متأول بانه المراد هذا ان سلم ظهور آية أو حديث فى
غيره وذلك غير مسلم قال (ورابعها قوله صلى الله عليه وسلم فى الاضحية لما ذبحها صلى الله عليه وسلم
اللهم تقبل من محمد وآل محمد فسأل عليه الصلاة والسلام القبول الى قوله

(١) الوجه دعوا

لذكره الا فى الحكم عن غيره كاصفة ونحوها الا انه يفرق بينه وبين الصفة ونحوها من جهتين
الاولى ان الكلام لا يستقيم بدون ذكره بخلاف الصفة ونحوها والجهة الثانية انه لما كان أصله كما قال التبريزى تعليق الحكم على أسماء
الاعلام لانها الاصل فى قولنا لقب وأما أسماء الاجناس نحو الغنم والبقر فلا يقال لها لقب لانها تلحق بها فتحرى مجراها جامدة كانت
أومشتقة غلبت عليه الاسمية فاستعملت الاسماء كاطعام فى حديث لا تتبعوا الطعام بالطعام كما مثل به الفزالى فى المستصفي للقبول
تسكن للاعلام ولالاجناس اشعارا بالعلة لعدم المناسبة فيها بخلاف الصفة ونحوها كما علمت كان عدمه بمن صورة المسكوت ليس علة

وراء

لشيء لانه ليس عدم علة فلا يلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه فلذا قل القائلون به وحكم بضعفه ومن هنا تعلم صحة استدلال صاحب
 المهرنب من الشافعية على مالك بأن التيمم لا يجوز بغير التراب بقوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وفي رواية اخرى
 وترابها طهورا حيث قال مفهوم قوله وترابها طهورا ان غير التراب لا يجوز التيمم به اه وذلك لان التراب اسم جنس فمفهومه مفهوم
 لقب ليس حجة عنده ولا عند مالك فقد استدلل بما ليس حجة عنده ولا عند خصمه وكذا عدم صحة استدلاله على أبي حنيفة بأن الخل
 لا يزيل النجاسة بقوله عليه السلام لا سماء في دم الحيض يصيب الثوب حتى تم (٥٣) اقرضيه بالماء حيث قال مفهوم قوله

عليه السلام بالماء يقتضى
 انه لا يجوز ان يغسل بغيره
 من الخل وغيره اه وذلك
 لان الماء اسم جنس فمفهومه
 مفهوم لقب ليس بحجة
 عنده ولا عند أبي حنيفة
 بل أبو حنيفة لم يقل بالمفهوم
 مطلقا فضلا عن مفهوم
 اللقب فاستدلاله على أبي
 حنيفة أبعث من استدلاله
 على مالك بسبب ان مالك
 قال بالمفهوم من حيث الجملة
 وأما أبو حنيفة فلا كذا نقل
 الاصل وفي حاشية العطر
 على محلى جمع الجوامع
 وأجيب بان ذلك ليس من
 الاستدلال بمفهوم اللقب
 لأنه بالحديث الاول من
 جهة ان الامر اذا تعلق
 بشئ معين لا يقع الامتثال
 الا بذلك الشئ فلا يخرج
 عن العمدة بغيره سواء
 كان الذى تعلق به الامر
 صفة أو لقا ولانه بالحديث
 الثانى من جهة ان قرينه
 الامتنان تدل على المحصر
 فيه وان العدول عن أسلوب

وراء براءة الذمة والاجزاء والا لما سأله عليه السلام فان سؤال تحصيل الحاصل لا يجوز
 وخامسها انه لم يزل صلحاء الامة وخيارها يسألون الله تعالى القبول في العمل ولو كان ذلك
 طلبا للصحة والاجزاء لكان هذا الدعاء انما يحسن قبيل الشروع في العمل فيسأل الله
 تعالى تيسير الاركان والشرائط واتقاء الموانع أما بعد الجزم بوقوعها فلا يحسن ذلك فدل
 هذه الوجوه على أن القبول غير الاجزاء وغير الصحة وانه الثواب وسادسها قوله عليه
 السلام ان من الصلاة لما يقبل نصفها وثلثها وربها وان منها لما يلف كما يلف الثوب الخلق
 فيضرب بها وجه صاحبها فعمله الصوفية وقليل من الفقهاء على عدم الاجزاء وانه تجب الاعادة
 اذا غفل عن صلواته لقوله صلى الله عليه وسلم ليس للؤمن من صلواته الا ما عقل منها وحكى الغزالي
 الاجماع في اجزائها اذا علم عدد ركعاتها وأركانها وشرائطها وان كان غير مشتغل بالخشوع والاقبال
 عليها وقال أكثر الفقهاء ان المراد بالثلث وبالربع ونحوه الثواب لا الاجزاء والصحة فظهر
 حينئذ أن القبول غير الاجزاء وان بعض الواجبات يثاب عليها دون بعض وهو المقصود من
 الفرق اذا تقرر الفرق فالظاهر ان وصف التقوى شرط في القبول بعد الاجزاء والتقوى هنا
 ليس مجمولا على المعنى اللغوي وهو مجرد الاتقاء لا الكروه من حيث الجملة فان الفسقة في عرف
 الشرع لا يسمون أتقيا ولا من المتقين ولو اعتبرنا المعنى اللغوي لقليل لهم ذلك بل التقوى في

فان سؤال تحصيل الحاصل لا يجوز) قلت الاحتمال في قوله صلى الله عليه وسلم ذلك كالا احتمال في
 قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام قال (وخامسها انه لم يزل صلحاء الامة وخيارها يسألون الله
 تعالى القبول في العمل الى آخره) قلت بمقتضى انهم طلبوا حصول الشرط الذى هو الموافاة على
 الايمان لعدم علمهم بذلك أو طلبوا المسامحة في اغفال بعض شروط الاعمال لعدم علمهم
 بتحصيل ذلك على السكالم قال (وسادسها قوله عليه الصلاة والسلام ان من الصلاة لما يقبل
 نصفها وثلثها وربها وان منها لما يلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بها وجه صاحبها الى آخر قوله
 وهو المقصود من الفرق) قلت قوله وقوله من قال مثله ان المراد بهذا الحديث الثواب مع تقدير
 كمال شروط الصلاة وجميع أوصافها خلاف ظاهر الحديث بدليل قوله صلى الله عليه وسلم وان منها لما
 يلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بها وجه صاحبها اذ لو كانت مستوفية لشروطها أو أوصافها لم يكن
 لتشبيهها بالثوب الخلق وجه ولا ريب أن هذا الحديث انما هو مغزاه التحذير من التهاون بشروطها
 ولا تحريص على مراعاة أحوالها فلا دليل له ولا غيره في هذا الحديث على ما أراد لابطاها ولا ينص
 اليه قال (واذا تقرر الفرق فالظاهر ان وصف التقوى شرط في القبول بعد الاجزاء الى منتهى قوله

التعميم مع الاجاز الى التخصص مع ترك الاجاز لا بد له من نكتة ونكتته اختصاص الطهورية وقد صرح الغزالي في المنحول بأن
 مفهوم اللقب حجة مع قرائن الاحوال وأشار ابن دقيق العيد أن التحقيق ان يقال اللقب ليس بحجة مالم يوجد فيه راحة للتعلق
 فان وجدت كان حجة فانه قال في حديث الصحيحين اذا استأذنت امرأة أحدكم الى المسجد فلا يمنعها محتجبه على ان الزوج يمنع
 امراته من الخروج الابانة لاجل تخصيص النهى بالخروج للمسجد فانه مفهوم لقب لما في المسجد من المعنى المناسب وهو كونه محل
 العبادة فلا تمنع منه بخلاف غيره اه فتأمل والله سبحانه وتعالى أعلم

فرق الثاني والستون بين قاعدة المفهوم اذا خرج الغالب ﴿﴾ قيل لا يكون حجة اجاعا لو بين ما اذا لم يخرج مخرج
 حال قيل يكون حجة عند القائلين بالمفهوم والصحيح كما في شرح التحرير الاصولي ان الوصف الذي وقع به تقييد الحقيقة اذا خرج
 مخرج الغالب بان وجودهما في أكثر صورها كوصف الرابن باللاتي في حجوركم في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من
 نسائكم اللاتي دخلتم بهن وهن جمع ربيبة بنت زوجة الرجل من آخر سميت به لانه ربهما غالبا كما يرب ولده ثم اتسع فيه سميت به
 وان لم يرب بها وانما لحقته الهاء (٥٤) مع انه فعيل بمعنى مفعول لانه صار اسما فكونهن في حجور راز واج الامهات هو

عرف الشرع المبالغة في اجتناب المحرمات وفعل الواجبات حتى يكون ذلك الغالب على الشخص
 هذا هو الظاهر واذا حصل هذا الوصف ينبنى أن يعتقد أيضا أن القبول غير لازم بل المحل قابل
 له لحصول الشرط وان القبول مشروط بالتقوى ولا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط
 ويدل على أن المحل يبقى قابلا للقبول من غير لزومه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا بالقبول
 مع انه سيد المتقين وكذلك ابراهيم واسماعيل عليهما السلام والمدعوبه لا بد وأن يكون بصد
 الوقوع وعدمه اذ لو تعين وقوعه لكان ذلك طلبا لتحصيل الحاصل وهو غير جائز فتعين أن
 يكون الثواب يمكن حصوله وعدم حصوله

الغالب من حاله فوصفهن
 به لكونه الغالب فلا يدل
 الكلام المفيد للحكم المتعلق
 بالحقيقة المقيدة به على نفي
 الحكم عن عدمه كالقلام
 المفيد لتحريرهم عليهم
 على عدم تحريرهم عليهم
 عند عدم كونهم في
 حجورهم عند الجمهور
 لاجاعا فقد روي عن علي
 رضي الله عنه جعله شرطا
 حتى ان البعيدة عن الزوج
 لا تحرم عليه كما نقله ابن
 عطية وغيره وأسند اليه
 ابن أبي حاتم فقال حدثنا أبو
 زرعة حدثنا ابراهيم بن
 موسى أخبرنا هشام ابن
 يوسف عن ابن جريج قال
 حدثني ابراهيم بن عبيد
 ابن رفاعه قال أخبرني مالك
 ابن أوس بن الحدان قال
 كانت عندي امرأة فتوفيت
 وقد ولدت لي فوجدت
 عليها فلقيتني علي بن أبي
 طالب فقال مالك فقلت
 توفت المرأة فقال علي هل
 لها ابنة فقلت نعم وهي

حتى يكون ذلك الغالب على الشخص هذا هو للظاهر) قلت ما قاله من أن الظاهر في أن التقوى
 شرط في القبول مسلم وما قاله من أن وصف التقوى في العرف الشرعي المبالغة في اجتناب المنهيات وفعل
 المأمورات مسلم أيضا لأنه ليس المراد بالتقوى المشترطة في القبول التقوى العرفية المذكورة لمعارضة
 تلك الأدلة المتكاثرة المتظاهرة بترب الثواب على الاعمال الصحيحة وليس كون التقوى عرفا
 ما فسرناه بالمقام في الظهور لتلك الأدلة هذا ان لم نقل بانتهاء تلك الأدلة الى القطع بلزوم ترب
 الثواب على الاعمال المستوفية لشروطها وأركانها والقطع بذلك هو الصحيح عندي ومن تتبع
 الآيات والاحاديث الواردة في ذلك وتأمل مساق الكلام فيه علم صحة ما ذهب اليه والله أعلم
 قال (واذا حصل هذا الوصف ينبنى أن يعتقد أيضا أن القبول غير لازم الى منتهى قوله فتعين
 أن يكون الثواب يمكن حصوله وعدم حصوله) قلت ما قاله من أنه لا يلزم من حصول الشرط
 حصول المشروط صحيح ولكن لا يلزم من ذلك عدم حصول الثواب بل يلزم حصوله لا مجرد
 حصول الشرط بل للأدلة الدالة على حصوله وما استدلل به من كون الرسول عليه السلام دعا بالقبول
 قد تقدم تأويله وما قاله من أن المدعوبه لا بد أن يكون بصد الوقوع وعدمه ان أراد باعتبار
 علمنا فسلم وان اراد مطلقا فغير مسلم لان علم الله تعالى قد تعلق أزلا بما يكون ومالا يكون وما
 قاله من أنه لو تعين وقوعه لكان ذلك طلبا لتحصيل الحاصل فكلام ليس له حاصل فان الدعاء
 مشروع لاشك فيه والمدعوبه مستقر في علم الله تعالى حصوله أو عدم حصوله فعلى تقدير تعلق
 علم الله تعالى بحصوله يكون الدعاء طلبا لتحصيل الحاصل وعلى تقدير تعلق علم الله تعالى بعدم
 حصوله يكون الدعاء طلبا لتحصيل الممتنع وكلا الأمرين في بادى الرأي محال وذلك ليس بصحيح
 بل الصحيح أنه لا يستلزم الطلب عقلا جواز المطالب بل يجوز طلب الجائز وغير الجائز فلا فرق في
 العقل بين طلب تحصيل الواقع الحاصل وبين طلب تحصيل غيره فان ثبت في ذلك فرق شرعي فذاك

بالطائف قال كانت في حجرك قلت لا قال فانكحها قلت فأين قول الله تعالى وربائبكم اللاتي
 في حجوركم قال انها لم تكن في حجرك اذ كان ذلك اذا كانت في حجرك قال الحافظ العماد بن كثير اسناده قوى ثابت الى علي
 شرط مسلم وهو غريب جدا اه بتوضيح وزيادة من العطار نعم قد يقال المراد اجاع الاربعة الأئمة لاجيع المجتهدين لكن في المحلى
 على جمع الجوامع وقد شئ في النهاية في آية الربيبة على ما نقله عن الشافعي من أن التقييد فيها موافقة الغالب للمفهوم له بعد ان نقل عن
 مالك القول بمفهومه من أن الربيبة الكبيرة وقت التزوج بانها التحرم على الزوج لانها ليست في حجور ربيبة وهذا وان لم يستمر

عليه مالك فقد نقله الغزالي وغيره كالساردي وابن الصباغ وغيرهما عن داود كانه قال ان عطية عن علي كرم الله وجهه ورواه عنه ابن ابي حاتم وغيره ومرجع ما نقل عن داود وعلى رضي الله عنه الى ان القيد ليس لموافقة الغالب أي بل لنفي الحكم عن المسكوت عنه اه فافهم وأورد الامام ابن عبد السلام انه كيف يكون لغیر الغالب مفهوم ما دون الغالب والقاعدة تقتضي العكس وهو انه اذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم لا اذا لم يكن غالباً لان الغالب على الحقيقة يدل العادة على ثبوته لها فالتسليم يقتضي بدالاتها على ثبوته لها عن ذكره فاما ذكره ليدل على نفي الحكم عما عداه بانحصار غرضه فيه فاذا لم يكن (٥٥) عادة فغرض التسليم بتلك الصفة

افهم السامع بثبوتها للحقيقة وأجاب بأن القول بالمفهوم على القيد من الفائدة لولاه وهو اذا كان الغالب يفهم من الظن باللفظ أولاً فليتبته فذكره بعده يكون تأكيداً لثبوت الحكم للمتصف به وهذه فائدة أمكن اعتبار القيد فيها فلا حاجة الى المفهوم بخلاف غير الغالب وأجاب الاصل بان الغالب ملازم للحقيقة في الذهن فذكره معها عند الحكم عليها لحضوره في ذهنه لأنه من لوازمها فيضطره الحال للنطق به لذلك لا لتخصيص الحكم به بخلاف غيره فانه لا يلزم من استحضار الحقيقة المحكوم عليها حضوره معها فلا يضره الحال لنطقه به معها فلا بد حينئذ من أن يكون للتسليم غرض في نطقه به واحضاره مع الحقيقة وسلب الحكم عن صورة عدمه يصلح ان يكون غرضه فيحمل

وعلى هذه المدارك وهذه التقادير يكون قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها مشروطاً بالتقوى فان أمثال العشر هي الثواب ولا تحصل الا للذين وكذلك قوله عليه السلام صلاة في مسجدى هذا خير من ألف صلاة في غيره الا المسجد الحرام فان هذه الالف والزائد عليها هي ثواب تتضاعف وقوله عليه السلام صلاة في المسجد الحرام خير من ألف صلاة في غيره وصلاة في بيت المقدس بستائة صلاة وقوله تعالى والله يضاعف لمن يشاء يقتضى ما تقدم من التقرير ان يكون هذا كله مشروطاً بالتقوى وقوله عليه السلام صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بمخمس أوسع وعشرين درجة فتأمل ذلك فان هذه الظواهر كلها تقتضى الثواب مطلقاً وما تقدم من التقرير يقتضى انها لا تحصل الا بالتقوى فيتعين رد أحد الظاهرين الى الآخر وأن يجمع بينهما على الوجه الاسد وقد بينت لك وجه التعارض ووجه الجمع فتأمل ذلك فهو موضع صعب مشكل والذي رأيت عليه جماعة من المحققين هو ما ذكرته لك فتأمله

الفرق السادس والستون بين قاعدة ما تعين وقته فيوصف فيه بالاداء وبعده بالقضاء وبين قاعدة ما تعين وقته ولا يوصف فيه بالاداء ولا بعده بالقضاء والتعيين في القسمين شرعي

والا فلا فرق بوجه قال (وعلى هذه المدارك وهذه التقادير يكون قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها مشروطاً بالتقوى الى منتهى قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بمخمس أوسع وعشرين درجة) قلت ما قاله من أن ذلك كالمشروط بالتقوى مسلم لكن بمعنى الموافقة على الايمان لا بمعنى محاربة العصيان قل (فتأمل ذلك فان هذه الظواهر كلها تقتضى الثواب مطلقاً وما تقدم من التقرير يقتضى انها لا تحصل الا بالتقوى) قلت لا ياقوم ما تقدم من التقرير تلك الظواهر على تسليم انها تبلغ القطع على أن الصحيح انها قد بلغت فان الظواهر اذا نظرت وتكاثر ولم يعارضها سواها حصل القطع معناها وهذه الظواهر قد نظرت وتكاثر ولم يعارضها سواها فان ما ذكره معارض ليس بمعارض لاستواء احتمالها على ما سبق بيانه قال (فيتعين رد أحد الظاهرين الى الآخر والجمع بينهما على الوجه الاسد) قلت ان سلم عدم القطع فليس الوجه الاسد ما ذكره واختاره وان لم يسلم فلا وجه لقوله الاسد قال (وقد بينت لك وجه التعارض ووجه الجمع فتأمل ذلك فهو موضع صعب مشكل) قلت قد تبين ما قل لكنه ليس بصحيح وتأملته كما مر ولم أجد ما وجد من الصعوبة والاشكال ولله الحمد ذي المنه والافضل قال (والذي رأيت عليه جماعة من المحققين هو ما ذكرته لك فتأمله) قلت لعالم محققون في غير هذه المسألة أماني هذه فلا وما قاله في الفرق السادس والستين صحيح

عليه حتى يصرح بخلافه لانه المتبادر الى الذهن من التقييد وتعبه ابن الشاط بان ما أورده ابن عبد السلام وارد ودعوى الاضطرار باطلا اذ كيف يكون الشارع سواء قلنا الله تعالى أو الرسول صلى الله عليه وسلم مضطرا الى النطق بما لا يقصده واضطرار الله تعالى الى أمره محال وكذلك الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث هو معصوم والحامل على هذا الحال علماء القول بالمفهوم والصحيح انه باطل عند التجرد عن القرائن المفهمة لمقتضاه قلت يعين ان الباطل هو ما لا شافى وأجد والاشعري والامام وكثير من القول بمفهوم المخالفة بأقسامه الراجعة الى مفهوم الصفة كما مر عند التجرد عن القرائن المفهمة لمقتضاه اذا وفرت الشروط لتحقيقه وهي أمور أجماع

ان لا يظهر أولوية المسكوت عنه في الحكم والاستلزام ثبوت الحكم في المسكوت عنه فكان مفهوم موافقة لا مخالفة كتحرير الضرب
من قوله تعالى فلا تقل لها أف وتأذية مادون القنطار من قوله تعالى ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك والثاني ان لا يكون
قد خرج مخرج الغالب المتعادل ور بائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الارباب في الحجور ومن شأنهن ذلك فقيده لذلك
لان حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ومثل قوله تعالى فان ختمت ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اذا خلع غالباً
انما يكون عند خوف ان لا يقوم (٥٦) كل من الزوجين بما أمر الله تعالى فلا يفهم منه ان الخلع لا يجوز عند عدم الخوف

ومثل قوله صلى الله عليه
وسلم أيما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنهاكها
باطل اذ المرأة انما تباتسر
نكاح نفسها عندهم
الولي فلا يفهم منه انها اذا
نكحت نفسها باذن وليها
لم يمكن باطلا والثالث
ان لا يكون لسؤال سائل
عن المذكور ولا لحادثة
خاصة بالمذكور مثل ان
يسأل هل في الغنم السائمة
زكاة فيقول في الغنم السائمة
زكاة أو يكون الفرض
بيان ذلك لمن له السائمة دون
المعلوق والرابع ان لا يكون
هناك تقدير جهالة بحكم
المسكوت عنه والارباع ترك
التعرض له لعدم العلم بحاله
ولا يكون خوف يمنع من
ذكره كقول قريب العهد
بالاسلام لعبيده بحضور
المسلمين تصدق بهذا على
المسلمين يريد وغيرهم
وتركه خوفاً من أن يتهم
بالتفاد أو غير ذلك مما يقتضى
تخصيصه بالذکر كموافقة

اعلم أن هذا الموضوع وهذا الفرق لم أره لاحد من العلماء فيم رأيت ولم يقع التصريح به فيما وجدته
ولا التعريض بل التصريح في حد الاداء والقضاء بضده في كتب الاصول والفروع فيقولون في
حد الاداء هو ايقاع الواجب في وقته المحدود له شرعاً وفي حد القضاء هو ايقاع الواجب خارج
وقته المحدود له شرعاً وهذا التفسيران باطلان بسبب ان الواجبات القورية كرد القسوب والودائع
اذا طلبت والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وأفضية الحكم اذا نهضت الحجاج كل ذلك
واجب على الفور ومع ذلك لا يقال لها انها أداء اذا وقعت في وقتها المحدود لها شرعاً ولأقضاء اذا
وقعت بعده فان الشرع حدلها زماناً وهو زمان الوقوع فاوله زمان التكليف وآخره الفراغ
منها بحسبها في طولها وقصرها فزمانها محدد شرعاً مع انتهاء الاداء والقضاء عنها في الوقت وبعده
وكذلك انقضاء الفریق حدله الشرع الزمان فاوله ما لم يزل زمن السقوط وآخره الفراغ من علاجه
بحسب حاله ولا يوصف بأنه أداء في الوقت ولا فية بعده مع التحديد الشرعي ومن ذلك الحج اذا
قلنا انه على الفور فان الشارع حدله زماناً من هذه السنة ولا يوصف بأنه قضاء بعد هذه السنة
اذا أخرت هذه الحجة ولا يلزم معها هدم القضاء وكذلك اذا قلنا الامر للفور فان القاضي أبا
بكر رجه الله قال لا بد من زمان للسمع وزمان للتأمل وتعرف معنى الخطاب وفي الزمن الثالث
يكون الفعل زمانياً وبالتأخير عنه يوصف المكاف بالمخالفة وقد حدد الشرع الزمان حينئذ أوله
الزمن الثالث من زمن السماع وآخره الفراغ من الفعل بحسبه وهذه النقوض كلها تبطل حد
الاداء فان حده يتناولها وليست أداء فيكون غير مانع وايقاعها بعد وقتها يتناولها حد القضاء وليست
قضاء فيكون غير مانع حينئذ تتعين العناية بتحرير الفرق وتحرير هذه الضوابط والحدود
حتى يتضح الحق في ذلك وهو أن نقول الاداء هو ايقاع الواجب في وقته المحدود له شرعاً لمصلحة
اشتمل عليها الوقت بالامر الاول والقضاء ايقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعاً لاجل مصلحة
فيه بالامر الثاني فقوله في وقته احتراز من القضاء وقولنا المحدود له احتراز من الغيا بجميع العمر
وقولنا شرعاً احتراز مما يحده أهل العرف وقولنا لمصلحة اشتمل عليها الوقت احتراز من تلك
النقوض كلها وتحريره انا نعتقد ان الله تعالى انما عين شهر رمضان لمصلحة يشتمل عليها دون
غيره طرد القاعدة الشرع في رعاية المصالح على سبيل التفضل فاننا اذا لاحظنا الشرائع وجدناها
مصالح في الاغلب أدركنا ذلك وخفي علينا في الاقل فقلنا ذلك الاقل من جنس ذلك الاكثر كما
لوجرت عادة ملك بأن لا يخلع الاخضر الاعلى الفقهاء فاذا رأينا من خلع عليه الاخضر ولا نعلم
حاله قلنا هو فقيه طرد القاعدة ذلك الملك وكذلك نعتقد فيما نطلع فيه على مفسدة ولا مصلحة

انه

الواقع في نحو قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافر بن أولياء من دون المؤمنين نزلت كما قال

الواحدى وغيره في قوم من المؤمنين والوا اليهود دون المؤمنين وأما اذا لم تتوفر هذه الشروط بانتفاء المذكورات بل ثبت واحد منها فلا
يستدنى العمل الى المفهوم ضرورة ان هذه المذكورات فوائدها ظاهرة والمفهوم فائدة خفية فيؤخر عنها ويكون العمل حينئذ على
مقتضى الدليل ولو خالف المفهوم فاذا دل على اعطاء المسكوت عنه حكم المنطوق به عمل بمقتضاه كما في نحو آتى الرينة والموا لاة وقول قريب
العهد بالاسلام الخ فان ارادة قريب العهد وغيرهم كما علمت وتحقق على حكم المنطوق به في المسكوت عنه في الآيتين من حيث ان الرينة

حوت لتلايقع بينها وبين أمها التباض لو أبيضت بأن يتزوجها فيوجد نظرا للعادة في مثل ذلك سواء كانت في حجر الزوج أم لا ومن حيث ان موالة المؤمن الكافر حرمت لعداوة الكافر له وهي موجودة سواء والى المؤمن أم لا وقد عم من والاه ومن بواله قوله تعالى يأيتها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم الى قوله والكفار أولياء وقياس المسكوت المشتمل على علة الحكم على المنطوق لا يمتنع اذ كيف يمتنع وهناك من يقول ان المعروض للصفة ونحوها كالغنم في حديث في الغنم السائمة زكاة يعم المسكوت عنه كالمعلوفة في الحديث المذكور بدون قياس لان عارضه من الصفة ونحوها بالنسبة الى (٥٧) المسكوت المشتمل على العلة كانه لم يذكر

نعم الحق عدم العموم لاسيما وقد ادعى بعضهم الاجماع عليه وقول امامنا رحمه الله تعالى بان المعلوفة فيها الزكاة لم يكن من حيث شمول الغنم للمعلوفة في الحكم كما قيل بل امالكون حديث في كل أر بعين شاة شاة منطوقا عارض مفهوم حديث في الغنم السائمة زكاة فيقدم عليه كما قالوا بالمنع من قتل من لم يجز جناية توجب القتل ولدا كان أو غير ولد لادلة الدالة على ذلك المعارضة لمفهوم قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لالكونه غالبيا يجرى العادة في ذلك الوقت فانهم كانوا لا يقتلون الاخوف الفقر والفضيحة في البنات وهو الوالد الذي صرح به الله تعالى بقوله في كتابه العزيز واذا الموءودة سئلت والوالد العتيل فانهم كانوا يفسونهن احياء فيمن من غم التراب وتقله ومنه قوله تعالى ولا يؤوده

انه مصلحة ان كان في جانب الاوامر وفيه مفسدة ان كان في جانب النواهي طردا لقاعدة الشرع في رعاية المصالح والمفاسد على سبيل التفضل لاعلى سبيل الوجوب العقلي كما تقوله المعتزلة وكذا تقول في اوقات الصلوات انها مشتملة على مصالح لانعلمها وكذلك كل تعبدى ومعناه ان فيه مصلحة لانعلمها حينئذ تتعين اوقات العبادات لمصالح فيها وتعيين الفوريات ليس كذلك بل تبع للأمورات وطريان الاسباب فالغريق لو تأخر سقوطه في البحر تأخر الزمان أو تعجل تعجل الزمان فتأمل ذلك وكذلك الحج تابع للاستطاعة فلو تأخرت السنة أو تقدمت تقدمت السنة فصار تعيين الوقت تابعا للاستطاعة للمصلحة فيه وكذلك تقول ان الفور تعين الوقت اذا قلنا الامر على الفور تابع لورد الصيغة فان تقدمت تقدم الوقت أو تأخرت تأخر الوقت وكذلك افضية الحكم الوقت تابع لنهوض الحجاج فتعين حينئذ وكذلك رد المغصوب وبقية النقوض قد اوضح لك التخريج في ذلك وظهر الفرق بينها وبين اوقات العبادات فانها متعينة لمصالح يهيا ولولاها لما تعين بعد الزوال دون ما قبله ولا رمضان دون بقية شهور السنة اذا اوضح لك الفرق فقوله في الحد لمصلحة اشتمل عليها الوقت احتراز من تعيين الوقت لمصلحة الأمور والتبعية لظري ان الاسباب وانج أيضا حد القضاء بذلك لما قلنا انه يقع الواجب خارج وقته المحدود شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت فلا يكون الفعل موصوفا بالقضاء الا اذا وقع خارج وقته المحدود لمصلحة فيه وقولنا في القضاء بالامر الثاني احتراز من نقض وهو ان الله تعالى جعل لقضاء رمضان جملة السنة كلها التي تلي شهر الاداء فهو واجب وقع في وقته المحدود شرعا وليس أداء فخرج بقولنا بالامر الاول ان القضاء وجب بامر جديد ودخل في حد القضاء ولم يخرج منه بقولنا بالامر الثاني وسبب اندراجه في حد الاداء ان الله تعالى عين السنة لمصلحة تخصص بها لانعلمها فالسنة كافات الصلوات ليست تابعة لغيرها بخلاف سنة الحج تابعة للاستطاعة فان قلت وسنة القضاء أيضا تابعة لترك الصوم قلت مسلم لكن هذا وقت حدد طرفاه وجعل واجبا موسعا بخلاف الحج ولما ترتب رمضان من بين سائر الشهور للاداء رتب ما بعد القضاء الى شعبان في أصل الشريعة معينا في حق كل مكاتب بخلاف الحج لم يعين له الا ما كان عقيب الاستطاعة وهي تختلف باختلاف الناس وسنة القضاء لا تختلف باختلاف الناس فهذا هو الفرق فان قلت ما ذكرته لا يتم لانفاق الناس على أن الحج يوصف بالقضاء مع خروجه عما ذكرته من التحديد فيقولون في الحج بعد الحجة الفاسدة قضاء ويقولون ان السواقل تقضى وليس لها وقت محدود بالتفسير الذي ذكرته فعند الشافعي يقضى ماله سبب وعند مالك وأبي حنيفة ما شرع فيه من الطاعات وأبطله على تفصيل

(٨ - الفروق - ثانی)

حفظهما وهو العلى العظيم أى لا يشق له وامالكونه عموما في خصوص عين الغنم فيترجح على حديث في الغنم الخ لانه عموم في خصوص حال الغنم لما مر عن الامام ابن العربي في كتاب الاحكام من أن حال العين أرجح من حال الحال واذا دل الدليل على اعطاء المسكوت عنه هذين حكم المنطوق به عمل بمقتضى كما في نحو الغنم المعلوفة قال الشافعي وأبو حنيفة بعدم الزكاة فيها لانه الاصل فتبقي المعلوفة التي لم ينص عليها على الاصل كما سيأتى واذا كان القول بمفهوم المخالفة باطلا كان الصحيح مقابله وهو ما اشار له في جمع الجوامع بقوله وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقا قال الحلبي أى لم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة وان قال في المسكوت

بخلاف حكم المنطوق فلا أمر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال ان الاصل عدم الزكاة ووردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الاصل
 اه وحصله انه لا يستند في العمل الى المفهوم ولو توفرت شروط تحققه المذكورة بل انما يستند الى القرائن المفهومة لموافقته أو مخالفته
 لحكم المنطوق مطلقا في كلام الشارع أو كلام الناس نعم قال العطاري حاشيته على محلي جمع الجوامع ان المصنف انما نقل عن أبي حنيفة لا عن
 أصحابه فانهم انما ينكرون مفهوم المخالفة في كلام الشارع أما في كلام الناس فهو حجة عندهم عكس ما لو ادعى المصنف من انكاره الكل
 في غير الشرع من كلام المصنفين (٥٨) والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله وسوله المبلغ عنه

لانه تعالى لا يعيب عنه شيء
 قال سم وحاصل كلام
 والمصنف ان المفهوم
 معنى يقصد تبعاً للمنطوق فلا
 يعتبر بمن غلب عليه الذهول
 اذا الامور التابعة انما يعتد
 بها بمن قصدها ولا حظها
 ومن غلب عليه الذهول
 لا وثوق بقصده وملاحظته
 وليس في هذا المعنى توقف
 الدلالة على الارادة بل الذي
 فيه توقف اعتبارها في
 المعاني التابعة لا مطلقا على
 من يوثق فيه بارادته وشتان
 ما بين المقامين اه ووجه
 بطلان القول بمفهوم المخالفة
 عند التجرد عن القرائن
 المفهومة لانتفاءها اذا توفرت
 شروط تحققه وان قالوا انه
 المذهب المختار أمران
 أحدهما انه داع الى دعوى
 الاضرار الى النطق بما
 لا يقصد واضطرار الله تعالى
 أو الرسول صلى الله عليه
 وسلم الى أمر ما محال كما
 علمت الثاني ان وجوه
 الاستدلال عليه ضعيفة أما

عند الامامين مذكور في كتب الفروع للفريقين فقد اتفقوا على القضاء في النوافل ويقولون
 المأموم فيما فاته هل يكون قاضيا أم بانيا خلاف بين العلماء في تعيين القضاء لاني انه يسمى قضاء لو
 وقع فانفق الكل على انه لو فعل ما فاته من المغرب جهرا كان قضاء اتفاقا انما الخلاف هل حكم
 الله تعالى ذلك أم لا قال الله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض مع ان صلاة المأموم وقضاء
 صلاة الجمعة في الوقت فبطل بهذه الأنواع حد الاداء وحد القضاء فالتقضاء في اصطلاح جملة
 الشريعة لفظ مشترك يطلق على ثلاث معان أحدها ايقاع الواجب خارج وقته على ما تقدم تحديده
 وثانها ايقاع الواجب بعد تعيينه بالشروع ومنه حجة القضاء ومنه قضاء النوافل اذا شرع فيها
 وهذا مغاير للقسم الاول لان مفهوم قولنا خارج وقته مخالف لقولنا بعد تعيينه بالشروع فان
 بعدية الوقت غير بعدية الشروع وثالثها ما وقع على خلاف وضعه في الشريعة مع قطع النظر عن
 الوقت والتعيين بالشروع ومنه قضاء المأموم لان ركعتين الاخيرتين من العشاء اذا صلينا جهرا
 فهذا خلاف الوضع الشرعي فان وضع الشريعة تقدم الجهر على السر فتأخيره خلاف الوضع
 الشرعي فهذه ثلاثة معان في الاصطلاح ويلحق بها قسم رابع عند الشافعي ومن قال بقوله ان
 السنن تقضى لتقدم أسبابها لا للشروع فيها فيكون مفسرا عنده أيضا بايقاع الفعل بعد تقدم
 سببه فهذه أربعة اصطلاحية وأما قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض فالتقضاء في اصطلاح
 فيقال قضى للفعل اذا فعل كيف كان فقضى بمعنى فعل وهذا غير ما نحن فيه وحينئذ يصير لفظ
 القضاء يطلق باعتبار اللغة والاصطلاح على خمسة معان مختلفة أربعة منها اصطلاحية وواحد لغوي
 واللفظ اذا كان مشتركا بين معان مختلفة وحددنا بعض تلك المعاني لا يرد علينا غيره من تلك
 المعاني تقضا ولا سؤالا كما اذا حددنا العين بمعنى الحدقة بانها عضو يتأني به الابصار فيقول السائل
 ينتقض عليك بعين الماء وبالذهب وغير ذلك مما يسمى عينا فلا يسمع هذا السؤال فان الحقائق
 المختلفة يجب أن تكون حدودها مختلفة فحينئذ لا يرد علينا حقيقة من تلك الحقائق الاربعة
 على تحديدها القضاء بالموقع خارج الوقت لانها معان مختلفة فاندفعت الاستئلة التي وردت من هذا
 الباب واستقام حد القضاء وحد الاداء وظهر حينئذ الفرق بين قاعدة ما تعين وقته فيوصف
 بالاداء والقضاء وبين قاعدة ما لا يتعين وقته فلا يوصف بالاداء وبالالقضاء (فائدة) العبادات ثلاثة
 أقسام منها ما يوصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس ورمضان ومنها ما لا يوصف بهما كالنوافل
 الا بذلك التفسير الآخر الذي تقدم تحريره ومنها ما يوصف بالاداء فقط كالجمعة فائدة انضح
 بما تحرر أن المكلف اذا غلب على ظنه أنه لا يعيش الى آخر الوقت ثم عاش ان الفعل يكون منه أداء

الوجه الاول فاما ان يقرر بأنه لو لم يكن ظاهرا للحصر لزم اشتراك المسكوت عنه لئذ كور في الحكم
 لاندلا واسطة بين الاختصاص والاشترك فانه يثبت الحكم في المذكور قطعا فان لم يثبت في المسكوت عنه فهو الاختصاص وان ثبت فهو
 الاشتراك وهذا ترديد بين النبي والانباء فلا واسطة بينهما واللازم أعني الاشتراك المذكور منتف لا تفاهم على انه ليس للاشتراك غاية
 أنه محتمل واما ان يقرر بأنه لو لم يفد الحصر يفد الاختصاص به دون غيره اذ لا معنى للحصر فيه الاختصاص به دون غيره فإذا لم يحصل
 لم يحصل واللازم أعني انتفاء افادته اختصاص الحكم بالذكور دون غيره منتف للعلم الضرورى بأنه يفيد اختصاص الحكم بالذكور

دون غيره وأما ضعفه فمن جهتين الجهة الأولى انه على التقدير الأول والثاني ان أراد باختصاص الحكم بالمدكور دون المسكوت ان الحكم النفسى المعبر عنه بالذكر اللفظي مختص به بمعنى انا حكمنا على السائمة مثلاً ولم نحكم على المعلقة فلا نزاع فيه وان أراد ان متعلق الحكم النفسى وهو النسبة الواقعة في نفس الامر المعبر عنها بالحكم الخارجى مختص بالمدكور بمعنى ان الزكاة واجبة في السائمة ليست بواجبة في المعلقة فمنوع ادغاية الامر عدم الحكم بالوجوب في المعلقة وهو لا يستلزم المحكم بعدم الوجوب فيها لجواز ان تثبت نسبتته ولا يحكم بثبوتها وحاصله تسليم اختصاص النسبة الذهبية دون الخارجية لكن لا يخفى (٥٩) ان هذا انما يصح في الاخبار دون

الانشاء اذ ليس لنفسية متعلق هو الخارجى الآن

لان تعيين الوقت لم تكن المصلحة فيه بل تبع للظن الكاذب وقيل هو قضاء قولان للقاضى والغزالي رحمه الله

الفرق السابع والستون بين قاعدة الاداء الذى يثبت معه الاثم

وبين قاعدة الاداء الذى لا يثبت معه الاثم

اعلم ان هذا الفرق قد أشكل على جماعة من الفقهاء واستشكلوا كيف تكون العبادة أداء وفاعلها آثم وسر الفرق في ذلك ان الله سبحانه وتعالى جعل أرباب الاعذار يدركون الظهر والعصر عند غروب الشمس بادراك وقت يسع خمس ركعات بعد الطهارة واتفق الناس على ان ما خرج وقته قبل زوال العذر لا يلزم أرباب الاعذار فدل لزوم الصلاتين لهم عند غروب الشمس على بقاء وقتها ولما كان الاداء كما تقدم ايقاع الواجب في وقته المحدود له شرعاً كما تقدم تحريره لزم أن يكون الظهر والعصر أداء في حق كل أحد الى غروب الشمس لاننا حددنا الاداء لم تحده بالنسبة للفاعلين وانما حددناه بالنسبة الى العبادة خاصة مع قطع النظر عن الفاعل من هو هل هو ذو عذر أم لا ولم يتعرض أحد في حد الاداء والقضاء لاحوال المكاف في حدهما بل للعبادة فقط فسار الاداء والقضاء تابعاً لكون العبادة في وقتها أم لا فكان الظهر أداء الى غروب الشمس بناء على صدق حد الاداء عليه ولما كان الشرع قد منع المكاف الذى لا عذر له من تأخير العبادات الى آخر الوقت مطلقاً بل عليه أن يوقع في آخر فسمى الوقت وهو من أول الزوال الى آخر القامة وبقى من آخر القامة الى غروب الشمس هو من الوقت باعتبار حد الاداء وغير المعذور ممنوع منه فاذا أخرج الفعل اليه وأوقفه فيه كان مؤدياً تماماً أما أداءه فلصدق حد الاداء وأما انه فلما أخيره عن الحد الذى حدله من الوقت ولصاحب الشرع أن يحدد للعبادة وقتاً ويجعل نصفه الاول طائفة ونصفه الآخر لطائفة أخرى فتأثم الاولى بتعديها لغير وقتها ألا ترى ان القامة وقت أداء بلا خلاف لصلاة الظهر من حيث الجملة ومع ذلك لو غلب على ظن طائفة انها لا تعيش الى آخر القامة بل لنصفها جعل صاحب

يؤول بالخبر أو يقال ان المراد بالمتعلق هنا هو طرف الحكم كالسائمة مثلاً بناء على ان متعلق الذكر النفسى هو الطرفان ليصح في الاخبار والانشاء جميعاً الجهة الثانية ان هذا الاستدلال بكالاتقريبه كما يجري هنا يجري في القلب بان يقال لو لم يكن للحصر لكان للاشتراك واللازم باطل أو يقال لو لم يحد الحصر لم يفد الاختصاص وانه يفيد قطعاً ان القلب باطل اتفاقاً * وأما الوجه الثانى فهو انه اذا قيل للفقهاء الحنفية فضلاء ولا مقتضى لتخصيص الحنفية بالفضل نفرت الشافعية ولولا فهمهم نفي الفضل عن غيرهم لما نفروا * وأما ضعفه فبمنع الملازمة بين النفرة وفهمهم نفي الفضل عن غيرهم لجواز ان تكون النفرة اما للتصريح بغيرهم

قال (الفرق السابع والستون بين قاعدة الاداء الذى يثبت معه الاثم وبين قاعدة الاداء الذى لا يثبت معه الاثم الى قوله في تأثم الاول بتعديها الى غير وقتها) قلت ما قاله صحيح على تقدير ان اصطلاح الفقهاء موافق لتحديده الاداء والافهوا اصطلاح اخترعه وما قاله صحيح أيضاً على تسليم اصطلاحه ولا مشاحة في الاصطلاح قال (ألا ترى ان القامة وقت أداء بلا خلاف لصلاة الظهر من حيث الجملة ومع ذلك لو غلب على ظن طائفة انها لا تعيش الى آخر القامة بل لنصفها جعل صاحب

وتركهم على الاحتمال كما ينفر من التقديم في الذكراً لاحتبان ان يكون للتفضيل وان جاز ان يكون لغيره واما توهم المعتقدين لافادة النبي عن الغير فصد تلك الافادة في الصورة المذكورة اما بمعنى انهم نفروا عن ان تذكرة عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم أو بمعنى ان النفرة انما هو للمعتقدين تلك الافادة بحسب اعتقادهم وانه توهم * وأما الوجه الثالث فهو انه صلى الله عليه وسلم عقب زول قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال كفى الحديث الصحيح الذى لا فصح فيه وانه لا يزيد على السبعين وهذا يدل على انه صلى الله عليه وسلم فهم من الآية ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بفهمهم

الصفة فيثبت مفهوم الصفة * وأما ضعفه فبمنع فهم ذلك لأن ذكر السبعين للبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم المشترك بين السبعين وما فوقها وهو ما يتبادر الى الفهم من عدم المغفرة فلا يتبادر من ذكر السبعين ان ما فوقها بخلافها وأما قوله عليه الصلاة والسلام لأز يدن على السبعين فلعله من جهة علمه ان هذا المعنى المشترك بين السبعين وما فوقها غير مراد في هذا المقام بخصوصه لا من جهة فهمه من هذا الكلام ولو سلم انه فهمه من هذا الكلام فيجوز ان لا يكون من التقييد بالعدد بل من جهة ان الاصل قبول استغفار النبي عليه الصلاة والسلام وقد تحقق النبي في السبعين (٦٠) فبقى ما فوقها على الاصل * وأما الوجه الرابع فهو ان يعلى بن أمية وعمر بن الخطاب فهمان من قوله تعالى

فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم حيث قيد قصر الصلاة بحال الخوف ان عدم قصرها عند عدم الخوف وأقر الرسول عليه الصلاة والسلام عمر عليه فقال يعلى لعمر ما بالنا تقصروا وقد آمننا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح الخ فقال عمر رضى الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقته اذ لولا افاذة تقييد القصر بالخوف في الآية لعدمه عند عدمه لغة لمافه اءولما أقره الرسول عليه الصلاة والسلام * وأما ضعفه فبمنع فهمهما منه لجواز انها حكما بذلك باستصحاب الحال في وجوب اتمام الصلاة من حيث انه الاصل وخولف في الخوف بالآية ولذا ذكر والآية عند التعجب يعنون ان القصر

الشرع نصف القامة وقتا لهؤلاء خاصة دون غيرهم والنصف الآخر من القامة ليس وقتا لهم فكذلك ههنا وقت الظهر الى غروب الشمس وحجر صاحب الشرع على المختار من الوصول اليه وحدد لهم آخر للقامة فاذا تعدوا القامة كانوا مؤدبين آثمين فكذلك القول في المغرب أداء الى طلوع الفجر بسبب ان أرباب الاعذار يدركون صلاقي الليل الى طلوع الفجر والاجماع منع على أن ما خرج وقته لا يلزم أرباب الاعذار ألا ترى انهم يدركون المغرب والعشاء بادراك أربع ركعات قبل الفجر ولا يلزم بذلك صلاة النهار المتقدم بسبب ان وقته خرج بغروب الشمس فاذا أخر أيضا المكلف المختار المغرب أو العشاء الى طلوع الفجر كان مؤدبا أما أماداة فلو جود الاداء في حقه وأمانته فلان الله تعالى خصه بقطعة من الوقت فتعدها لنصيب غيره منه وإنما كان يلزم الاشكال في الجمع بين الاداء والأثم ان لو كان حد الاداء ايقاع الواجب في وقته الاختياري له فكان حينئذ ايقاعه في غير الاختياري قضاء امكن حد الاداء ايقاع الواجب في وقته مطلقا والقضاء ايقاعه خارج وقته مطلقا ولم يقل انه خارج وقته الاختياري وكتب أصول الفقه مجمعة على ذلك ومصرحة به فظهر امكان اجتماع الاداء والأثم في حق من حجر عليه في بعض الوقت وعدم اجتماع الأثم مع الاداء في حق من لم يحجر عليه في شيء من

الشرع نصف القامة وقتا لهؤلاء خاصة دون غيرهم والنصف الآخر من القامة ليس وقتا لهم قلت ماقاله من أن صاحب الشرع جعل نصف القامة وقتا لمن غلب على ظنه أنه لا يعيش الى نصفها بلط لاشك فيه وان كان ذهب الى ذلك طائفة فهو مذهب ذاهب ودعوى لاحجة عليها البتة ومن غلب على ظنه ذلك فلا يخلو أن يقع الامر كما ظنه أولا فان وقع الامر كما ظنه فلا يخلو أن يكون قد أوقع الصلاة قبل موته أولا فان كان قد أوقعها فقد أوقع الواجب وفاز باجره وان لم يكن أوقعها فلا مؤاخذه عليه فانها مات في أثناء الوقت فلا بعد مفرط بوجه وان لم يقع الامر كما ظنه فلا يخلو أن يقع الصلاة في بقية القامة أولا فان أوقعها فقد فعل لها أمر به ولم تلحقه مؤاخذه ولم يعد مفرط وان لم يوقعها الا بعد القامة فهو مفرط أثم والله أعلم قال (فكذلك ههنا وقت الظهر الى غروب الشمس الى منتهى قوله فان الله تعالى خصه بقطعة من الوقت فتعدها لنصيب غيره منه) قلت ماقاله في هذا الفصل صحيح على تسليم اصطلاحه وتصحيح حده بخلاف ما نظره من مسألة الذي يظن انه لا يعيش الى تمام الوقت والفرق بين الامرين ان تحديد وقت الاختيار بالقامة ثابت من الشرع متفق عليه وتحديد الوقت بالظن المذكور غير ثابت من الشرع ولا متفق عليه لا بدليل ظني ولا قطعي بوجه قال (وانما كان يلزم الاشكال الى قوله

الوقت

حال الخوف انما ثبت بالآية فبالحال الامن لم يبق على ما هو الاصل من الاتمام بحيث لا يعدل

عنه فيه الدليل ولادليل واذا جاز ذلك لم يتعين ان يكون الفهم منه فلا تقوم به حجة فيه واعلم ان هذا مفهوم الشرط لا الصفة ولعل الغرض منه الزام من لا يفصل بينهما * وأما الوجه الخامس فهو ان افادته للتخصيص تفضي الى تكثير القامة فان اثبات المذكور ونفي غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وكثرة فائدته ترجح المصير اليه لانه ملائم لغرض العقلاء * وأما ضعفه فن جهة ان هذا لا يلزم الاثنا عشرين بأن تكثير الفائدة دال على الوجوه كعبادته يهري والجمهور على ان الدال على الوجوه انما هو النقل نواترا أو أحادا كما تقر في

محله وعليه فلا يلزم ذلك على ان دلالة على الذي عن الغير على القول بأن الدال على الوضع تكثير الفائدة متوقف على تكثير الفائدة اذ به
 ثبت وتكثير الفائدة انما يحصل بدلالته على الذي على الغير وذلك دور ظاهر نعم فيقال ان ما متوقف عليه الدلالة تعقل كثرة الفائدة
 لاحصولها والموقوف على الدلالة حصول كثرة الفائدة لانعقلها * وأما الوجه السادس فهو انه لو لم يكن المسكوت عنه مخالفا للذكور
 في الحكم ففي نحو قوله صلى الله عليه وسلم طهورا ناء أحدكم اذا ولغ الكب فيه ان يغسله سبعا احداهن بالتراب يلزم ان لا تكون السبع
 مطهرة لان الطهارة اذا حصلت بدون السبع فلا تحصل بالسبع لأنه تحصيل (٦١) الحاصل وانه محال وكذلك في قوله عليه

السلام خمس رضعات
 يحرم من يلزم ان لا يكون
 الخس محرمة لان الحرمة
 تحصل بدون الخس فلا
 تحصل بالخس لانه تحصيل
 الحاصل وانه محال * وأما
 ضعفه فبأنه لا يلزم من عدم
 دلالة السبع على نفي الطهارة
 قبل الساعة ولا من عدم
 دلالة الخس على نفي تحريم
 المرضة حصول التحريم
 قبل الخس لجواز ان يثبت
 التحريم وان ثبتت النجاسة
 بدليل آخر اما في الرضاع
 فظاهر بناء على ان الاعل
 عدم التحريم واما في الاناء
 فلانه وإن كان الاصل
 الطهارة مالم يظهر دليل
 النجاسة والاصل عدمه الا
 ان الاجماع على التنجيس
 قائم هنا بوجود التنجس
 وهو دليل قاطع فاذا لم يدل
 العدد على النقي فيما دونه بقي
 ما كان ثابتا من النجاسة
 وعدم التحريم حتى يظهر
 الدليل كذا في شرح العضد

الوقت كما يجتمع الاداء والاثم فيمن أخر الى آخر القامة وهو كان يعتقد انه لا يتمكن من ايقاع الفعل
 آخر القامة فقدر وأخر وصلى فانه مؤد آثم ويجتمع في حقه الاداء على الخلاف والاثم اجاعا واما
 وقع الخلاف في اجتماعهما آخر النهار وعند طلوع الفجر فذهب ابن القاسم اجتماعهما ومن ذهب
 غيره عدم اجتماعهما فعلى هذا يجتمع الاثم والاداء في حق فريقين من الناس أحدهما المختارون
 الذين لا عذر لهم اذا أخروا الى غروب الشمس أو بعد القامة من حيث الجلة أو أخرها المغرب
 والعشاء الى بعد ثلث الليل أو نصفه على الخلاف في آخر وقت العشاء هل هو ثلث الليل أو نصفه
 وهل تؤخر للغرب الى الشفق أم لا وثانيهما الفرق الذي يغلب على ظنهم عدم المسكنة
 في آخر الوقت الاختياري فيؤخرون الى آخره فانهم آثمون مع الاداء اذا فعلوا
 آخر الوقت الاختياري في القامة للظهور مثلا ونحوه من الاوقات الاختيارية وتحرم بهذا الفرق
 زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الاداء والاثم فانهم قائلون به في الفريق الثاني
 فكذلك يلزمهم في الفريق الاول

فيذهب ابن القاسم اجتماعهما ومن ذهب غيره عدم اجتماعهما) قلت ما قاله من أنه انما كان
 يلزم الاشكال لو كان حده الاداء ايقاع الواجب في وقته الاختياري صحيح ومقالته من أن
 كتب الاصول مجمعة على ذلك ومصرحة به ان أراد انها مجمعة على اطلاق لفظ ان الاجزاء
 فعل الواجب في وقته المحدود له هكذا فذلك صحيح وان أراد أن كتب الاصول مصرحة بلفظ
 الاطلاق بأن يكون اللفظ مثلا لاداء فعل الواجب في وقته المحدود له مطلقا أو على الاطلاق فلا
 أعرف اني وقفت لهم على ذلك وما ذكره من أن من كان يعتقد انه لا يتمكن من ايقاع الفعل
 آخر القامة فقدر تمكنه وصلى مؤد آثم اجاعا غير صحيح واما هو رأى لبعض الناس
 وهو باطل لاشك في بطلانه قال فعلى هذا يجتمع الاداء والاثم في حق فريقين من الناس
 أحدهما المختارون الذين لا عذر لهم اذا أخروا الى غروب الشمس أو بعد القامة من حيث الجلة
 الى آخر قوله وهل تؤخر المغرب الى الشفق أم لا) قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح بناء على
 تسليم الاصطلاح المتقدم وتصحيح حده قال (وثانيهما الفرق الذي يغلب على ظنهم عدم المسكنة
 في آخر الوقت الاختياري فيؤخرون الى آخره فانهم آثمون مع الاداء اذا فعلوا آخر الوقت
 الاختياري في القامة للظهور مثلا ونحوه من الاوقات الاختيارية) قلت قد تقدم ان ذلك ليس بصحيح
 قال (وتحرر بهذا الفرق زوال ما استشكله الشافعية علينا من الجمع بين الاداء والاثم فانهم قائلون
 به في الفريق الثاني فكذلك يلزمهم في الفريق الاول) قلت يلزم ذلك كما ذكر لمن قال به من

على مختصر ابن الحاجب وحاشية السعد عليه ولا يخفئك ان بطلان القول بمفهوم المخالفة لا ينتج واحد من الامرين المذكورين * وأما الاول
 فلانا لانسلم ان القول بالمفهوم في غير الغالب لافي الغالب داع الى الاضطرار المذكور في الغالب دون غيره كما قال الاصل بذلك في بيان سر الفرق
 بينهما ودفع ما أورده ابن عبد السلام لجواز ان يكون سر الفرق بينهما غير ذلك وهو ما مر عن عبد السلام في جوابه عما أورده من أن
 التقييد بالغالب لما كانت فائدته هي التأكيد لثبوت الحكم لالتصاف به لانه غلبته على الحقيقة يفهم من النطق بلفظها أو لا لمحتج فيه الى
 المفهوم ضرورة ان فائدة التأكيد فيه ظاهرة والمفهوم فائدة خفية لان استفادته بواسطة ان التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة وغير

التخصيص بالحكم منتف عن التخصيص بخلاف غير الغالب فإنه لما ظهر للتقييد به فائدة غير التخصيص تعين فيه التخصيص ومن هنا يندفع قول امام الحرمين ان المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب بل قال زكريا الشافعي رضي الله عنه في الرسالة كلام آخر يندفع به أيضا توجيه امام الحرمين لما انفاه مخالفا للشافعي مما ذكر وحاصله انه اذا ظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير في الحكم بطريق الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام مجحاحا لا يقضى فيه بموافقة أو مخالفة اه فافهم * وأما الثاني فلأن ضعف دليل الشيء لا يقتضي بطلانه على ان وجوه الاستدلال على (٦٢) القول بانكار المفهوم مطلقا قد ضعفت أيضا وجوه ابطال مقابله ودونه أما الوجه الاول

ويتضح مذهبا ايضا جيدا وانا لم نخالف قاعدة بل مشينا على القواعد ويلزم الشافعية اشكال لاجواب لم عنه وهو ان يكون حدتهم الاداء والقضاء في كتبهم الأصولية باطلا لانهم أطلقوا القول فيها وليس مطلقا على ما زعموا بل يتعين أن يكون الاداء في كتبهم ايقاع العبادة في وقتها الاختياري والقضاء ايقاع العبادة خارج وقتها الاختياري أصل لكنهم في كتب الاصول لم يصنعوا ذلك

الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قبله من وجوب الصوم على الحائض *

قد اختلف العلماء رضي الله عنهم في وجوب الصوم على الحائض في زمن الحيض مع اتفاقهم على عدم صحة الصوم لو وقعته حينئذ وعلى أنها آئمة اذا فعلت فقال القاضي عبد الوهاب من المالكية ووافقه جماعة ان الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه ويمنع من صحة الصلاة ووجوبها

الشافعية وذلك اذا قال انه أداء أما اذا قال انه قضاء فلا يلزمه قال (ويتضح مذهبا ايضا جيدا فانما لم نخالف قاعدة بل مشينا على القواعد) قلت ماقاله هنا صحيح بناء على ما قرر قال (ويلزم الشافعية اشكال لاجواب لم عنه وهو أن يكون حدتهم الاداء والقضاء في كتبهم الاصولية باطلا فانهم أطلقوا القول فيها الى قوله لكنهم في كتب الاصول لم يصنعوا ذلك) قلت ولا صنعه غيرهم من المالكية وغيرهم فيما علمت وليس بغير أن يطلق القول والمراد التقييد وغايتها أن تقول تجنب ذلك في الحدود أكيد قال (الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قبله فيه من وجوب الصوم على الحائض الى قوله ويمنع من صحة الصلاة ووجوبها) قلت ليس مراد من قال بوجوب الصوم على الحائض أنها مكافة بايقاع الصوم في حال الحيض كيف وقد انفقوا على عدم صحته ان أوفعته وعلى أنها آئمة بذلك ولكن مرادهم أنها مكافة بالتعويض من أيام الحيض التي هي من رمضان ولا يصح أن يقال ان تكليفها بذلك لم يقع في أيام الحيض بل في أيام التعويض لانه ليس يلزم أن يكون زمن التكليف غير زمن ايقاع الفعل المكلف به ولو لم يكن ذلك لازم أن لا يكون أحد مكافئا بجملة عبادة مترتبة الاجزاء بل بكل جزء في زمنه وذلك معلوم البطلان قطعا وقد تقدم له تقر بأن زمن التكليف يكون غير زمن ايقاع الفعل المكلف به في الفرق الحادي والاربعين ومن لزوم تقدم زمن التكليف على زمن ايقاع الفعل في العبادات ذوات الاجزاء المترتبة ظهرت صحة قول من يقول بترتب العبادات في النهم كالديون وظهر بطلان

فهو انه لو ثبت المفهوم لثبت بدليل ولا دليل لانه ما عاقل ولا مدخله في مثله واما نقلي امامنا وتر فكأن يجب ان لا يختلف فيه واما أحاد وانه لا يفيد في مثله * وأما وضعفه فيمنع اشتراط التواتر وعدم افادة الأحادي في مثله والامتنع العمل بأكثر أدلة الاحكام لعدم التواتر في مفرداتها وأيضا فانما تقطع ان العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بالأحادي كتنقلهم عن الاصمعي والخليل وأبي عبيدوسيبويه * وأما الوجه الثاني فهو انه لو ثبت المفهوم للزم نبوته في الخبر لان الذي به ثبت في الامر وهو الخبر من عدم الفائدة قائم في الخبر والعلامة تدور مع المعلول وجودا وعدما واللازم وهو نبوته في الخبر باطل لانه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وهو معلوم من اللغة والعرف قطعا * وأما

وقالت

ضعفه فيمنع اتفاق اللازم لقول السعد الحنفي عدم التفرقة بين الخبر والانشاء كما في قولنا الفقهاء الحنفية

آئمة فضلاء ومطل الغنى ظم عند قصد الاخبار الى غير ذلك من المواضع ونفي المفهوم في بعض المواضع معونه القرائن كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك * وأما الوجه الثالث فهو انه لو صح القول بالمفهوم للزم ان لا يصح ان يقال أدزكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعا أو أدزكاة الغنم السائمة أدزكاة الغنم المعلوفة متفرقا وتحقق التخصيص بالصفة في صورة الاجتماع من حيث ان الحكم علق بالسائمة تارة بالمعلوفة أخرى أما أولا فلا أن وزان قولك في مفهوم المخالفة أدزكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعا أو متفرقا وزان قولك في مفهوم

الموافقة لاتقل له أف واضربه في منافاة المفهوم للمنطوق فكما لا يجوز بلاشك ان يقال لاتقل له أف واضربه لان مفهوم لاتقل له أف وهو حومة الضرب يناقض منطوق اضربه وهو جواز الضرب ومفهوم اضربه وهو جواز ان يقال له أف يناقض منطوق لاتقل له أف وهو حومة ان يقال له أف كذلك لا يجوز ان يقال أدزكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعاً ومتفرقاً وأما ثانياً فلان المنطوقين مع المفهومين متعارضان والمنطوق أقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى لذكر القيد فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم ويكون بمثابة قولك أدزكاة الغنم فيضيع ذكر السائمة والمعلوفة بخصوصهما واللازم أعني صحة ان يقال (٦٣) أدزكاة الغنم السائمة والمعلوفة مجتمعاً

أومتفرقا ظاهر البطلان
 * وأما ضعفه فبمنع الملازمة
 بوجوه أحدها ان دلالة
 مفهوم الموافقة على ثبوت
 الحكم للمسكوت عنه قطعية
 ودلالة مفهوم المخالفة على
 نفي الحكم عن المسكوت عنه
 ظنية وثانيتها لاتناقض في
 الظواهر مع امكان الصرف
 عن معانيها للدليل ودفع
 التناقض أقوى دليل عليه
 وثالثها ان الفائدة في ذكر
 القيد السائمة والمعلوفة
 عدم تخصيص أحدهما عن
 الامام فان العام ظاهر في

تناول الخاصين ويمكن
 اخراج أحدهما عنه تخصيصا
 له واذا ذكرهما بالنصوصية
 لم يمكن ذلك وأما الوجه
 الرابع فهو ان لو ثبت المفهوم
 للزم ان لا يثبت خلافه اذ لو
 ثبت خلافه مع ثبوت
 اثبت التعارض بين دليل
 المفهوم ودليل خلافه
 والاصل عدم التعارض
 واللازم أعني عدم ثبوت
 خلاف المفهوم مثبت لان

وقالت الحنفية يجب عليها الصوم وجوبا موسعا يشيرون بهذه التوسعة الى عدم تحم الصوم في زمن الحيض حتى لا يجتمع الوجوب والاثم في الفعل فان الواجب لا يمنع وهذه تمنع من فعله فلا يتصور الوجوب في حقها واحتج الحنفية ومن قال بقولهم بوجوب الصوم عليها بوجوه أحدها قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وهي شهدت الشهر فيلزمها الصوم لعموم النص وثانيتها أنها تنوي رمضان ولولا تقدم الوجوب لما كان لهذا الصوم بربطه وتعلق وثالثها أن القضاء يقدر بقدر الاداء الفئات فاشبه قيم التلغات القائمة مقام الاعيان المتلفة فكذلك هذا القضاء يقوم مقام الواجب الذي فات فلو لم يجب شيء متقدم لم يمكن شيء يقوم هذا القضاء مقامه والجواب عن الاول أن عموم النص يجب تخصيصه بالدليل الضروري فان حقيقة الواجب ما لا يمنع من فعله وهذه ممنوعة من الفعل ولما كانت ممنوعة من ذلك دل ذلك على عدم الوجوب عليها بالضرورة وكيف يمكن أن يقال ان صاحب الشرع أوجب على مكلف شيئا ويعاقبه ان لم يفعله ومع ذلك فهو يعاقبه اذا فعل أو لم يفعل وهذا لم يعهد في الشريعة أصلا ونحن وان جوزناه على الله تعالى من باب تكليف ما لا يطاق فنحن نقطع بان الشريعة لم ترد بهذا الجائز بل بالرجة وترك المشاق والتيسير والاحسان ولذلك قال عليه السلام بعثت بالحنيفية السمحة واذا كان هذا معلوم النفي بالضرورة من الشريعة المحمدية كان ذلك من أعظم أدلة التخصيص فيتخصص به عموم الآية بالضرورة فلا يستقيم التمسك بها

قول من يقول بعدم ترتبها في الذم بخلاف الديون قال (وقالت الحنفية يجب عليها الصوم وجوبا موسعا يشيرون بهذه التوسعة الى عدم تحم الصوم في زمن الحيض حتى لا يجتمع عليها الوجوب والاثم في الفعل فان الواجب لا يمنع من فعله وهذه تمنع فلا يتصور الوجوب في حقها) قلت ان سلم الحنفية منعها من الصوم فكيف يقولون بوجوبه عليها وذلك متناقض الا أن يعنوا بذلك أن التعويض من أيام رمضان موسع الوقت فذلك صحيح أما ان يعنوا بذلك التوسعة في ايقاع الصوم في أيام الحيض أو غيرها فذلك لا يصح بوجه قال واحتج الحنفية ومن قال بقولهم بوجوب الصوم عليها بوجوه أحدها قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وهي شهدت الشهر فيلزمها الصوم لعموم النص وثانيتها أنها تنوي رمضان ولولا تقدم الوجوب لما كان لهذا الصوم بربطه وتعلق وثالثها أن القضاء يقدر بقدر الاداء الفئات فاشبه قيم التلغات القائمة مقام الاعيان المتلفة فكذلك هذا القضاء يقوم مقام الواجب الذي فات فلو لم يجب شيء متقدم لم يكن شيء يقوم هذا القضاء مقامه والجواب عن الاول أن عموم النص يجب تخصيصه بالدليل الضروري فان حقيقة الواجب ما لا يمنع من فعله وهذه ممنوعة من الفعل الى قوله فيتخصص به عموم الآية بالضرورة فلا يستقيم التمسك بها) قلت ان أراد

خلاف المفهوم قد ثبت في نحو لانا كوا الربا ضعفا مضاعفة فان قوله أضعافا مضاعفة في معنى الوصف منه وقد تحقق التحريم في القليل مع اتقاء الوصف كما تحقق في الكثير لتحقق الوصف وأما ضعفه فبوجوهين أحدهما منع الملازمة في أصل الدليل لجواز ان يكون المفهوم حقا وثبت خلافه أحيانا بناء على دليل قطعي لا يعارضه دليل المفهوم لكونه ظنيا وثانيتها منع اتقاء اللازم لجواز ان يثبت التعارض لقيام دليل عليه وان كان الاصل عدمه ألا ترى ان الاصل البراءة ومخالفتها بالدليل وهو أكثر من أن يحصى اه ملخصا من العضد والسعد بن زيادة من المحلى والطارق تأمل باضاف والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثالث والستون بين قاعدة حصر المبتدأ في خبره وهو معرف باللام الجنسية و بين قاعدة حصر المبتدأ في خبره وهو نكرة *
 اعلم ان خبر المبتدأ لا يجوز الا أن يكون مساويا لابتداء من حيث قصد الاخبار به وان كان من حيث لفظه أعم من المبتدأ على الصحيح لانه
 اذا أخبر بشئ عن شئ فليس المراد الا ان الذي هو المبتدأ هو بعينه الخبر فمضى قولنا الانسان حيوان الانسان حيوان ما وليس معناه
 الانسان الخاص هو الحيوان العام له وغيره والاتضمن ذلك ان الانسان حمار ونور وكاب وغير ذلك من أصناف الحيوان وذلك غير
 صحيح وحينئذ فلا فرق بين قول (٦٤) القائل الانسان ناطق وقوله الانسان حيوان من حيث القصد بالخبر وانما بينهما

فرق من حيث ان لفظ
 الناطق يختص بالانسان
 لوضعه لما هو مختص به ولفظ
 الحيوان غير مختص به لوضعه
 لما هو غير مختص به فيصدق
 في غير هذا القول على غير
 الانسان واما في هذا القول
 فلا يصح البتة ان يراد به
 الا الانسان لا غيره ولا هو
 وغيره وان الحصر حصر ان
 حصر يقتضى نفى النقيض
 فقط وحصر يقتضى نفى
 النقيض والذو والخلاف
 واما عد ذلك الوصف على
 الاطلاق والاول حاصلا
 بمقتضى العقل لكل مبتدأ
 في خبره ولو لم يكن خبره
 معرفا باللام الجنسية
 ضرورة ان انتفاء نقيضه
 لازم لثبوته لابتداء فتحو
 قولك زيد قائم مخبر عن
 ثبوت القيام زيد يلزمه
 عقلا انتفاء عدم القيام عنه
 وان لم يدل عليه اللفظ
 صريحا والثاني حاصل
 صريحا يدل عليه خصوص
 الخبر المعروف بلام الجنس

وعن الثاني انها انما تنوى رمضان بسبب ان هذا الصوم ليس تطوعا ولا واجبا ابتداء ولا بسبب
 حدث الآن ولا ندرا ولا كفارة بل من نوع آخر من الصوم غير الانواع اليهودية في الشريعة فيحتاج
 الى نية تميزه عن بقية الانواع لان النية انما شرعت لتمييز العبادات عن العادات ولتمييز مراتب
 العبادات وسبب هذا الصوم هو الترك في رمضان فاضيف لسببه لتمييزه عن غيره لان الوجوب
 تقدم بل جعل صاحب للشرع فروضة هلال رمضان سببا لوجوب الصوم على المختارين الذين
 لامانع في حقهم وسببا لجعل ترك كل يوم سببا لوجوب فعل يوم آخر بعد

بقوله ان حقيقة الواجب ما لا يمنع من فعله البتة وان منع على وجه ما فذلك مسلم ولا يتناول محل النزاع
 فانها لم تمنع منه البتة بل في أيام الحيض فقط وان اراد ما لا يمنع بوجه من الوجوه فذلك ممنوع
 قال (وعن الثاني انها انما تنوى رمضان بسبب ان هذا الصوم ليس تطوعا ولا واجبا ابتداء ولا بسبب
 حدث الآن ولا ندرا ولا كفارة بل هو نوع آخر من الصوم غير هذه الانواع اليهودية * قلت ان
 اراد بالانواع اليهودية الانواع التي سماها فذلك أمر لا يجمله أحد ولا فائدة في ذلك وان اراد أنه
 نوع من الصوم غير معهود في الشرع فذلك باطل فانه صوم معهود في الشرع كسائر أنواعه قال
 (فيحتاج الى نية تميزه عن بقية الانواع لان النية انما شرعت لتمييز العبادات عن العادات ولتمييز
 مراتب العبادات) قلت لم تشرع النيات لذلك ولكن شرعت للتقرب بالعبادات لمن أمر بالعبادات
 وهو أهل لذلك ومن لازم التقرب بها للعبود الواجب الطاعة أن يتقرب بها على الوجه الذي أمر
 وللسبب الذي نصب فالتمييز ليس بسبب لشرع النيات بل هو لازم لما شرعت له النيات قال (وسبب
 هذا الصوم هو الترك في رمضان فاضيف لسببه لتمييزه عن غيره لان الوجوب تقدم) قلت ولم
 كان تركها للصوم في رمضان سببا في وجوب الصوم في غيره بنية التعويض منه وكيف يجب التعويض
 من غير واجب هذا مما لا يخفى بطلانه بل الصحيح أنه واجب عليها في رمضان لكن تعذر عليها
 فعل هذا الواجب تعذرا شرعيا وحكم العذر الشرعي كحكم العذر الحسي أما الحسي فكانت
 المستغرق لوقت الصلاة وأما الشرعي فكمزاحة واجب تقوت بصلحته ان أخر كما في نقاذ غريق
 يستغرق وقت الصلاة وكلا المسكتين بذلك يقضيان بعد الوقت وقد كان الوجوب تعلق بهما عند
 دخول الوقت واستقر في ذمتهما الى حين القضاء وليس يشكل وجوب واجب من العبادات في
 وقت يمنع ايقاعه فيه على كل من يرى ترتب العبادات في الذم كالديون وانما يشكل ذلك على من
 يفرق بين العبادة والديون قال (بل جعل صاحب الشرع رؤوية الهلال سببا لوجوب الصوم
 على المختارين الذين لامانع في حقهم وسببا لجعل ترك كل يوم سببا لوجوب فعل يوم آخر بعد

رمضان

بمقتضى استقراء تراكيب البلاغ فهذا الحصر الثاني هو مراد من فرق من العلماء بين قولنا زيد

قائم وبين قولنا زيد القائم بجملة اشياء لا حصر دون الاول فزيد في المثال الاول وان كان بمقتضى العقل لا اللفظ منحصر في مفهوم قائم
 بمعنى انه لا يخرج عنه الى نقيضه وهو ان لا يكون زيدا قائما دائما في الماضي ولا في الحال ولا في المستقبل ضرورة ان لفظ قائم مطلق
 في القيام فقولنا زيد قائم هو جنة جزئية في وقت واحد فنقيضه انما هو السالبة الدائمة الا انه ليس بمنحصر في مفهومه بمعنى انه لا يخرج عنه
 الى ضده أو خلافاً لانه لا يلزم من عدم الانصاف بالنقيض عدم الانصاف بالعدو والخلاف اذ يجوز أن يكون مع كونه قائما جالساً في وقت

آخر ونحوه مما لا يمكن اجتماعه معه من الاضداد وحياء وفيها وعابدا ونحو ذلك مما يمكن اجتماعه معه من خلافه في جميع الأوقات وأما زيد في المثال الثاني فكأنه منحصر في مفهوم القائم بمعنى انه لا يخرج عنه الى نقيضه كذلك هو منحصر فيه بمعنى انه لا يخرج عنه الى ضده أو خلافه أيضا ويوضح لك هذا مسألة وهي ان العلماء استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام في الصلاة تحريم التكبير وتحليلها التسليم على انحصار سبب تحريمها أي الدخول في حرمتها بتحريم الكلام والأكل والشرب وغير ذلك مما يحرم فيها في التكبير وانحصار سبب تحليلها أي حلها باباحة جميع ما حرم بها في التسليم فلا يدخل في حرمت الصلاة (٦٥) الا بالتكبير ولا يخرج من حرمتها الى

حلها الا بالتسليم فالتكبير في قوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير خبر معرف بالالف واللام اقتضى حصر المبتدأ وهو تحريمها فيه فيكون مفهومه ان تحريمها لا يثبت مع نقيضه الذي هو عدم التكبير ولا مع ضده الذي هو الهزل واللعب والنوم والجنون ولا مع خلافه الذي هو الخشوع والتعظيم بحيث اذا فعل أى شئ من هذه الاضداد واختلفت ولم يفعل التكبير لم يدخل في حرمت الصلاة عند من يقول بالمفهوم وكذا التسليم في قوله صلى الله عليه وسلم تحليلها التسليم خبر معرف بالالف واللام اقتضى حصر المبتدأ وهو تحليلها فيه فيكون مفهومه ان تحليلها لا يثبت مع نقيضه الذي هو عدم التسليم ولا مع ضده الذي هو النوم والاعشاء ولا مع خلافه الذي هو الحدث وغير ذلك من نحو

رمضان فرؤية الهلال سبب لسببية ترك الصوم ونصب الترك سببا لا يقتضى وجوب الايقاع فيه بل لو صرح الشارع هكذا وقال جعلت ترك رمضان عند رؤية الهلال سببا لوجوب مثله خارج رمضان ولا يجب الفعل في رمضان لم يكن ذلك متناقضا ألا ترى أن الصبي والجنون اذا ترك اخراج قيم المتلفات من أموالهم في زمن الصبا والجنون يكون ذلك الترك سببا لوجوب دفع القيم بعد زوال الصبا والجنون ويكفون حبالغرامات من أموالهم في ذمهم مع انه لم يتقدم عليهم وجوب قبل ذلك وصار الترك سببا للتكليف بعد زوال العذر كذلك هنا جعل الترك سببا للوجوب بعد زوال العذر مع عدم التكليف في زمان الترك ويضاف هذا الصوم لذلك الترك لتمييز عن غيره كما تضاف القيمة للائلاف في زمان الصبا والجنون لتمييز هذا المال المدفوع عن غيره من الديون والواجبات من النفقات وغيرها من

رمضان فرؤية الهلال سبب لسببية ترك اليوم ونصب الترك سببا لا يقتضى وجوب الايقاع فيه) قلت ايقاع صومها في أيام رمضان مسلم انه ليس بواجب بل هو ممنوع وجعل رؤية الهلال سببا لسببية الترك دعوى وقوله ان نصب الترك سببا لا يقتضى وجوب الايقاع في اليوم المتروك دعوى أيضا وبالجملة لاحاجة الى هذه الدعوى التي لاحجة عليها قال (بل لو صرح الشارع هكذا وقال جعلت ترك رمضان عند رؤية الهلال سببا لوجوب مثله خارج رمضان ولا يجب الفعل في رمضان لم يكن ذلك متناقضا ألا ترى أن الصبي والجنون اذا ترك اخراج قيم المتلفات من أموالهم في زمن الصبا والجنون يكون ذلك الترك سببا لوجوب دفع القيم بعد زوال الصبا والجنون ويكفون حبالغرامات من أموالهم في ذمهم مع انه لم يتقدم عليهم وجوب قبل ذلك وصار الترك سببا للتكليف بعد زوال العذر كذلك هنا جعل الترك سببا للوجوب بعد زوال العذر مع عدم التكليف في زمان الترك ويضاف هذا الصوم لذلك الترك لتمييز عن غيره كما تضاف القيم للائلاف في زمان الصبا والجنون لتمييز هذا المال المدفوع عن غيره من الديون والواجبات من النفقات وغيرها من الاموال المتنوعة في الدفع) قلت اضافة وجوب الصوم بعد رمضان الى تركه في رمضان مشعر بتعلق الوجوب بالمكافة بذلك في رمضان والافلا معنى لتلك الاضافة لانها ان كانت انما تركت غير واجب فلا شئ عليها وهل عهد في الشرع ان ترك غير الواجب يكون سببا في الوجوب وما سبب هذا الارتباك الموجب لمثل هذا الكلام الواضح الضعف الالعفلة عن تقرر العبادات في الذم عند وجود أسبابها كالديون والغرامات أو التغافل عن ذلك والصبي والحائض وان كان حالهما مستويا من حيث انها لا تكاف عند وجود السبب الذي هو رمضان بايقاع الصوم فيه والصبي أيضا

(٩ - الفروق - ثاني) التعظيم والاجلال بحيث اذا فعل أى شئ من هذه الاضداد واختلفت ولم يفعل التسليم لم يخرج من حرمت الصلاة الى حلها أى اباحة جميع ما حرم بها عند من يقول بالمفهوم ومعنى قوله عليه السلام تحليلها التسليم ان من أراد ان يخرج عن عهدة حرمت الصلاة على وجه الاباحة الشرعية لا على وجه بطلانها كيف كان فلا سببه الا لسلام المشروع المأذون فيه في آخر الصلاة أما سهو السلام وعمده في أثناء الصلاة فلم يرد ولا يفهم من قوله عليه السلام تحليلها التسليم لاسيما ولفظ السلام خبر معناه الدعاء بالسلامة والدعاء لا يخرج في الصلاة لاسيما ولا في التسليم بأنه اذا وقع في أثناء الصلاة مخرج منها مطلقا ومخرج لتكبيره

الاحرام للدخول في الصلاة كما هو مشهور ومذهب مالك المشكك والمتجه انه في أثناء الصلاة كالكلام في أثناءها سهواً في كونه لا يبطلها ولا يحوج لتكبير الاحرام للدخول فيها كما هو مذهب الشافعي وابن نافع من أصحابنا والسلام في أثناءها يقع مع نية الخروج من الصلاة وقد لا يقع فان المذهب على قولين في اشتراط النية فيه وليست النية اذا وقعت برفض حتى يقال ان رفض الصلاة يقتضي ابطالها فلذلك أحوج للتكبير لان من نوى الخروج من الصلاة عند سلامه أثناءها لم يقصد ابطالها بل انما اعتقد ان سلامه كملت فأتى بنية الخروج من الصلاة وهذا ليس (٦٦) رفضاً وكون جنس السلام مبطلا للصلاة اجاعاً فإدخاله في ذلك الفرد بنية صورته

الاموال المتنوعة في الدفع وعن الثالث أن القضاء إنما قدر بقدر المتروك من الصوم لان صاحب الشرع جعل ترك كل يوم سبباً لوجوب صوم يوم بعد رمضان كما قدرت قيم المتلفات بهما بلوغ لزوال الجنون بحسب قدر المتلفات مع انقضاء الاجاع على عدم الوجوب في زمان الصبا والجنون وكذلك ههنا والحق أنه لا يجب على الحائض شيء من الصوم لان أقل رب الواجب أن يؤذن في فعله وهذا يؤذن لها في فعله فلا يجب عليها ما لم يؤذن لها فيه وأما قول الحنفية انه واجب موسم فهو في بادي الرأي يظهر أنه لا يلزمهم محذور لعدم التضييق وعند التحقيق يبطل ما قالوه بسبب أن الواجب الموسع من شرطه امكان وقوعه في أول أزمته للتوسعة وهذه ممنوعة اجمالاً الى زمن الظهر في جميع زمن الحيض فلا يصح في حقها انه واجب موسم ولو صح ما قالوه لصح أن يقال ان الظهر يجب من طواع الشمس وجوباً موسعاً فانها تفعل بعد الزوال كما تفعل في الصوم بعد زوال العذر ويصح أن يقال ان رمضان يجب من رجب وجوباً موسعاً ويقبل بعد انسلاخ شعبان كما يفعل الصوم بعد زوال العذر ولكن هذا كله خلاف الاجماع فلا يصح ما قالوه من الواجب الموسع ويتضح حينئذ الفرق بين الواجب الموسع وبين صوم الحائض أن الواجب الموسع يمكن فعله في أول أزمته للتوسعة وهذه

بالقياس مدفوع بانه قياس بلا جامع ضرورة ان السلام دعاء والدعاء لا ينافي الصلاة فلم يكن جعله مخرجاً من الصلاة بمعقول المعنى حتى يتأتى القياس عليه والقياس بلا جامع لا يصح وكون عدم الصحة انما هي في قياس المعنى وهذا قياس الشبه مدفوع بأن قياس الشبه ضعيف وقدم منع القاضي شيخ الاصوليين من انه حجة على ان السلام في أثناء الصلاة معارض بالمتقضى لا كمال الصلاة والمداومة عليها في آخر الصلاة هو سالم عن هذه المعارضة وافتراق ولا قياس مع التفرقة وكون الامم في السلام في قوله عليه السلام تحليلها التسليم للعموم في تمام السلام في أثناء الصلاة مدفوع بأن قرينة سابق تدل على ان الامم ههنا اخبار يدها حقيقة هو والقدر المشهور الى العموم لان

لا يطلب صندوق السبب الذي هو الانلاف بايقاع الغرامة يوم الاتلاف بينهما فرقي من جهة أن السبب خال عن شرط التكليف بخلافها فيصح أن يقال فيها انها مكلفة باعتبار انصافها بشرط التكليف ولا يصح أن يقال فيه انه مكلف بذلك الاعتبار ويصح فيها ما أن يقال ترتب العوض في ذمتهما يوم وجود السبب والموجب لصحة القول بترتب العوض في ذمتهما وصحة القول بتكليفها دونه أن لفظ التكليف ولفظ الترتيب في الذمة وما أشبه ذلك اختلاف عبارات مبني على اعتبارات والاعتبارات أمور وضعية تتبع المقاصد والله أعلم قال (وعن الثالث ان القضاء انما قدر بقدر المتروك من الصوم لان صاحب الشرع جعل ترك يوم سبباً لوجوب صوم يوم بعد رمضان الى قوله فلا يجب عليها ما لم يؤذن لها فيه) قلت ان أراد انها لا يجب عليها ايقاع الصوم في زمن الحيض فذلك صحيح وقد حكى هو الاجماع على ذلك وان كان يريد أن الوجوب لم يتعلق بذمتهما عند وجود سببه وهو رمضان فهو محل النزاع وقد سبق بيان لزوم تقرر العبادات في الذم بدليل أوائل أجزاء العبادات ذوات الأجزاء المترتبة مع أو اخر أجزائها فانه لا فائل بأن الوجوب انما توجه على المكلف عند الشروع في العبادات بأول جزء منها دون سائر أجزائها ثم عند الفراغ من الجزء الاول توجه الوجوب عليه بالجزء الثاني ثم كذلك الى آخر الأجزاء قال (وأما قول الحنفية انه واجب موسم فهو في بادي الرأي يظهر انه لا يلزمهم محذور الى آخر الفرق) فت ماقاله في ذلك صحيح

لا يمكن

التي كرمه في قوله عليه السلام مفتاح الصلاة الظهور ونحوها التكبير وتحليلها التسليم من

مشهور والتكبير المحلين باللام انما هو بكل منهما الترتيب فالاول الصلاة فقط فلا يدخل فيها بقدر التكبير الذي في أثناءها فكذلك يحوي السلام على فردة المقارن لأجزاء الصلاة تسوية منه وبين ما قرن معه ولانه انشأه ولانه من انشاء الصلاة يخرج من ذلك الصلاة ويحوج لتكبير اطلاق ما مضى من الصلاة وانشأت من أولها ولم يقل به مالك في السهولة لانه عند الصلاة من أولها ان السبب في حرمان الصلاة قال الاصل وبالجملة فبدأ مشهور ومذهب مالك في ان السلام سبب في خروج التكبير للمشكلا والمتجه

مذهب الشافعي اه هذا حاصل ما اختاره ابن الشاط من كلام الاصل هنا وأما قول الاصل ان قوله صلى الله عليه وسلم ذكاة الجنين ذكاة أمه وقد روى برفع الذكاة الثانية وبها تمسك المالكية والشافعية في قولهم باستغناء الجنين عن الذكاة وأنه يؤكل بكل ذكاة أمه من حيث انها تقتضى حصر ذكاة أمه بمعنى ان ذكاة أمه تبيحه فيستغنى بها عن الذكاة التي هي في العرف الشرعي عبارة عن الذبح الخاص في حلقه فيبينه وبين أمه ملبسة تصحح ان تكون ذكاة أمه هي عين ذكاة أمه حقيقة لا مجازا بناء على قاعدة ان اضافة المصادر مخالفة لاسناد الافعال في انه يكفي في كونها حقيقة لغوية أدنى ملبسة كقولنا صوم (٦٧) رمضان وحج البيت بخلاف اسناد الافعال فانه يلزم لكونه حقيقة مراعاة القاعد

الحقيقي لا مطلق ملابس وروى بنصب الذكاة الثانية وبهذه الرواية تمسك الحنفية في قولهم باحتياج الجنين للذكاة وأنه لا يؤكل بذكاة أمه بناء على ان التقدير ذكاة الجنين ان يذكي ذكاة مثل ذكاة أمه لحذف المضاف مع بقية الكلام وأقيم المضاف اليه مقامه فأعرب كما عرابه على قاعدة حذف المضاف مع انه يمكن ان يكون

لا يمكن أن تفعل في أول زمن الحيض ولا يكون زمن الحيض من أزمنة التوسعة لها فان أرادوا بانه واجب وجوباً موسعاً انه يجب بعد زوال العذر فقط فهذا مجمع عليه فلا يصرحون بالخلاف في المسألة ويقولون ان هذا مذهب يمتصون به فظهر الحق واتضح الفرق بفضل الله تعالى الفرق التاسع والستون بين قاعدة الواجب الكلي وبين قاعدة الكلي الواجب فيه وبه وعليه وعنده ومنه وعنه ومثله واليه

فهذه عشر قواعد في الكلي الذي يتعلق به الوجوب خاصة وهي عشر قواعد كلها يتعلق فيها الوجوب بالكلي دون الجزئي وهي متباينة الحقائق مختلفة المثل والاحكام فاذا كرر كل قاعدة على حياها ليلتضح الفرق بينها وبين غيرها اعلم ان خطاب الشرع قد يتعلق بجزئي كوجوب التوجه الى خصوص الكعبة الحرام والايمان بالنبي المعين والتصديق بالرسالة المخصوصة كالقرآن وقد لا يعين متعلق التكليف بل يجعله دائراً بين أفراد جنس ويكون متعلق الخطاب هو المقدر المشترك بين أفراد ذلك الجنس دون خصوص كل واحد من تلك الافراد وهو المقصود في هذا الفرق وهو المنقسم الى عشرة أجناس كما يأتي بيانه ان شاء الله عز وجل القاعدة الاولى الواجب الكلي هذا هو الواجب الخير في خصال الكفارة في اليمين وحيث قيل به فالواجب هو أحد الخصال وهو مفهوم مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها وللصادق على أشياء مشتركة بينها

قال (الفرق التاسع والستون بين قاعدة الواجب الكلي وبين قاعدة الواجب فيه وبه وعليه وعنده ومنه وعنه ومثله واليه الى آخر قوله فاذا كرر كل قاعدة على حياها) قلت ما قاله من أن الوجوب في هذه القواعد يتعلق بالكلي لا بالجزئي ان أراد ظاهر لفظه فليس ذلك بصحيح وكيف يتعلق التكليف بالكلي وهو ما لا يدخل في الوجود الدبني وإنما يدخل في الوجود الذهني والتكليف انما يتعلق بالوجود العيني وان أراد أن الوجوب يتعلق بالكلي أي بايقاع ما فيه الكلي بمعنى ما هو داخل تحت الكلي من غير تعرض لتعيين ما وقع به التكليف فذلك صحيح قال (اعلم أن خطاب الشرع قد يتعلق بجزئي كوجوب التوجه الى خصوص الكعبة الى قوله وهو المنقسم الى عشرة أجناس كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى) قلت قوله في أثناء هذا الفصل قد لا يعين متعلق التكليف بل يجعله دائراً بين أفراد جنس يشعر بان مراده بتعلق الوجوب بالكلي ان تعلقه به لا من حيث هو كلي بل من حيث يكون الفعل الموقوع من أفراد ذلك الكلي قال (القاعدة الاولى الواجب الكلي هذا هو الواجب الخير الى قوله وللصادق على أشياء مشتركة بينها) قلت قد سبق انه يريد أن تعلق التكليف بالمشترك الكلي انما معناه أن التكليف تعلق بايقاع شيء مما فيه المشترك الكلي

التقدير على رواية النصب ذكاة الجنين داخلته في ذكاة أمه لحذف حرف الجر فاتصبت الذكاة على انها مفعول على حد دخلت الدار بل هذا التقدير أرجح مما قدره الحنفية بوجهين أحدهما قلة الحذف وثانيهما الجمع بين الروايتين ودفع التعارض بينهما اه فقال ابن الشاط وما ذكره من أن الحديث يقتضى

الحصر واستغنى الجنين عن الذكاة بذكاة أمه غير مسلم وما قاله من ترجيح التقدير على مذهب المالكية والشافعية بقلة الحذف وان سلم الا انه يضعف بأنه ليس في مساق الكلام دليل على دخول ذكاة الجنين في ذكاة أمه كما كان التقدير على قول الحنفية وان ضعف بكثرة الحذف الا انه يرجح بأنه من مقتضى مساق الكلام وما قاله من ترجيح التقدير على المالكية والشافعية بالجمع لا يتم الا اذا تعذر الجمع على ما للحنفية مع ان الجمع متجه على المذهبين معا والشأن انما هو في ترجيح أحد الجمعين على الآخر وفي ذلك نظر وبسطه يطول اه وأما قول الاصل ان قوله صلى الله عليه وسلم الشفعة فيما لم يقسم يقتضى حصر الشفعة في الذي هو قابل للتقسمة ولم يقسم بعد والتقدير الشفعة

مستحقة فها يقسم وكذلك عليه وسلم الاعمال بالنيات يقتضى حصر الاعمال المتبرة في النيات والتقدير الاعمال معتبرة نيات فكأن العمل لا يعتبر شرعا غيرية كذلك طلب الشفاعة لا يعتبر شرعا فيما لا يقبل القسمة اه فقال ابن الشاط هو دعوى مبنية على المذهب ومثله في كونه دعوى لم يأت عليها بحجة قوله ان قوله تعالى الحج أشهر معلومات بتقدير زمان الحج أشهر معلومات يقتضى حصر وقت الحج في هذه الاشهر وهي شوال وذو القعدة وذو الحجة وفي كونه باعتبار الاجزاء فلا يحرم بالحج قبله وهو مذهب الشافعي أو باعتبار الفضيلة فيصح الاحرام (٦٨) قبله اذا وقع وهو مذهب مالك قولان وكذا قوله ان مثل قولنا السفر يوم الجمعة

يفهم منه الحصر للسفر في هذا الظرف وانه لا يقع في يوم الخميس ولا في غيره من الايام ومثله أيضا في كونه دعوى قول الغزالي اذا قلت صدق زيد أو زيد صدق صديق اقتضى الاول حصر أصداقك في زيد فلا تصادق أنت غيره وهو يجوز ان يصادق غيرك والثاني حصر زيد في صداقتك فلا يجوز ان يصادق غيرك وانت يجوز ان تصادق غيره على عكس الاول ومثله في كونه دعوى أيضا قول الفخر الرازي في كتابه الاعجاز الأنساب واللام قدر تحصر الثاني في الاول على خلاف قاعدة الحصر من كون الاول أبدا منحصر في الثاني كقولك زيد القائم تريد الاقام الازد يحصر وصف القيام في زيد وقولك أبو بكر الصديق الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تريد ان الخلافة بعده عليه السلام منحصرة

وهذا القدر المشترك هو متعلق خسة أحكام الحكم الاول الوجوب فلا وجوب الا فيه والخصومات التي هي العتق والكسوة والاطعام متعلق التخير من غير ايجاب والمشارك هو متعلق الوجوب والتخير فيه فلم يخير الله المكاف بين فعل أحدها وبين ترك هذا المفهوم فان ترك هذا المفهوم انما هو بترك جميعها ولم يقل به أحد بل مفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها متعين للفعل متحتم الايقاع فالمشارك متعلق الوجوب والتخير فيه والخصومات متعلق التخير ولا وجوب فيها فالواجب واجب من غير تخير والمخير فيه مخير فيه من غير ايجاب الحكم الثاني المتعلق بهذا القدر المشترك الثواب على تقدير الفعل فاذا فعل الجميع أو بعضه لا يثاب ثواب الواجب الاعلى القدر المشترك وما وقع معه يثاب عليه ثواب الندب أولا يثاب عليه بحسب ما يختاره ان اختار أفضلها حصل له ثواب الندب على ذلك الخصوص وان اختار أدناها ان كان بينها تفاوت أو احداها وليس بينها تفاوت فلا ثواب في الخصوص

لأن الكل من حيث هو كلي قال (وهذا القدر المشترك هو متعلق خسة أحكام الى قوله فالواجب واجب من غير تخير والمخير فيه مخير فيه من غير ايجاب) قلت ما قاله صحيح غير قوله بل مفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك فانه ليس بصحيح فان القدر المشترك عنده هو الكل واحد الاشياء ليس هو المشترك الذي هو الكل تلك الاشياء بل أحد الاشياء واحدها غير معين من الأحاد الصادق عليها ذلك المشترك وقد سبق التنبيه على مثل هذا في مواضع غير هذا قال (الحكم الثاني المتعلق بهذا المشترك الثواب على تقدير الفعل فاذا فعل الجميع أو بعضه لا يثاب ثواب الواجب الاعلى القدر المشترك وما وقع معه يثاب عليه ثواب الندب أولا يثاب عليه) قلت ما قاله من أنه لا يثاب الاعلى القدر المشترك ليس بصحيح فان الثواب انما يكون على الفعل الذي وقع من المكاف وهذا لم يوقع القدر المشترك ولا يصح منه ايقاعه وانما أوقع ما كاف أن يوقعه ويصح منه ايقاعه وهو فرد مما يدخل تحت المشترك وتعلق التكليف به على الإبهام ولكن الوجود عينه فانه لا يتحقق الوجود الا في المعين وما قاله من أن ما أوقعه مع ذلك يثاب عليه ثواب الندب أولا يثاب عليه ليس بمسلم فانه دعوى لم يأت عليها بحجة ولقائل أن يقول يثاب على الزائد ثواب الواجب من حيث انه انما يفعله استظهارا وتأكيدا لبراءة ذمته من ذلك الواجب فان اتفق أن يفعله لغير ذلك القصد فيحتمل أن لا يثاب لانه ان لم يفعله لذلك لم يفعله لوجه مشروع وما لم يفعل لوجه مشروع فلا دليل على ثبوت الثواب عليه قال (و بحسب ما يختاره ان اختار أفضلها حصل له ثواب الندب على ذلك الخصوص وان اختار أدناها ان كان بينها تفاوت أو احداها وليس بينها تفاوت فلا ثواب في الخصوص) قلت ما قاله هنا ليس بصحيح بل انما يثاب ثواب الواجب لا ثواب الندب بعد اختيار أفضلها أو

في أبي بكر ومن هذا القبيل زيد الناقل لهذا الخبر والمتسبب في هذه القضية اه كلام ابن الشاط أما قلت ولا يخفك ان في اختياره حصر المبتدأ في خبره المعروف باللام وان قول الامام الفخر بعكسه في نحو زيد القائم أو الناقل لهذا الخبر أو المتسبب في هذه القضية دعوى لاحجة لها وان المسند النكرة لا يقتضى لغة الحصر البتة ولو عرف المسند اليه باللام وانما يقتضى عقلا حصر المبتدأ فيه دون تقييده مخالفة لما قاله علماء المعاني في مبحث القصر مما حاصله كافي في السوق على مختصر السعد وابن يعقوب على التلخيص ان التعريف باللام الجنس ان كان المسند اليه فهو المقصور على المسند سواء كان المسند معرفة نحو الامير زيد أو نكرة نحو

التوكل على الله أي لا على غيره وان كان للسند فهو المقصور على المسند اليه وهل ولو عرف المسند اليه بلام الجنس أيضا نحو الكرم التقوى
وبه صرح السعدني المطول أو ان عرف المسند اليه بها أيضا احتمل قصره على المسند أو قصر المسند عليه الا ان الاظهر حينئذ قصر
المسند اليه على المسندان القصر مبنى على قصد الاستغراق وشمول جميع الافراد وذلك أنسب بالمسند اليه لأن القصد فيه الى الذات وفي
المسند الى الصفة والى هذا ذهب السيد أو ان عرف المسند اليه بها أيضا فالاعم مطلقا منهما سواء قدم وجعل مبتدأ أو آخر وجعل خبرا
يقصر على الاخص نحو العلماء الناس أو الناس العلماء وان كان بينهما عموم (٦٩) وخصوص وجهي فبحسب القرائن

ففي نحو العلماء الخاشعون
تارة يقصد قصر العلماء
على الخاشعين وتارة يقصد
عكسه فان لم تكن قرينة
فلا يظهر قصر المسند اليه
على المسند ومعنى تصور
العموم في القصر جواز ان

يكون أحدهما أعم مفهوما
وان تساوى بامسدا والى
هذا ذهب عبد الحكيم
أقوال والجنس في الخبر
قد يبقى على اطلاقه وقد
يقيد بوصف أو حال أو ظرف
أو نحو ذلك نحو هو الرجل
الكريم وهو السائر راكبا
وهو الامير في البلد وهو
الواهب ألف قنطار وكون
التعريف بلام الجنس لافادة
الحصر وان علم بالاستقراء
ونصفح ترا كيب البلغاء
الا انه غير مطرد ألا ترى أن
تعريف الخبر بلام الجنس
في قول الخنساء في صرثية
أخيها صخر

اذ اقبل البكاء على قتيل *
رأيت بكاءك الحسن الجميلا
لم يكن لافادة الحصر وان

أما ثواب الوجوب فلا يتعلق بالمشترك خاصة فان القاعدة ان متعلق الوجوب ومتعلق ثوابه يجب أن
يتحدا أما أنه يجب شئ * ويفعل ويثاب ثواب الواجب على غيره فلا الحكم الثالث العقاب على
تقدير الترك يجب أن يكون على القدر المشترك الذي هو مفهوم أحدها فاذا تركه فقد ترك الجميع
وتركه لا يتأتى الا بترك الجميع فانه اذا ترك البعض وفعل البعض فقد فعل المشترك وهو مفهوم أحدها
لانه في ضمن المعين فيستحق حينئذ العقاب على تركه اذا تركه ترك الجميع لان متعلق الوجوب
يجب أن يكون متعلق العقاب على تقدير الترك ومتعلق الثواب على تقدير الفعل

أدناها ولكن يكون ثواب أفضلها ثواب واجب أفضل وثواب أدناها ثواب واجب أدون ولا وجه
لدخول التنب هنا وقوله فلا ثواب في الاخص ليس بصحيح فان الثواب انما يكون على ما وقع
ولم يوقع الا لخصوص قال (أما ثواب الوجوب فلا يتعلق بالمشترك خاصة فان القاعدة ان متعلق
الوجوب ومتعلق ثوابه يجب أن يتحدا أما أنه يجب شئ * ويفعل ويثاب ثواب الواجب على غيره
فلا) قلت ما قاله هنا من أن ثواب الوجوب لا يتعلق بالمشترك ليس بصحيح وقد تقدم بيان
ذلك وما قاله من لزوم توارد الوجوب وثوابه على شئ * متحدد صحيح لكن ذلك انما هو الفعل
الذي أوقعه وليس هو القدر المشترك ولا يتعلق الوجوب بالقدر المشترك بل بفرد غير معين مما
فيه المعنى المشترك والايقاع أفاده التعيين قال (الحكم الثالث العقاب على تقدير الترك يجب أن
يكون على القدر المشترك الذي هو مفهوم أحدها) قلت قد تقدم مرارا أن القدر المشترك ليس
مفهوم أحدها قال (فاذا تركه فقد ترك الجميع وتركه لا يتأتى الا بترك الجميع فانه اذا ترك البعض وفعل
البعض فقد فعل المشترك وهو مفهوم أحدها لانه في ضمن المعين فيستحق حينئذ العقاب على
تركه اذا تركه بترك الجميع لان متعلق الوجوب يجب أن يكون متعلق العقاب على تقدير الترك ومتعلق
الثواب على تقدير الفعل) قلت ما قاله من أن ترك الواجب لا يتأتى الا بترك الجميع صحيح وما قاله من
أنه اذا فعل البعض فقد فعل المشترك انما يعنى فعل ما فيه المعنى المشترك لا الكلي وما قاله من أنه
مفهوم أحدها فقد تقدم ما فيه وانه ان كان يعنى ما فيه المشترك أو يحويه المشترك فذلك صحيح
والافلا وما قاله من أنه يستحق العقاب حينئذ على تركه اذا تركه بترك الجميع صحيح وما قاله من أن
متعلق الوجوب يجب أن يكون متعلق العقاب على تقدير الترك ومتعلق الثواب على تقدير الفعل
ليس كما قال فان متعلق الثواب في الواجب الخير فعل إحدى الحاصل الخير فيها ومتعلق العقاب
ترك جميعها فليس متعلق الوجوب هو بعينه متعلق الثواب ومتعلق العقاب معا من هذا الوجه
الا أن يريد أن متعلق الوجوب هو متعلق الثواب والعقاب غلى الجلة فلذلك وجه والله أعلم قال

ممنه ان بكاءك هو الحسن الجميل فقط دون بكاء غيره فانه ليس بحسن كما توهم بل انما هو لافادة الاشارة الى معلومية الحسن لذلك ادعاء
وذلك لان الحصر لا يلائمه اذ اقبل البكاء على قتيل لاشعاره بأن الكلام لارد على من يتوهم ان البكاء على هذا المرء فيصبح كغيره والرد
على ذلك المتوهم يحصل بمجرد اخراج بكائه من القبح الى كونه حسنا يتصور في تعريف كل من المسند اليه والمسند كل من قصر
الافراد وقصر القلب ولا يتصور في تعريف كل منهما بلام العهد الخارجي قصر الافراد لانه انما يتصور فيما فيه عموم كالجنس فيحصر
في بعض الافراد ولا عموم في المفهوم الخارجي وانما يتصور فيه قصر القلب فيقال لمن اعتقد ان ذلك المنطق المهود هو عمر والمنطق

زيد أي لا عمر وكان عقده وهو ظاهر اه وقد نظمت هذا الحاصل مذيلاً لبني الشيخ على الاجمري بقولي

مبتدأ بلام جنس عرفا * منحصر في مخبر به وفا وان خلا عنها وعرف الخبر * باللام مطلقاً في العكس استقر
كذا اذا عرف الجزآن * باللام عند السعدني الاتقان والسيد بان ذا يحتمل * أيضا لخصر المبتدأ بل أكمل
والثالث الاعم منهما بنص * حينئذ يحصر دوماً في الاخص وان أتى عمومه وجهياً * حيل على قرآن ملياً
وحيث لا قرآن فالانظر * (٧٥) مبتدأ في خبر ينحصر وكل أقسام لخصر قد أتت *

فيا بلام الجنس حصره
ثبت
وقد أتى معرف باللام *
لغير حصر فافهم كلامي
وما بلام العهد خارجاً فلا *
حصر لفراد به تحصلاً
وقد مر عن السعدني
حاشيته على عضد ابن
الحاجب ان الحق عدم
التفرقة بين الخبر والانشاء
كافي قولنا الفقهاء الحنفية
أئمة فضلاء ومطل الغني ظم
عند قصد الاخبار الى غير
ذلك من المواضع التي ثبتت
فيها مفهوم المخالفة ونفيه
في بعض المواضع بمعونة
القرائن كافي قولنا في
الشام الغنم السائمة لا يذاني
ذلك اه قال السلامة
الشريني في تقريره على
حواشي محلي جمع الجوامع
ولعله مبني على ان الخلاف
بين كون مدلول الخبر
الايقاع والانتزاع أو الوقوع
واللا وقوع لفظي بناء
على مقاله عبد الحكيم في
حاشية المطول من أن

ولا وجه لمن قال انه اذا فعل الجميع أئيب ثواب الواجب على أكثرها ثواباً واذا ترك الجميع عوقب على ترك أدونها عقاباً فان أكثرها ثواباً لو أئيب عليه ثواب الواجب لكان هو الواجب ولتعين الواجب ولم يكن الواجب أحدها لا بعينه فكان يبطل معنى التخيير والتقدير بثبوته وأما أدونها عقاباً فهو قريب من قولنا انه يعاقب على القدر المشترك لانه لأقل من المشترك ولكن تشخيصه في خصلة معينة له فيقال هذا أقلها عقاباً وهي متعلق العقاب على تقدير الترك يقتضي أنها هي بعينها متعلق الواجب فيبطل معنى التخيير والتقدير بثبوته هذا خلف بل التصريح بالقدر المشترك في ذلك هو الصواب

(ولا وجه لمن قال انه اذا فعل الجميع أئيب ثواب الواجب على أكثرها ثواباً واذا ترك الجميع عوقب على ترك أدونها عقاباً) قلت لقائل أن يقول بل نقول قائل ذلك قد ثبت تقريره في الشريعة من سعة باب الثواب بدليل تضعيف الحسنات وضيق العقاب بدليل عدم تضعيف السيئات فالثواب على الاكثر ثواباً والعقاب على الادون عقاباً مناسب لذلك القاعدة قال (فان أكثرها ثواباً لو أئيب عليه ثواب الواجب لكان هو الواجب ولتعين الواجب ولم يكن الواجب أحدها لا بعينه فكان يبطل معنى التخيير والتقدير بثبوته) قلت ان أراد بقوله ولتعين الواجب باعتبار تعلق الواجب فذلك ممنوع وكيف يتعين باعتبار تعلق الواجب وقد فرض غير متعين هذا ما لا يصح بوجه وان أراد ولتعين الواجب باعتبار الوجود فذلك مسلم ولا بد منه فان الوجود يستلزم التعيين بخلاف الواجب فانه لا يستلزم ذلك والسبب في ذلك أن الواجب أمر اضافي والوجود أمر حقيقي والثواب والعقاب أمران حقيقيان لا يتربطان الاعلى الامر الحقيقي فهما يستلزمان ما يتربطان عليه وتعيينه وانما أوقع شهاب الدين في هذا الاشكال ذهاب وهمه الى أن التعيين في الوجود يستلزم التعيين في الواجب وليس الامر كذلك على ما بينته آنفاً قال (وأما أدونها عقاباً فهو قريب من قولنا انه يعاقب على القدر المشترك لانه لأقل من المشترك) قلت ما قاله من أن قول القائل انه يعاقب على أدونها عقاباً قريب من قول القائل انه يعاقب على القدر المشترك لانه لأقل من المشترك ليس بصحيح لان المشترك الذي هو الكل لا يلحقه وصف القلة والكثرة ولما أشبههم من الاوصاف قال (ولكن تشخيصه في خصلة معينة له فيقال هذه أقلها عقاباً وهي متعلق العقاب على تقدير الترك يقتضي أنها هي بعينها متعلق الواجب فيبطل معنى التخيير والتقدير بثبوته هذا خلف) قلت ما قاله من أن تشخيصه خصلة يقال انها أقلها عقاباً يقتضي انها بعينها متعلق الواجب ليس بصحيح بل لا يقتضي تشخيصها ذلك ولا يستلزمه قال (بل التصريح بالقدر المشترك في ذلك هو الصواب) قلت ليس ماصوبه بصواب وقد سبق بيان ذلك

القائل بان مدلوله الايقاع أراد من حيث تعلقه بالوقوع والقائل بان مدلوله الوقوع أراد من حيث انه الحكم متعلق الايقاع وليس مبنياً على ان الموضوع له الصورة الذهنية أو الخارجية بل لو بنينا على انه موضوع للصورة الذهنية أعنى الحكم بالنسبة فلنا ان نقول هو وان كان كذلك الا ان المقصود بالافادة هو المتعلق الذي هو النسبة بمعنى الوقوع أو الاز وقوع اذ هو الذي يقصده المتكلم ولهذا جزم السعدني حاشية العضد بان هذا هو الموضوع له هذا وغير خلاف عليك ان طريق حجة المفهوم سواء في الانشاء والخبر هو انه المفهوم لغة اه وما مر عن الامام الفخر جاز على هذا الذي قاله علماء المعاني فكيف يكون دعوى لاحجة لها وانما

الصحيح ان يقال ان الاصل في الخبر مطلقا سواء غير المعرف باللام أو المعرف بها اذا كان المبتدأ معر فابها ان يكون المبتدأ محصورا فيه
 بمعنى انصافه به دون نقيضه وضده وخلافه على قاعدة حصر الاول في الثاني والاصل في الخبر المعرف بلام الجنس اذا لم يعرف مبتدأه باللام
 ان يكون محصورا في المبتدأ على خلاف قاعدة الحصر الاول في الثاني وقد يجيء على خلاف هذا الاصل فيجوز على قاعدة الحصر
 الاول في الثاني كما في حديث مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم كأنه قدياتي لغير الحصر كما في وجهدت بكاءك
 الحسن الجيلا واذا كان هذا كذلك فالفرق بين الخبر المعرف بلام الجنس وغيره (٧١) اذا لم يعرف مبتدأه من ثلاثه وجوه

الوجه الاول ان الاصل فيه
 حصر الثاني في الاول وقد
 يجيء على خلاف هذا
 الاصل اما بحصر الاول في
 الثاني واما بدون الحصر
 وغيره انما يكون حصر
 الاول في الثاني والوجه
 الثاني ان حصره لغوي
 لا عقلي فقط وحصر غيره
 عقلي فقط والوجه الثالث
 ان حصره الحقيقي يقتضي
 نفي النقيض والاضد والخلاف
 جميعا وحصر غيره انما
 يقتضي حصر النقيض فقط
 هذا ما ظهر لي في تحقيق هذا
 المقام فتأمل بانصاف فانه
 نفيس جدا والله تعالى اعلم
 الفرق الرابع والستون
 بين قاعدة التشبيه في الدعاء
 وبين قاعدة التشبيه في
 الخبر
 بناء على ما زعمه الاصل من
 ان التشبيه في الدعاء ونحوه
 من الامر والنهي والوعيد
 والوعيد والترجي والتمني
 والاباحة لا يقع الا في
 المستقبل خاصة بسبب ان

الحكم الرابع المتعلق بالقدر المشترك براءة الذمة فلا تبرأ الا بالقدر المشترك الذي هو مفهوم
 أحدها فاذا فعل الجميع أو شيئا معينا منها انما تبرأ ذمته من ذلك بالقدر المشترك لان الواجب هو
 سبب براءة الذمة من الواجب اذا وقع بعينه ولا تبرأ الذمة من الواجب بشئ غيره البتة ولذلك
 نقول فيمن صلى الظهر انما برأت ذمته بالقدر المشترك بين صلاته هذه وجميع صلوات الناس
 وهو مفهوم الظهر من حيث هو ظهر اما خصوص هذا الظهر وهو كونه واقعا في البقعة المعينة وعلى
 الهيئة المعينة فلا مدخل له في براءة الذمة لانه لم يدخل في الوجوب وكذلك من صام رمضان انما
 تبرأ ذمته من صوم رمضان بما في

قال (الحكم الرابع المتعلق بالقدر المشترك براءة الذمة فلا تبرأ الا بالقدر المشترك الذي هو مفهوم أحدها)
 قلت قد تقدم بيان أن القدر المشترك ليس مفهوم أحدها مرارا عديدة قال (فاذا فعل الجميع أو شيئا
 معينا منها فلا تبرأ الذمة الا بالقدر المشترك) قلت لا تبرأ الذمة بالقدر المشترك لانه لا يمكن ايقاعه
 ولا دخوله في الوجود العيني وانما تبرأ الذمة بما أوقعه بمافي المشترك أي قسط منه على ما قرره أهل
 هذا العلم قال (لان الواجب هو سبب البراءة من الواجب اذا وقع بعينه ولا تبرأ الذمة من الواجب
 بشئ غيره البتة) قلت ان أراد بقوله اذا وقع بعينه اذا وقع وتعيين بالوقوع فذلك صحيح وان
 أراد بقوله اذا وقع بعينه اذا وقع على حسب ما تعلق به الوجوب فذلك ليس بصحيح فانه لا يمكن
 وقوعه كذلك لان تعلق الوجوب به على سبيل الابهام وليس تعلق الوجود به على ذلك الوجه
 بل على التعيين قال (ولذلك نقول فيمن صلى الظهر انما برأت ذمته بالقدر المشترك بين صلاته
 هذه وجميع صلوات الناس وهو مفهوم الظهر من حيث هو ظهر) قلت ان أراد ظاهر لفظه وهو
 ان براءة ذمة مصلى الظهر انما تقع بصلاته وصلاة غيره فذلك واضح البطلان وذلك يستلزم أن
 لا تبرأ ذمة زيد حتى يصلي عمرو وغيره من سائر الناس وهذا خطأ فاحش وان أراد ان براءة
 ذمة مصلى الظهر انما تقع بالكلية من حيث هو كلتي فهو خطأ أيضا وان أراد أن براءة ذمة المصلى
 انما تقع بصلاته لامن جهة خصوصها بل من جهة ان فيها معنى المشترك فذلك صحيح ولكن
 هذا الاحتمال بعيد من لفظه ومساق كلامه قال (اما خصوص هذا الظهر وهو كونه واقعا في البقعة
 المعينة وعلى الهيئة المعينة فلا مدخل له في براءة الذمة لانه لم يدخل في الوجوب) قلت كون الصلاة
 واقعة في بقعة معينة وعلى هيئة معينة وان لم يكن له مدخل في الوجوب أي لم تشترط تلك البقعة ولا
 تلك الهيئة في الوجوب فلم تقع براءة الذمة الا بتلك الصلاة المقيدة بتلك القيود وذلك لتعيين
 الوجود لا لتعيين الوجوب قال (وكذلك من صام رمضان انما تبرأ ذمته من صوم رمضان بما في

هذه الالفاظ الثمانية لاتعلق في كلام العرب الا بمستقبل كما مر في الفرق الرابع بخلاف الخبر فانه من حيث انه يتعلق في كلام العرب
 بالماضي والحال والمستقبل يصح التشبيه فيه في الماضي والحال والمستقبل بان تشبه ما وقع لك أمس بما وقع أمس لشخص آخر وتشبه
 ما وقع لك اليوم بما وقع لغيرك اليوم وتشبه ما يقع لك غدا بما يقع لغيرك غدا وكل ذلك حقيقة لكن تعقبه ابن الشاط بان كون هذه
 الالفاظ الثمانية من الدعاء والامر والنهي الخ لاتعلق في كلام العرب الا بالمستقبل لا يمنع من تشبيه ما يتعلق به واحد منها بغير المستقبل
 ألا ترى ان قول القائل اعط زيدا كذا أعطيت عمرا كما يحتمل ان يكون مراده سو بينهما في مطلق العطية من غير تعرض لقصد التسوية

لا في مقدار العطية ولا في صفتها او مراده سو بينهما في مقدار العطية وصفتهما من غير محاسبة ز يد بما أعطيته قبل هذا كذلك يحتمل ان يكون مراده سو بينهما في مقدار العطية وصفتهما محاسبة ز يد بما أعطيته قبل هذا فيكون قد شبه ما أعطى لزيد بأس أوفى الحال بما أعطى لعمر وأمس أوفى الحال اللهم الا ان يريد تشبيه دعاء دعاء وأمر بأمر وما أشبه ذلك اه وقد مر عن ابن النباط في الفرق الرابع ان هذه الاحتمالات الثلاث كذلك تأتي في حديث انه صلى الله عليه وسلم لما قيل له كيف نصلى عليك قال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم (٧٢) وعلى آل ابراهيم في العالمين انك جيد مجيد وان ما ورد العز ابن عبد السلام عليه من

صومه من القدر المشترك بين صومه هذا وبين صوم عامة الناس وهو مفهوم شهر رمضان اما خصوص هذا الشهر فلا مدخل له في البراءة كما أنه لا مدخل له في الوجوب فكونه صامه المكلف في البلد المعين أو وهو يأكل الغذاء المعين وغير ذلك من خصوصاته ساقط عن الاعتبار في البراءة والوجوب والثواب والعقاب على تقدير الترك وكذلك جميع هذا الباب انما الاعتبار فيه القدر المشترك الحكم الخامس النية فلا ينوي المكلف ايقاعه بنية الوجوب وأداء الفرض الا القدر المشترك فهو المنوي فقط دون الخصوصات فاذا أعتق في الواجب الخبير لا ينوي براءة ذمته ولا فعل الواجب بالعتق من حيث هو عتق بل لكون العتق أحد الخصال فقط وكذلك اذا جمع بين العتق والكسوة والاطعام لا ينوي فعل الواجب الا بما في المجموع

أن قاعدة العرب تقتضى ان التشبيه بالشيء يكون أخفض رتبة منه وأعظم أحواله ان يكون مثله وههنا صلاة الله سبحانه وتعالى معناها الاحسان مجاز ونحن نعلم ان احسان الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم أعظم من احسانه لابراهيم عليه السلام على خلاف ما يقتضيه التشبيه فواجه التشبيه انما يصح وروده على الاحتمال الثالث لاهلى الاحتمالين الاولين فليس يلزم ان يقال ان الاشكال المذكور انما يتوجه على التشبيه لو وقع في الخبر بان قيل ان العطية التي حصلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم مثل العطية التي حصلت لابراهيم عليه السلام فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الخامس والستون بين قاعدة ما يثاب عليه من الواجبات وبين قاعدة ما لا يثاب عليه منها وان وقع

صومه من القدر المشترك بين صومه هذا وبين صوم عامة الناس وهو مفهوم شهر رمضان أما خصوص هذا الشهر فلا مدخل له في البراءة كما أنه لا مدخل في الوجوب) قلت لو اقتصر على قوله بما في صومه من القدر المشترك كان كلامه كافيا صحيحا لكنه زاد ما أفسده به وهو باقى كلامه وقوله أما خصوص هذا الشهر فلا مدخل له في البراءة كما أنه لا مدخل له في الوجوب من أشد الكلام فسادا وأوضحه بطلانا فانه يلزم عنه ان شهر رمضان المعين من السنة المعينة لا يتعلق الوجوب بصومه وذلك باطل قطعاً قال (فكونه صامه المكلف في البلد المعين أو وهو يأكل الغذاء المعين وغير ذلك من خصوصاته ساقط عن الاعتبار في البراءة والوجوب والثواب والعقاب على تقدير الترك وكذلك جميع هذا الباب انما الاعتبار فيه القدر المشترك) قلت ما قاله من أن تلك الخصوصات ساقطة عن الاعتبار ان أراد أن البراءة لم تقع بالمقيد بتلك الخصوصات وكذلك الثواب والعقاب لكون الوجوب لم يتعلق بالمقيد بها فذلك غير صحيح وان أراد أن البراءة والثواب والعقاب لم يكن كل منها مرتبا على الواجب المفعول أو المتروك مشروطا بتلك الخصوصات بل مرتب على ما عرض له من جهة ضرورة الوجود من تلك الخصوصات وان لم يقع في تعلق الوجوب اشتراطها فذلك صحيح قال (الحكم الخامس النية فلا ينوي المكلف ايقاعه بنية الوجوب وأداء الفرض الا القدر المشترك فهو المنوي فقط دون الخصوصات) قلت ما قاله من تعلق النية بالقدر المشترك ليس بصحيح بل يتعلق بالخصوص المعين الذي يختار ايقاعه لما فيه من المشترك أو لكونه من المشترك لا بخصوصه قال (فاذا أعتق في الواجب الخبير لا ينوي براءة ذمته ولا فعل الواجب بالعتق من حيث هو عتق بل لكون العتق أحد الخصال فقط) قلت ما قاله هنا صحيح قال (وكذلك اذا جمع بين العتق والكسوة والاطعام لا ينوي فعل الواجب الا بما في المجموع

ذلك واجبا اعلم ان تفرق بين هاتين القاعدتين مبنى على ما لا يصل من أن القبول غير الاجزاء وغير الفعل للصحيح وان بعض الواجبات يثاب عليها ويكون مقبولا دون بعض لان الله تعالى قد برى الذمة بالفعل ولا يثيب عليه وان كان مستكملا لشرطه بناء على ان شرط تحقيق القبول والثواب أمران أحدهما قصد الامتثال بالعمل وثانيهما التقوى العرفية وذلك ان المأمورات قسمان الاول ماصو ففعله كافية في تحصيل مصلحته كأداء الديون ورد الغصوب ودفع الودائع ونفقات الزوجات والاقارب والدواب ونحو ذلك فيسد فعله مسده ويقع واجبا محض نالا يلزم فيه الاعادة وان لم يكن قصده امتثال أمر الله تعالى

ولا عالما به الا أنه لا يثاب عليه ولا يكون مقبولا الا اذا نوى به امتثال أمر الله تعالى ومن هذا الباب النية لا يقصد بها التقرب وتقع واجبة ولا تقتصر الى نية أخرى لتلازم التسلسل وكذلك النظر الاول المفضى الى العلم بانبات الصانع لا يثاب عليه لانه لا يقصد به التقرب للماصر في الفرق الثامن عشر والقسم الثاني ما لا تكون صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته كالصلاة والصيام والحج والطهارات وجميع أنواع العبادات التي يشترط فيها النيات فلا يقع واجبا مجزئا بحيث لا تنزم فيه الاعادة الا اذا وقع منو ياعلى الوجه المشروع غير ان ههنا قاعدة وهي ان الثواب والقبول غير لازم لصحة الفعل واجزائه كما عليه المحققون ويدل (٧٣) على ذلك أمور أحدها ان ابن آدم

لما قر باقر بانا تقبل من أحد هما ولم يقبل من الآخر مع ان قر بانه كان على وفق الامر بدليل ان أخاه علل عدم القبول بعدم التقوى كما حكاه الله تعالى عنه في كتابه العزيز بقوله تعالى انما يقبل الله من المتقين اذ لو لم يكن على وفق الامر بل كان محتلا في نفسه لقال له انما يقبل الله العمل الصحيح الصالح لان هذا هو السبب القريب لعدم القبول فل عدوله عنه على ان الفعل كان صحيحا مجزئا وانما تنفي عنه القبول لاجل انتفاء شرطه الذي هو التقوى في عرف الشرع وان العمل المجزئ قد لا يقبل وان برأت الذمة به وضح في نفسه وانها ان سؤال ابراهيم واسماعيل عليهما السلام القبول في فعلها كما حكاها الله تعالى عنهما بقوله واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ر بنا تقبل منا انك أنت

من القدر المشترك الذي هو أحد الخصال دون الخصوصيات وكذلك اذا فعل واجبا مطلقا في ضمن معين انما ينوي ذلك المطلق الذي هو في ضمن المعين فن صلى الظهر مثلا ينوي مفهوم صلاة الظهر الذي هو قدر مشترك بين صلاته وصلاة غيره فبه تبرأ ذمته وهو الذي يتعين عليه نيته فهذه الاحكام الخمسة هي متعلقة بالقدر المشترك دون الخصوصيات وهذا هو الحق الذي يندفع به جميع الشكوك والاستئلة عن هذه المسئلة فان قلت القدر المشترك كلي والكل لا يمكن دخوله في الوجود الخارجى انما يقع الكلي في الذهن دون الخارج وجميع ما يقع في الخارج انما هو جزئى أما الكلي فلا يوجد الا في الذهن وما لا يقع في الخارج لا يجب فعله في الخارج والازم تكليف ما لا يطاق واذا لم يكن متعلق الوجوب بطل كونه متعلق الثواب أو العقاب أو البراءة أو النية قلت المشتركات والكليات لا تقع في الاعيان مجردة عن الشخصات والمعينات بل ذلك انما يوجد في الازهان وأما وقوعها في ضمن المعينات فحق فن أعتق الرقبة المعينة فقد أعتق رقبة مطلقه ومن أخرج الشاة المعينة في الزكاة فقد أخرج شاة مطلقه في ضمن تلك المعينة

من القدر المشترك الذي هو أحد الخصال دون الخصوصيات (قلت وما قاله هنا صحيح أيضا غير قوله الذي هو أحد الخصال فان القدر المشترك ليس أحد الخصال قال (وكذلك اذا فعل واجبا مطلقا في ضمن معين انما ينوي ذلك المطلق الذي هو في ضمن المعين) قلت هذا هو سبب ارتباكه واختلال أقواله في هذه المسئلة وشبهها وهو اعتقاده أن المطلق هو القدر المشترك وذلك ليس بصحيح فان القدر المشترك هو الحقيقة الكلية والمطلق هو الواحد غير المعين بمافيه الحقيقة قال (فن صلى الظهر مثلا ينوي مفهوم صلاة الظهر الذي هو قدر مشترك بين صلاته وصلاة غيره فبه تبرأ ذمته وهو الذي يتعين عليه نيته الى آخر قوله في هذا الحكم) قلت ان أراد ظاهر لفظه وهو أن ينوي ايقاع المشترك من حيث هو مشترك فذلك غير صحيح وان أراد أن ينوي ايقاع المعين لما فيه من المشترك فذلك صحيح قال (فان قلت القدر المشترك كلي والكل لا يمكن دخوله في الوجود الخارجى الى قوله وأما وقوعها في ضمن المعينات فحق) قلت ما قاله هنا من أن وقوعه ضمن المعينات حق وان أراد وقوعها كليات فليس بصحيح وان أراد وقوع ما فيه قسط من الكلي أو ما هو داخل تحت الكلي فذلك صحيح قال (فن أعتق الرقبة المعينة فقد أعتق رقبة مطلقه ومن أخرج الشاة المعينة في الزكاة فقد أخرج شاة مطلقه في ضمن تلك المعينة) قلت ان أراد انه أعتق الرقبة المطلقة من حيث هي مطلقه فذلك ليس بصحيح فان الاطلاق هو الابهام وهو مناقض للتعين فكيف يجتمع النقيضان وان أراد انه

(١٠ - الفرق - ثانی) السميع العليم وهو لا يفعلان الافعال صحيحا يدل على ان القبول غير لازم للفعل الصحيح بل المحل قابل له حصول شرطه الذي هو التقوى في عرف الشرع اذ لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط * ونالها ان اشتراطه صلى الله عليه وسلم في الجزاء الذي هو الثواب ان يحسن في الاسلام بقوله صلى الله عليه وسلم فيما خرج مسلمة من أسلم وأحسن في اسلامه فانه يجزى بعمله في الجاهلية والاسلام يدل على ان الاحسان في الاسلام هو التقوى في عرف الشرع التي هي المبالغة في اجتناب المحرمات وفعل الواجب لا بالمعنى اللغوي الذي هو مجرد الانتفاء ليكرهه من حيث الجملة حتى يصح قول من قال المراد بالمتقين في

قوله تعالى أَمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ الْمُؤْمِنُونَ لَأنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ صرَحَ بِالإِسْلَامِ ذِكْرَ الإِحْسَانِ فِيهِ وَرَابِعُهَا أَنْ سَأَلَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّحْبِيلَ فِي الأَضْحِيَةِ لِمَا ذَبَحَهَا بِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّهُ تَقَبَّلَ مِنْ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ أَنْ فَعَلَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الأَضْحِيَةِ كَانَ عَلَى وَفْقِ الشَّرِيعَةِ قَطْعًا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّحْبِيلَ وَرَاءَ بَرَاءَةِ الذِّمَّةِ وَالأَجْزَاءِ وَأَنَّهُ لَمْ يَحْتَجِ بِحَاجِ حَصْلِ شَرْطِهِ الَّذِي هُوَ التَّقْوَى فِي عَرَفِ الشَّرْعِ لِأَنَّهُ سَيِّدُ الْمُتَّقِينَ وَالأَلَمَّا سَأَلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَان سَأَلَ تَحْبِيلَ الحَاصِلِ لِأَجْزَاءِ وَخَامِسُهَا أَنْ صَلَاحُ الأُمَّةِ وَخِيَارُهَا لَمْ يَزَالُوا يُسْأَلُونَ اللَّهُ تَعَالَى التَّحْبِيلَ فِي العَمَلِ بَعْدَ فِعْلِهِ وَفِي أُنْتَانِهِ (٧٤) وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ طَلِبًا لِالصَّحَّةِ وَالأَجْزَاءِ لَكَانَ أَمَّا يَحْسُنُ قَبْلَ الشَّرْعِ وَعَمَلٌ فِي العَمَلِ

ويدل من حيث العقل على وجود المطلقات في الخارج في ضمن المعينات ان الله تعالى خلق مفهوم الانسان بالضرورة في الخارج فهو في الخارج اما وحده فقد وجد مطلقا الانسان في الخارج واما ان يكون في الخارج مع قيد متى وجد مع قيد فقد وجد لان الموجود مع غيره موجود بالضرورة فطلق الانسان في الخارج بالضرورة وكذلك القول في جميع الاجناس التي نجزم بان الله تعالى خلقها ومن قال بان الله تعالى ما خلق الاجناس من الجاد والنبات والحيوان فقد خالف الضرورة وكذلك أيضا يصح أن يقال ان زيدا انسان في الخارج بالضرورة ونجد الفرق بين هذا وأعتق الرقبة المعينة فحصل بهما مقتضى التكليف بالمطلقة فذلك صحيح قال (ويدل من حيث العقل على وجود المطلقات في الخارج في ضمن المعينات ان الله تعالى خلق مفهوم الانسان بالضرورة في الخارج) قلت قوله هذا جار على فاسد اعتقاده الذي لم يزل يردده وهو أن الكليات هي المطلقات وقد وقع للندب على ذلك صراحا وقوله ان الله تعالى خلق مفهوم الانسان بالضرورة في الخارج غير صحيح عند جمهور مثبتي الكلي وصحيح عند بعضهم فان جمهور القائلين بالكلي مطبقون على أنه لا وجود له في الخارج وقد نوع بعضهم الكلي الى منطقي وعقلي وطبيعي وجزم بان المنطقي لا وجود له في الخارج وأن الطبيعي له وجود في الخارج وان العقلي مختلف فيه قال (فهو في الخارج اما وحده فقد وجد مطلق الانسان في الخارج واما ان يكون في الخارج مع قيد متى وجد مع قيد فقد وجد) قلت لا كلام أشد فسادا من هذا الكلام فانه ان جعل قوله بان المطلق موجود في المقيد على أنه يريد المطلق حقيقة والمقيد حقيقة فذلك بين البطلان والفساد فانه كيف يجتمعان معا في الوجود الخارجي وهما تقيضان وان جعل قوله ذلك على أنه يريد بالمطلق الكلي فذلك باطل أيضا فانه كيف يجتمع الكلي بما هو كلي والجزئي بما هو جزئي معاني شتى واحدى الوجود الخارجي وهما تقيضان أيضا فانه كاه كلام من لم يحصل هذه العلوم ولا أشرف على هذه المباحث بوجه أصلا قال (لان الموجود مع غيره موجود بالضرورة) قلت ذلك صحيح لكن وجود المطلق بما هو مطلق مع المقيد وجود الكلي بما هو كلي مع الجزئي في الوجود الخارجي ممتنع فدل عليه لا يتناول محل النزاع قال (فطلق الانسان في الخارج بالضرورة) قلت قد تبين أن دليله لم ينتج مقصوده قال (وكذلك القول في جميع الاجناس التي نجزم بان الله تعالى خلقها ومن قال بان الله تعالى ما خلق الاجناس من الجاد والنبات والحيوان فقد خالف الضرورة) قلت ذلك مبني على اختلاف المذاهب فمن أنكر الكليات أنكر تلك الضرورة وكذلك من أثبتتها في الخارج أيضا قال (وكذلك يصح أيضا ان يقال ان زيدا انسان في الخارج بالضرورة ونجد الفرق بين هذا

فيسأل الله تعالى تيسير الاركان والشرايط واتقاء الموانع أما بعد الجزم بوقوعها فاما يحسن اذا كان القبول غير الاجزاء وغير الصحة وانه الثواب وسادسها ان جعل الصوفية وقليل من الفقهاء قوله صلى الله عليه وسلم ان من الصلاة لما يقبل الله نصفها وثلاثها وربعا وان منها ما يلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بهارجه صاحبها على ان المراد عدم الاجزاء وانه تجب الاعادة اذا غفل عن صلته لقوله صلى الله عليه وسلم ليس للمؤمن من صلته الا ما عقل منها مع حكاية الغزالي الاجماع في اجزائها اذا علم عدد ركعاتها وأركانها وشرايطها وان كان غير مشغول بالخشوع والاقبال عليها قال أكثر الفقهاء ان المبراد بالثلث والرابع ونحوه الثواب والاجزاء لا الصحة ظاهر في أن القبول غير الاجزاء

وان بعض الواجبات يشاب عليها دون بعض وهو المقصود من الفرق وكون ما ذكر من المدارك والتقارير الخبر يقتضى ان المذاهب لا تحصيل الا بالتقوى في عرف الشرع وان عارضه ظواهر نحو قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وقوله صلى الله عليه وسلم صلاة في مسجدى هنا خير من ألف صلاة في غيره الا المسجد الحرام وقوله صلى الله عليه وسلم صلاة في المسجد الحرام خير من ألف صلاة في غيره وصلاة في بيت المقدس بسنائة صلاة وقوله تعالى والله يضاعف لمن يشاء وقوله صلى الله عليه وسلم صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس أو سبع وعشرين درجة من حيث ان هذه الظواهر تقتضى حصول الثواب مطلقا فان أمثال

العشر حسنت والألف صلاة والزائد عليها والسماحة صلاة والمضاعفة لمن يشاء تعالى والخمس والسبع والعشر من درجة هي عبارة عن
 مشوبات تتضاعف الا انه يتعين رد أحد الظاهرين الى الآخر وان يجمع بينهما على الوجه الأسد يحمل هذه الظواهر على ما تقتضيه تلك
 المدارك والتقارير من اشتراط التقوى في الجميع هذا ما لا اصل وحاصله ان ترتب الثواب على الأعمال المستوفية لشر وطها وأركانها مشروط
 كما هو مقتضى تلك المدارك والتقارير بالتقوى العرفية التي هي المبالغة في اجتناب المحرمات وفعل الواجبات واجزائه حيث قال الصحيح
 عندي خلافه وان قال انه رأى عليه جماعة من المحققين أولعلمهم محققون في (٧٥) غير هذه المسألة أما في هذه فلا وذلك

لان الدليل على القطع
 فتعارض ظواهر الأدلة
 المتكاثرة المتظافرة بترتب
 الثواب على الاعمال الصحيحة
 بدون اشتراط التقوى
 العرفية ويتعين حل هذه
 الظواهر على اشتراط
 التقوى العرفية جريا على
 قاعدة حل المطلق على
 المقيد لكن تعقبه ابن

الخبر وبين قولنا زيد في الخارج بالضرورة وان الاول مفيد دون الثاني وكذلك نقول هذا السواد
 المعين سواد ونذكر الفرق بينه وبين قولنا المعين معين ويدرك الانسان من نفسه انه ثبت له مفهوم
 الجسم ومفهوم الحيوان ومفهوم الانسان ومفهوم الممكن ومفهوم الخلق وجميع هذه الكليات المشتركة
 يجزم كل عاقل بثبوتها بالضرورة من غير عكس فجد كون الكليات والمشاركات موجودة في
 الخارج في ضمن المعينات خلاف الضرورة فهذا هو تلخيص قاعدة الكل الواجب وبه يظهر الفرق
 بينه وبين ما بعده من الكليات (القاعدة الثانية) الواجب فيه وهذا هو الواجب الموسع فإذا
 أرجب الله تعالى الظاهر من أول القائمة الى آخرها فقد اختلف العلماء فيه على سبعة مذاهب
 وتحررها أن القائل قائلان قائل بالوجوب الموسع وقائل بجحده والاولون لهم قولان أحدهما أنه
 يفتقر الى العزم اذا تأخر والآخر انه لا يفتقر ولا يجب العزم فهذان قولان والقائلون بجحده منهم

الخبر وبين قولنا زيد في الخارج بالضرورة وان الاول مفيد دون الثاني) قلت ذلك غير
 صحيح بل هما مفيدان لكن الاول أفاد ما ليس بمعلوم ولا صدق والثاني أفاد ما هو معلوم وصدق
 قال (وكذلك نقول هذا السواد المعين سواد ونذكر الفرق بينه وبين قولنا المعين معين)
 قلت لافرق بينهما في عدم الفائدة قال (ويدرك الانسان من نفسه انه ثبت له مفهوم الجسم
 ومفهوم الحيوان ومفهوم الانسان ومفهوم الممكن ومفهوم الخلق وجميع هذه الكليات المشتركة
 يجزم كل عاقل بثبوتها بالضرورة من غير عكس) قلت لم يجزم كل عاقل بذلك بل من العقلاء
 من جزم بنفيها جملة عن الوجودين معا وزعم أن الشركة لم تقع الا في مجرد الالفاظ لافي المعاني ومنهم
 من جزم بانتهاء الازدهان وهم جمهور المثبتين ومحققوهم ومنهم من أثبت في الاعيان وقوله من
 غير عكس ان أراد أن هذا العاقل الذي جزم بثبوت هذه الكليات له لم يثبت لها ذلك غير صحيح لان
 الفرض خلاف ذلك فانه قد فرض ثابتا وان أراد انه لا يلزم ثبوت كل جزئي في الامكان لكل كلى
 ويكون ثبوته في الخارج أي لا يلزم حصول جميع الممكنات في الوجود فذلك صحيح قال (فجد
 كون الكليات والمشاركات موجودة في الخارج في ضمن المعينات خلاف الضرورة الى آخر كلامه في
 هذه القاعدة) قلت قد تبين ما في ذلك من الخلاف وتبين على قول الجمهور بانتهاء الكليات في الازدهان
 ان وجودها في الجزئيات ليس على أنها على حقيقتها من كونها كلية بل على ان في الجزئيات قسما من
 الكليات يختص كل جزئي بقسط لا يصح أن يختص به جزئي سواه قال (القاعدة الثانية الواجب
 فيه وهذا هو الواجب الموسع الى آخر ما قال فيه) قلت ما قاله من حكاية المذاهب ورد مارده منها
 صحيح وما مال الى تحسينه من قول الغزالي ليس بصحيح انما الصحيح أن لا حاجة الى بدل أصلا

الشاط أولاً في قوله بعدم
 ترتيب الثواب على صحة
 العمل بلزوم ترتيب الثواب
 على الاعمال المستوفية
 لشر وطها وأركانها هو أن
 ما تقتضيه تلك المدارك
 والتقارير من اشتراط
 التقوى العرفية لا يقاوم
 تلك الظواهر على تسليم
 انها لم تبلغ القطع حتى يتعين
 دفع التعارض والجمع بينهما
 على قاعدة حل المطلق على
 المقيد على ان الصحيح ان
 الظواهر المذكورة قد بلغت
 القطع فانها قد تظافرت
 وتكاثرت ولم يعارضها
 سواها وليس ما ذكر أنه

معارض بمعارض لاستواء احتماله أما قوله تعالى حكاية عن انبي آدم انما يتقبل الله من المتقين فليس المعنى الذي تأوله به بظاهر لاحتمال
 الآية أن يكون المراد بالتقوى الايمان على الاطلاق والايمان الموافي عليه وعلى تسليم ظهوره وتأويله له كان شرعا لهم اشتراط عدم
 للعصيان في القبول وكون شرع من قبلنا شرع لنا محله اذا لم يعارض وجميع الآيات والاحاديث المتضمنة لوعدها المطيع بالثواب معارضة لذلك
 وأما قوله تعالى حكاية عن ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ر بنا تقبل منا انك أنت السميع
 العليم فيحتمل ان يكون سؤالها ذلك على تقدير علمها بما عاقبه أمرها اليقيني بهما من لا يعلم عاقبة أمره فيقبحهما في ذلك وهذا

الاحتمال حالي لامقالي والاحتمالات الحالية لاتفاوت فيها حتى يكون بعضها أظهر من بعض فيستدل بالظاهر منها بخلاف الحالات المقالية فإنه تكون مستوية في الاحتمالات وغير مستوية في الظاهر والمؤولات وأما آخره مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم أمان من أسلم وأحسن في اسلامه فإنه يجزى بعمله في الجاهلية والاسلام فيحتمل ان يريد بالاحسان الموافاة على الايمان الذى لاشرط لثبوت الاعمال سواء بل لو سلم ظهور آية أو حديث في اشتراط غيره لكان كل ماورد من الآيات والاحبار بما يقتضى اشتراط أمر زائد على صحة العمل وبراءة الذمة متأولا بأنه المراد (٧٦) لاجتناب المعاصي مع ان ذلك غير مسلم وأما قوله صلى الله عليه وسلم في الاضحية لا

ذبحها اللهم تقبل من محمد وآل محمد فالاحتمال فيه كلاحتمال في قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام وأما كون صلحاء الأمة وخيارها لم يزالوا يسألون الله تعالى القبول في العمل فيحتمل انهم طلبوا حصول الشرط الذى هو الموافاة على الايمان لعدم علمهم بذلك أو طلبوا المسامحة في اغفال بعض شروط الاعمال لعدم علمهم لتحصيل ذلك على الكمال وأما قوله صلى الله عليه وسلم ان من الصلاة لما يقبل نصفها وثلثها وربعها وان منها لما يلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بها وجه صاحبها فلا دليل له ولغيره فيه على ما أراد لابطاها ولا يباطن وذلك لان ظاهره ان الصلاة لم تكن مستوفية لشروطها وأوصافها بدليل قوله صلى الله عليه وسلم وان منها لما يلف كما تلف الخ اذا لو كانت مسمتوفية لشروطها

بعض الشافعية قال يتعلق الوجوب بالوقت معتمدا على أن الوجوب مع جواز التأخير متناهيان والاصل ترتب المسبب على سببه والذوال سبب فيكون الوجوب الذى هو مسببه أول الوقت وما يقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الاداء فهذا مستنده ويرد عليه ان الاذن في تقويت الاداء لفعل القضاء من غير ضرورة خلاف قواعد الشرع نعم يجوز الاذن في تقويت الاداء لفعل القضاء لضرورة للسفر أو المرض كافي رمضان وغيره من العبادات التى يجوز ترك ادائها للقضاء لاجل العذر أما لغير عذر فغير معهود في الشريعة واخفق الناس كلهم على جواز تأخير الصلاة عن أول الوقت فهذا مستندها المذهب وما عليه من القول المذهب الثانى لبعض الحنفية ان الوجوب متعلق بآخر الوقت ومستندها ان استدلال بثبوت خصيصية الشئ على ثبوته و بعدم خصيصية الشئ على عدمه ومن خصائص الوجوب العقاب على تقدير الترك و وجدنا هذه الخصيصية منتفية في غير آخر الوقت فقلنا بنى الوجوب في غير آخر الوقت ووجدناها آخر الوقت فقلنا بالوجوب في آخر الوقت وان وقع الفعل قبل ذلك كان نفلا يسد مسد الفرض ويرد عليه ان اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب خلاف القواعد والمذهب الثالث مذهب الكرخى ان الفعل موقوف اذا عجله المكلف فان جاء آخر الوقت وقاعه موصوف بصفات المكلفين كان فعله هذا واجبا فما اجزا عن الواجب الا واجب وان لم يكن موصوفا بصفات المكلفين كان نفلا لانه وقع قبل وقت الوجوب وسبب هذا المذهب عند الكرخى ان من الحنفية من يقول يتعلق الوجوب بآخر الوقت وراى ما ورد على الحنفية من اجزاء النفل عن الفرض فاختر هذه الطريقة ويرد عليه أن يكون الفعل حالة الايقاع لا بوصف بكونه فرضا ولا نفلا ولا تعين فيه نية لاحدهما خلاف المهود في القواعد والمذهب الرابع للحنفية أيضا ان المكلف ان عجل الفعل منع تعجيله من تعليق الوجوب بآخر الوقت فلا يجزى نفل عن فرض ولا يكون موقوفا بل ينوب به النفل وان لم يعجله كان آخر الوقت واجبا موصوفا بصفة الوجوب فلا يرد عليه ماورد على الكرخى ويرد عليه ان النبي عليه السلام وأصحابه رضى الله عنهم لم يطيعوا الله تعالى بصلاة واجبة ولا أتتوا ثواب الواجب على شئ منها وذلك حظ عظيم يفوت عليهم لاسيما مع قوله عليه السلام عن ربه عز وجل ما تقرب الى عبدا واحدا بمثل أداء ما افترضته عليه ولا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه الحديث المشهور فتواب الواجب هو أفضل الثواب فالقول بفواته عليهم محذور كبير المذهب الخامس حكاه سيف الدين في الاحكام أن

وماقاله من تعلق الوجوب بالقدر المشترك ان أراد الكلى فليس ذلك بصحيح وان أراد تعلق الوجوب بفرد مما فيه المشترك فذلك صحيح وما اختاره وصححه ونسبه الى المالكية في مسألة

وأوصافها لم يكن لشبهها بالثوب الخلق وجه ولا ريب ان مغزى هذا الحديث انما هو التحذير من التهاون بشروطها والتحرير على مراعاة أحوالها فالقول بأن المراد به الثوب مع تقدير كمال شرط الصلاة وجميع أوصافها خلاف ظاهر الحديث كما علمت رتب يبنى قوله ان أداء الديون وشبهه لاثواب فيه حتى ينوب به امتثال أمر الله تعالى حيث قال ان أراد به لا بد من استحضار ربه الامتثال ولا يكتفى بمجرد نية أداء الديون فغير مسلم بل لقائل ان يقول لا يحرم صاحب هذه الحالة الثواب استنادا لبقاعدة سعة باب الثواب وان أراد به لاثواب له اذ انوبى سببا للاداء غير الامتثال كتخوفه ان لا يداينه أحد اذا عرف بالامتناع من الاداء وما أشبه ذلك

فسلم اذ لا تراعى في عدم الثواب حينئذ لكنه لا ينفعه وثالثا في قوله ان النية والنظر الاول لا ينوي بهما التقرب حيث قال هذا صحيح في
 للنظر الاول لعدم العلم بالتقرب اليه وغير صحيح في النية فان نية الظهر مثلا يمكن فيه التقرب بهما لان الشارع جعلها شرطاً في صحة الصلاة
 والشرط كالركن فكما ينوي الركن ينوي الشرط ولا مانع من ذلك لاني النية ولا في غيرها ولا يلزم التسلسل الا لو شرع نية التقرب بالنية من
 حيث ذاتها لا من حيث كونها شرطاً فافهم ورابعاً في قوله ان النية والنظر لاثواب فيهما حيث قال يدل على اثبات الثواب فيهما قاعدة
 سعة باب الثواب اذ لا يعارضها حديثان اعمال بالنيات وفي معناه لأن مطلقه (٧٧) مقيد بإمكان النيات فبقي محل امتناعها

غير متناول له دليل اشتراطها
 فافهم اه قلت وقاعدة
 ان الاعمال لا تكون معتبرة
 حتى تقرر بها المقاصد
 مستمرة في باب خطاب
 التكليف خاصة لاني باب
 خطاب الوضع قال الامام أبو
 اسحاق في موافقانه واذا
 عريت الافعال والترتكب
 عن المقاصد لم يتعلق بها
 الاحكام الخمسة والدليل
 على ذلك أمور * أحدها
 ما ثبت من أن الاعمال
 بالنيات وهو اصل متفق
 عليه في الجملة والادلة عليه
 لا تقصر عن مبلغ القطع
 ومعناه ان مجرد الاعمال
 من حيث هي محسوسة فقط
 غير معتبرة شرعاً على حال
 الا ما قام الدليل على اعتباره
 في باب خطاب الوضع خاصة
 أماني غير ذلك فالقاعدة
 مستمرة واذا لم تكن
 معتبرة حتى تقرر بها
 المقاصد كان مجرداً في
 الشرع بمثابة حركات
 المعجموات والجمادات

الوجوب متعلق بوقت الايقاع أي وقت كان أوله أو وسطه أو آخره فلا يلزم شيء من الاشكالات
 المتقدمة ويرد عليه أن شأن الوجوب أن يكون متقدماً على الفعل ويكون الفعل متأخراً عن
 الوجوب وتابعاً أما كون الوجوب تابعاً للفعل فغير معهود في الشريعة وعنده الوجوب في هذا
 الوقت وتحتم الايقاع فيه تابع للفعل فكان ذلك على خلاف القواعد فهذا هو مستند كل واحد
 منها وما فيه من المخالفات للقواعد فلم يبق الا القولان اللذان في التوسعة والقول فيهما أن الوجوب
 في الخارج متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء القائمة الكائنة بين طرفي القائمة كالواجب المخير ومعنى
 ذلك ان صاحب الشرع قال صل اماناً في أول الوقت أو في وسطه أو في آخره فالواجب الصلاة في أحد
 هذه الازمنة وهو قدر مشترك بينهما كما أن الواجب في الموضع هو أحد الخصال فيكون الوجوب
 مرتباً على الزوال في القدر المشترك ويجوز التأخير لبقاء المشترك ويبرأ بالفعل أول الوقت لوجود
 المشترك فيه وأي وقت فعل فيه صادف المشترك فلا يلزم تأخير السبب عن سببه ولأن الفعل
 بعد أول الوقت قضاء وأوله نفل ينوب من باب الفرض ولا يلزم مخالفة قاعدة من تلك القواعد
 التي لزم الاقوال الاول بل تجتمع أسباب تلك القواعد كلها وهذا هو الحق غير أن أرباب هذا
 المذهب اختلفوا اذ اقصد التأخير لوسط الوقت أو آخره هل يجوز ذلك لغير بدل هو العزم لان
 الامر مادل الاعلى الصلاة أما هذا العزم فلم يدل عليه دليل فوجب نفيه أولاً بد من العزم على
 الفعل في بقية الوقت لان من أمره سيده فلم يفعل ولم يعزم على الفعل في مستقبل الزمان يعد
 معرضاً عن أمر سيده والاعراض عن الامر حرام وما يندفع به الحرام واجب فالعزم واجب
 واختار الغزالي طريقة وسطى وهي الفرق بين الغافل عن الفعل والترك لا يجب عليه العزم وبين
 من خطر بباله الفعل والترك فهذا ان لم يعزم على الفعل عزم على الترك بالضرورة فيجب عليه
 العزم على الفعل وهي طريقة حسنة (فرع) مرتباً اذا قلنا بالتوسعة فهل ذلك مشروط بسلامة
 العاقبة فان مات قبل الفعل فقد أخر مختاراً يأم وهو قول الشافعية أولاً يأم لان صاحب الشرع
 أذن له في التأخير فهو فعل مأذون له فيه وفعل المأذون فيه لا يأم فيه والاصل عدم اشتراط سلامة
 العاقبة وهو مذهب المالكية وهو الصحيح من جهة النظر فهذا هو قاعدة الواجب فيه وهو
 القدر المشترك وهو كلي لاجزئي على المذهبين الاخيرين القاعدة الثالثة الواجب به وهو سبب

المؤخر الذي يموت قبل الفعل صحيح قال (القاعدة الثالثة الواجب به وهو سبب) قلت ما قاله من
 أن الله تعالى جعل زوال الشمس سبباً لصلاة الظهر وجعل مطلق الانلاف سبباً لوجوب الضمان
 ومطلق النصاب سبباً لوجوب الزكاة صحيح وما قاله من أن المطلق هو القدر المشترك ليس بصحيح

والاحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلاً ولا سمعاً كذلك ما كان مثلها * والثاني ما ثبت من عدم اعتبار الافعال الصادرة من المجنون والنائم
 والصبي والمغنى عليه وانها لا حكم لها في الشرع فلا يقال فيها جائز أو ممنوع أو واجب أو غير ذلك كما لا اعتبار بهما من البهائم وفي القرآن
 وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وقال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا قال قد فعلت وفي معانم روى الحديث
 أيضاً رفع القلم عن ثلاث فذكر الصبي حتى يحتلم والمغنى عليه حتى يفريق بجميع هؤلاء لا قصد لهم وهي العلة في رفع أحكام التكليف عنهم
 والثالث الاجماع على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع في الشريعة وتكليف من لا قصد له تكليف ما لا يطاق والمباح وان كان لا تكليف فيه

الاتطبيق للتخيير ومتى صح تعلق التخيير صح تعلق الطلب وذلك يستلزم قصد المخبر وقد فرضناه غير قاصد هذا خلف وأما تعلق الترامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك فإنه من قبيل خطاب الوضع لا خطاب التكليف الذي كلامنا فيه وأما تعلق خطاب التكليف بالسكران كافي قوله تعالى لا تقر بوا الصلاة وأتم سكارى فأماله لما أدخل السكر على نفسه كان كالقاصد لرفع الأحكام التكميلية فعومل بنقيض المقصود ولم يكن محجوراً عليه كما حجج على الصبي والمجنون إلا في خصوص عقوده وبيوعه وأمالان الشرب سبب لمفاسد كثيرة فصار استعماله تسبباً في تلك المفاسد (٧٨) فيؤاخذ الشرع بها وإن لم يقصدها كما وقعت مؤاخذاً أحدنا في آدم بكل نفس

تقتل ظلماً وكما يؤاخذ الزاني يقتضى المفاسد في اختلاط الانساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرم ونظائر ذلك كثيرة اه بتصرف فافهم وحاصل ما لابن الشاط أنه لم يكن في الشرع واجب صحيح مجزئ الأوهو مقبول مثاب عليه كما هو مقتضى قاعدة سعة باب الثواب والآيات والأحاديث المتضمنة لوعده المطيع بالثواب بدون أدنى معارض صحيح سالم من الاحتمال وبالجملة هي لزوم الثواب والقبول للعمل الصحيح المجزئ بناء على أن الشرط في الثواب والقبول هو التقوى بمعنى الإيمان الموافى عليه وعتم لزوم الثواب والقبول للعمل المذكور بناء على أن شرط الثواب والقبول أمران قصد الامتثال والتقوى العرفية التي هي المبالغة في اجتناب المحرمات وفعل الواجبات قولاً وابن الشاط والشهاب

وتقر به ان الله تعالى جعل مطلق زوال الشمس سبب وجوب الظهر متى وجد في أى يوم كان وكذلك بقية أوقات الصلوات وجعل مطلق الانلاف سبباً لوجوب الضمان ومطلق ملك النصاب موجبا لوجوب الزكاة أما خصوص كونها هذه الدنانير أو تلك الدنانير فلا مدخل له في وجوب الزكاة فلو قدر نصاب مكان نصاب في ملك المزكي لم يختلف الحكم وكذلك انلاف بدل انلاف فالنصاب سبباً إنما هو المطلق الذي هو قدر مشترك بين النصب والخصوصات ساقطة عن الاعتبار في وجوب الزكاة وكذلك كل سبب يقتضى ثبوته الثبوت فهذا كله مشترك وهو واجب به أى بسببه القاعدة الرابعة الواجب به وهو أداة يفعل بها فإن الباء كأن تكون سببية تكون للاستعانة نحو كتبت بالقلم ونجرت بالقدم فالواجب به الذى هو أداة في الشريعة مثل أحدها الماء الذى يتوضأ به ويغتسل فإنه ليس سبباً للوجوب بل هو أداة يعمل بها الفعل وسبب الطهارة إنما هو الحدث وكذلك التراب في التيمم أداة وليس سبباً وثانيها الثوب للستره في الصلاة لم يوجب الله تعالى السترة بثوب معين بل بمطلق الثوب الذى هو قدر مشترك بين جميع الثياب كما لم يوجب الطهارة بماء معين بل بالقدر المشترك بين جميع المياه وكذلك نجيب عن مغالطة عادتنا تلقى على الطلبة فيقال الوضوء واجب من هذه الفسقية المعينة لان الوضوء واجب بالاجماع وهو لا يجب من غيرها بالاجماع فتعينة هي واللبطل الوجوب وكذلك يقال السترة واجبة بهذا الثوب المعين لان السترة واجبة بالاجماع وهي لا تجب بغير هذا الثوب المعين بالاجماع لجواز الاقتصار على هذا الثوب فتعين هذا الثوب وعلى هذا المنوال تورده هذه الشبهات والجواب عنها واحد وهو أن الوجوب إنما يتعلق بالقدر المشترك بين هذه الفسقية وغيرها فإذا لم يكن غيرها واجبا بالاجماع لا يتعين هي بل القدر المشترك بينها وبين غيرها لا هي ولا غيرها وكذلك إذا لم تجب السترة بغير هذا الثوب لا يتعين هذا الثوب بل القدر المشترك بينه وبين غيره لا هو ولا غيره بل الخصوصات كلها ساقطة عن الاعتبار وثالثها الجمار في النسك أداة يعمل بها الواجب لأنها سبب الوجوب بل سبب الوجوب هو تعظيم البيت لقوله تعالى والله على الناس حج البيت ولتذكر قصة إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده وفداً به بالكعبة

وقد سبق له هذا مرارا عديدة وقد كان يحتمل أن يحمل ذلك على أن مراده بالقدر المشترك واحد غير معين بما فيه المشترك وان مراده بالمطلق ذلك أيضا لولا أن كثيرا من المواضع التي وقع له فيها ذلك القول يصرح فيها بأن القدر المشترك هو الكل وهذا يمنع من صحة تأويل كلامه بذلك قال (القاعدة الرابعة الواجب به وهو أداة يفعل بها فان الباء كأن تكون سببية تكون للاستعانة الى آخر كلامه في القاعدة) قلت ما قاله فيها صحيح غير ما في قوله القدر المشترك على ما سبق

وأنه

وعلى الثاني تتحقق القاعدتان المذكورتان والفرق بينهما وعلى الاول لا تتحقق القاعدة واحدة

وهي ان كل عمل صحيح مجزئ يشاب عليه وهذا هو الظاهر فتأمل والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿فائدتان﴾ الاولى ما ذكر من المضاعفة صرح العلماء بأنه فيما يرجع الى الثواب فقط ولا يتعدى ذلك الى الاجزاء عن الفوائت حتى لو كان عليه صلاتان فصلت في مسجد مكة أو المسجد النبوى أو المسجد الأقصى صلاة لم تجزه عنهما قطعا خلافا لما يفتى به بعض الجهة أفاده شيخنا نقلنا عن والده في حاشيته على كتابه توضيح المناسك ونقل الصاوى في مناسكه عن الحسن البصرى في رسالته ان المضاعفة المذكورة في الحرم لا يختص بالصلوات بل

كل حسنة يعملها العبد فيه بمائة ألف فمن صام فيه يوماً كتب الله له صوم مائة ألف يوم ومن تصدق فيه بدرهم كتب الله له مائة ألف درهم صدقه ومن ختم القرآن فيه مرة واحدة كتب الله له مائة ألف حسنة وبغيره ومن سبح الله تعالى فيه مرة كتب الله له مائة ألف مرة وبغيره الى غير ذلك من أعمال البر اهـ **القاعدة الثانية** قال الباجي والذي تقتضيه الاحاديث الواردة في فضل المسجدين مسجد مكة ومسجد المدينة مخالفة حكم مسجد مكة لسائر المساجد وكذا مسجد الرسول ولا يعلم منها حكم مكة والمدينة في التفاضل الا ان حديث حسنات الحرم بمائة ألف اذا ثبت صريح في ان نفس مكة أفضل من نفس المدينة كافي حاشية الوالد على كتابه (٧٩)

توضيح المناسك قلت على ان الانسليم ان حديث حسنات الحرم الخ صريح في ذلك لقول مالك رحمه الله تعالى ان اسباب التفضيل لا تنحصر في من يد المضاعفة الا ترى ان الصلوات الخمس بمنى عند التوجه بعرفة أفضل منها بمسجد مكة وان انتقت عنها نعم ان ثبت حديث خير بلد على وجه الارض واحبها الى الله تعالى مكة كما في منسك الصاوي عن الحسن البصري في رسالته لاخيه كان صريحاً في ذلك فتأمل والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السادس والستون بين قاعدة ماتعين وقته فيوصف فيه بالاداء وبعده بالقضاء وبين قاعدة ماتعين وقته ولا يوصف فيه بالاداء ولا بعده بالقضاء والتعين في القسمين شرعي

اعلم وفقني الله واياك لما فيه رضاه ان تحوير الفرق بين هاتين القاعدتين يتوقف على بيان أمور * أحدها ان الواجب قسمان القسم الاول الواجب الموسع وهو ما جعل الشارع لادائه وقضائه من العبادات وقتاً محدد طرفاً لمصلحة فيه معيناً في حق كل مكلف بحيث لا يختلف وقت أدائه ولا وقت قضائه باختلاف الناس كالصوم عين الشارع لادائه بالامر الاول شهر رمضان في كل مكلف لمصلحة فيه ولقضائه ما بعده الى شعبان بالامر الثاني في حق كل مكلف أيضاً بحيث لا يختلف واحد منهما باختلاف الناس * والقسم الثاني الواجب على الفور وهو ما جعل الشارع له من الفوريات وقضائه يتبع على ثبوت أمر مختلف باختلاف الناس للمصلحة فيه كالخروج اذا قلنا انه على الفور لمعين له الشارع الا ما كان عقيب الاستطاعة وهي تختلف باختلاف الناس بحيث لو

وانه هرب منه فلققه ورماه بالحجارة هناك فشرع رمي الجمار لتذكر تلك الاحوال السنوية والطواعية التامة والاناة الجميلة ليقتدى بهما في ذلك وعلى التقديرين فالجار ليست سبباً بل أداة يفعل بها الواجب ولم يوجب الله تعالى منها شيئاً معيناً بل القدر المشترك بينها فاي حصة أخذها أجزاء وسدت المسد وخصوص كل واحدة منها ساقط عن الاعتبار والوجوب متعلق بالقدر المشترك بينها دون خصوصاتها وربها الضحايا والهدايا أدوات يفعل بها الواجب وسبب الوجوب هو أيام النحر في الضحايا والتمتع ونحوه من أسباب الهدى وأما هذه الانعام فليست أسباباً للوجوب بل أدوات يفعل بها الواجب ولم يوجب الله تعالى خصوصاً بدنة دون أخرى بل القدر المشترك بينها هو المطاوب فإما فعل سد المسد ولا يفوت بفوات الخصوص مقصد شرعي مع الاستواء في الصفات كما تقدم في الثوب والماء حرقاً بحرف وخامسها الرقاب في العتق ليست أسباباً للحكم بل السبب الظاهر مثلاً أو الميمن أو فساد صوم رمضان عمداً أو القتل فهذه هي الاسباب وأما الرقاب فهي أدوات يفعل بها الواجب كالماء والستره ولم يوجب الله تعالى خصوص رقية دون أخرى مع الاستواء في الصفات بل القدر المشترك بينها هو متعلق الوجوب وهو واجب به أداة لا واجب به سبباً القاعدة الخامسة الواجب عليه وهو المكلف في فرض الكفاية فان مقتضى الخطاب فيه التعلق بطائفة غير معينة بل هو بمطلق الطائفة الصالحة لا يقع ذلك على الوجه الشرعي وانما يتعلق الوجوب بالكل حتى لا يضيع الواجب والا فالمقصود انما هو طائفة غير معينة وأي طائفة فعلت سد المسد كالثوب في السترة والماء في الطهارة فالقدر المشترك في الطوائف واجب عليه لانه المكلف والمكلف يجب عليه لابه ولا فيه فاذا فعلت طائفة سقطت عن البقية لتحقق الفعل المشترك بينها واذا ترك الجميع أعموا لتعطيل المشترك بينها عن الفعل واذا لم يوجد الامن يقوم بذلك الواجب تعين الفعل عيناً لا تحصر المشترك فيه كآخر الوقت في الصلاة وتعذر غير الثوب الموجود في السترة حرقاً بحرف القاعدة السادسة الواجب عنده وله مثل في الشريعة أحدها الشرط فان الحول اذا دار بعد ملك النصاب وجبت الزكاة لا بالشرط الذي هو دوران الحول بل بالسبب الذي هو ملك النصاب ولكن أثر السبب انما يظهر عند دوران الحول فنوران الحول واجب عنده لابه ولم يختص حول معين بالوجوب عنده بل مطلق الحول وهذه هي الحقيقة

قال (القاعدة الخامسة الواجب عليه وهو المكلف في فرض الكفاية الى آخر كلامه فيها) قلت ما قاله صحيح غير ما قاله من تعلق الوجوب بالكل فانه ليس بصحيح قال (القاعدة السادسة الواجب عنده الى آخر ما قاله فيها) قلت ما قاله صحيح غير ما قاله من تعلق الوجوب بالكل المشترك على ما سبق

على بيان أمور * أحدها ان الواجب قسمان القسم الاول الواجب الموسع وهو ما جعل الشارع لادائه وقضائه من العبادات وقتاً محدد طرفاً لمصلحة فيه معيناً في حق كل مكلف بحيث لا يختلف وقت أدائه ولا وقت قضائه باختلاف الناس كالصوم عين الشارع لادائه بالامر الاول شهر رمضان في كل مكلف لمصلحة فيه ولقضائه ما بعده الى شعبان بالامر الثاني في حق كل مكلف أيضاً بحيث لا يختلف واحد منهما باختلاف الناس * والقسم الثاني الواجب على الفور وهو ما جعل الشارع له من الفوريات وقضائه يتبع على ثبوت أمر مختلف باختلاف الناس للمصلحة فيه كالخروج اذا قلنا انه على الفور لمعين له الشارع الا ما كان عقيب الاستطاعة وهي تختلف باختلاف الناس بحيث لو

تأخرت الاستطاعة تأخرت السنة أو تقدمت تقدمت السنة فصار تعيين الوقت تابعا للاستطاعة لا المصلحة فيه فحينئذ تعين أوقات العبادات لمصلحة فيها بحيث اتناعتقد ان الله تعالى انما عين شهر رمضان للصوم مثلا لمصلحة يشتمل عليهم ادون غيره طرد القاعدة للشرع في رعاية المصالح على سبيل التفضل فانا اذا احطنا الشرائع وجدناها مصالح في الاغلب ادر كنا ذلك وخفي علينا في الاقل فقلنا ذلك الاقل من جنس ذلك الاكثر كما لو جرت عادة ملك بأن لا يخلع الا خضر الاعلى الفقهاء فاذا رأينا من خلع عليه الا خضر ولا نعلم حاله فلنا هو فيه طردا لقاعدة ذلك الملك وهكذا (٨٠) لما كانت قاعدة الشرع رعاية المصالح في جانب الاوامر والمفاسد في جانب النواهي

على سبيل التفضيل لاعلى سبيل الوجوب العقلي كما تقوله المعتزلة لزم ان نعتقد فيما نطلع فيه على مفسدة ولا مصلحة ان كان في جانب الاوامر ان فيه مصلحة وان كان في جانب النواهي ان فيه مفسدة كان نقول في أوقات الصلوات انها شتملة على مصالح لانعلمها وكذلك كل تعبدى معنا ان فيه مصلحة لانعلمها واما تعين أوقات الفوريات كرد الغصوب والودائع اذا طلبت والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وأفضية الحكام اذا نهضت الحجاج واقتاد الفريق وامتثال الامرا اذا قلنا انه على الفور فان القاضي أبابكر رحه الله تعالى قال لا بد من زمان للسمع وزمان للتأمل وتعرف معنى الخطاب وفي الزمن الثالث يكون الفعل زمانيا وبالتأخير عنه يوصف المكلف بالمخالفة فليس كذلك بل تبع

الغوية من الحول فتحررت بعد ملك النصاب حصل الوجوب عندها لبالها لخصوص ذلك الحول بل لمطلق الحول الموجب لحصول التمكن من التنمية في النصاب فالمحصل لمقصود الشرع هو مطلق الحول لخصوص هذا الحول فالقدر المشترك بين جميع هذه الاحوال هو الواجب عنده كما أن القدر المشترك بين النصب هو الواجب به وثانيها عدم المانع نحو عدم الدين في الزكاة والحيض في الصلاة تجب الزكاة عنده بالسبب الذي هو ملك النصاب أو زوال الشمس في الصلاة لعدم الدين ولعدم الحيض فعند الدين والحيض واجب عنده ولم يعتبر صاحب الشرع عدم خصوص دين دون دين ولا خصوص حيض دون حيض بل مطلق الدين ومطلق الحيض فهذا المشترك واجب عنده وثالثها وجوب التيمم عند عدم الماء فان عدم الماء يجب عنده التيمم وليس هو سبب الوجوب لان سبب الوجوب للصلاة أوقاتها وأسباب الطهارات الاحداث اما عدم الماء فليس سببا لوجوب التيمم بل الحادث اقتضى احدي الطهارتين على الترتيب فان عدمت طهارة الماء تعينت طهارة التراب فعدم الماء واجب عنده لانه لم يلاحظ صاحب الشرع عدم ماء معين بل عدم الماء الطهور الكافي للطهارة دون خصوص ماء فالقدر المشترك ههنا واجب عنده ورابعها وجوب أكل الميتة عند عدم الطعام المباح اذا خاف الهلاك فيجب عليه أكل الميتة لان السبب عدم الطعام المباح بل السبب احياء النفس وعدم الطعام المباح واجب عنده لان احياء النفس اقتضى أحد الغذاين أما المباح أو الميتة على الترتيب فاذا تعذر المباح تعينت الميتة كاقضاء الحادث احدي الطهارتين سواء بسواء ولم يلاحظ صاحب الشرع عدم طعام مباح بعينه بل مطلق الطعام المباح الذي يصلح لاقامة البنية وخامسها عدم الخصلة الاولى من الخصال المرتبة في الكفارة نحو كفارة الظهار فان تعذر العتق يوجب الصيام وعدم العتق ليس هو سبب الوجوب لان سبب الوجوب هو الظهار وعدم العتق واجب عنده لانه لم يلاحظ الشرع عدم رقبة معينة بل عدم مطلق الرقبة الصالحة لبراءة الذمة من الظهار فهذه الاقسام كلها كلي مشترك ليس بجزئي والوجوب فيها متعلق بالقدر المشترك من أفرادها وهو كله واجب عنده القاعدة السابعة الكلي المشترك الواجب منه وله مثل في الشريعة أحدها الجنس المخرج منه زكاة الابل غنما في الجنس والعشرين

قال (القاعدة لسابعة الكلي المشترك الواجب منه الى آخر ما قاله فيها) قلت ما قاله في ذلك صحيح غير ما قاله من أن متعلق الحكم هو القدر المشترك الكلي وكذلك مقال في القاعدة الثامنة والتاسعة والعاشرة غير ما يشعر كلامه من متعلق الحكم بالكلي فانه ليس بصحيح على ما تقرر مرارا بل الصحيح تعلق الحكم بفرد غير معين بما فيه المعين المشترك فان عنى ذلك ففرده صحيح

ابلا

للموريات وطربان الاسباب فتعين وقت انقضاء الفريق تابع لسقوطه في البحر فلو تأخر سقوطه في

البحر تأخر الزمان أو تعجل تعجل الزمان وتعين وقت امتثال الامر اذا قلنا انه على الفور تابع لورود الصيغة فان تقدمت تقدم الوقت أو تأخرت تأخر الوقت وتعين وقت أفضية الاحكام تابع لنهوض الحجاج للمصلحة في نفس الوقت وهكذا يقال في الباقي وهو الامر الثاني ان الواجبات الفورية وان حد الشارع لها زمانا وهو زمان الوقوع الذي اوله أول زمان التكليف وآخره الفراغ منها بحسبها في طولها وقصرها الا انه لما كان تابعا لما يختلف باختلاف الناس للمصلحة فيه ولم يكن محذودا للطرفين بخلاف زمان العبادات لم يقل

لواجبات الفورية اذا وقعت في وقتها المحدود لها شرع اداء ولا اذا وقعت بعده قضاء بخلاف العبادات * والامر الثالث ان الاداء هو ايقاع الواجب في وقته المحدود له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت بالامر الاول فقيد في وقته يخرج القضاء وقيد المحدود له يخرج الواجب المنيا بجميع العمر كالإيمان بالله تعالى وقيد شرعا يخرج المحدود عرفا وقيد لمصلحة اشتمل عليها الوقت يخرج الواجبات الفورية المذكورة كلها لان تحديد وقتها شرعا تابع لحصول امر للمصلحة في الوقت كما علمت فلا يوصف الفعل بالاداء الا اذا وقع في وقته المحدود لمصلحة فيه فوقت الاداء عندنا وعند الشافعية هو الكل لاجزائه لا بعينه (٨١) يتعين بالوقوع فيه سواء وقع في

الكل أو البعض وعند الخفية هو الجزء الذي وقع فيه الفعل بمعنى ان وقت وجوب الاداء جزء من تلك الاجزاء لا بعينه وهو القدر المشترك بينها يتعين بالوقوع فيه ان فعل في الوقت والاعتين بنفسه وهو الآخرفالوجوب للاداء عندهم انما يتعلق مع الشرع في الفعل كما نص على ذلك السعد في شرح التوضيح أفاده الشرعيني على حواشي محلي جمع الجوامع * وأما القضاء فهو في اللغة فعل الشيء كيف كان وعليه قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة أي فاذا فعلت وفي الاصطلاح له أربعة معان * أحدها ما يقابل الاداء المذكور وهو ايقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت بالامر الثاني فقيد خارج وقته يخرج الاداء وقيد المحدود له شرعا يخرج المحدود وقته عرفا

ابا فيما فوقها فان ذلك جنس كلي يجب الاخراج منه ولم يلاحظ الشرع شاة معينة ولا حقة معينة مع استواء الصفات في الجنس الجزئي بل القدر المشترك الكلي هو متعلق الحكم فقط وثانيتها الجنس المخرج منه زكاة التقدين وهو النقدان أيضا يجب أن يخرج منهما مقدار ربع العشر زكاة عما يملكه ولم يلاحظ الشرع خصوص دينار ولا درهم وثالثها الجنس المخرج منه زكاة الفطر وهو الحب الذي غالب قوت أهل البلد منه يجب أن يخرج منه صاع عن كل آدمي الامن استثنى في كتب الفقه ورابعها الجنس المخرج منه الكفارات في الاطعام وهو الجنس الذي يخرج منه زكاة الفطر بعينه وخامسها الجنس المخرج منه زكاة الحبوب والثمار يجب أن يخرج من ذلك الجنس مما في الملك أو غيره بأن يحمله بشراء أو غيره ويخرج منه العشر عما يملكه من الحب أو الثمن فهذه الخمسة كلها أجناس كلية ليست معينة يجب الاخراج منها ولم يلاحظ الشارع فيها معينة بل الحكم الذي هو الوجوب متعلق بالقدر المشترك بين تلك المعينات القاعدة الثامنة الواجب عنه وهو جنس المولى عليه يجب أن يخرج عن كل فرد منه صاع في زكاة الفطر ولم يلاحظ الشارع خصوص شخص دون شخص بل مفهوم الانسان الموصوف بالصفات التي لاجلها تجب عنه زكاة الفطر كان ذلك المخرج عنه من المحجور عليه بوصية أو حاكم أو ولي بقرابة أو زوجة أو رقيق (١) فتعلق الحكم هو القدر المشترك بين هذه الاجناس دون خصوص عبد معين أو زوجة معينة القاعدة التاسعة الواجب مثله وله مثالان أحدهما جزء الصيد في الحج فانه يجب اخراج مثل الصيد المقتول في الاحرام أو الحرم والمعتبر في ذلك مطلق الغزال ومطلق بقر الوحش دون خصوص ظبي معين أو بقرة معينة بل الواجب منوط بمطلق ذلك الجنس الكلي وخصوص كل صيد من كل جنس ساقط عن الاعتبار في الجزء فهذا الجنس الكلي هو الواجب مثله وثانيتها المثلث من المكيلات والموزونات تجب غرامة مثله كمن أنلف قفيز فحج يجب عليه غرامة قفيز مثله أو رطل زيت يجب عليه اخراج رطل زيت مثله مع قطع النظر عن خصوص ذلك الرطل الزيت وتعينه بل المعتبر كونه زيتا موصوفا بصفة هي متعلق الاغراض نحو كونه زيتا اتفاقا وزيت بزر كتان ونحو ذلك فهذا هو المعتبر في وجوب اخراج مثله حتى ان افراد الارطال من الغلة الواحدة من الزيت سواء في الحكم والمعتبر القدر المشترك بينها دون خصوص رطل دون رطل وكذلك المثليات المعتبر في الحكم أجناسها وصفاتها العامة دون خصوص المعينات فهذا جنس كلي هو الواجب مثله * القاعدة العاشرة الواجب اليه وله مثل في الشريعة * أحدها غروب الشمس في

(١) الاظهر أورد

(١١ - الفروق - ثاني) وقيد لمصلحة اشتمل عليها الوقت يخرج الواجبات الفورية لان تحديد وقتها شرعا تابع لحصول امر للمصلحة كما علمت فلا يوصف الفعل بالقضاء الا اذا وقع خارج وقته المحدود لمصلحة فيه وقيد بالامر الثاني لدفع فض وهو ان الله تعالى جعل لقضاء رمضان جملة السنة كلها التي تلي شهر الاداء فهو واجب وقع في وقته المحدود له شرعا وليس أداء وحاصل دفع ان قضاء رمضان وان دخل في حد الاداء باعتبار ان الله تعالى عين له السنة تعيننا لكسنة الحج لخصوص كونها تابعة للاستطاعة بمر محدود الطرفان بل انما عينها محدود الطرفين لمصلحة يختص بها لانها لخصوص كونها تابعة لتترك الصوم الا انه خرج عن

حد الاداء بقيد الامر الاول فيه ودخل في حد القضاء ولم يخرج منه بقيد الامر الثاني فيه فافهم * وثانيها ايقاع الواجب تعيينه بالشرع
وعليه قول مالك وأبي حنيفة بقضاء ما شرع فيه من الطاعات وأبطله لوجوبها بالشرع وعلى تفصيل عند الامامين مذكور في كتب
الفرع للفرقيين ومنه حجة القضاء في الحج بعد الحججة الفاسدة * وثالثها ما وقع على خلاف وضعه في الشرع مع قطع النظر عن الوقت
والتعيين بالشرع ومنه قضاء المأموم المسبوق ما فاتته مع الاملم فان صلته الركنين اللتين فاتتاه مع الامام من المغرب أو العشاء جبراً
تسمى قضاء اتفاقاً لانهما لمسا (٨٢) صليتا جبراً وقد صارا خيرتين كانا على خلاف الوضع الشرعي من تقدم الجهر على السر

وقولهم المأموم فيما فاتته هل
يكون قاضياً أو بانياً انما هو
خلاف بين العلماء في تعيين
القضاء أي هل حكم الله
تعالى ذلك أو لا في انه يسمى
قضاء لو وقع كذلك فافهم
* وابعها ايقاع الفعل
بعد تقدم سببه وعليه قول
الشافعي ومن قال بقوله ان
السنن تقضى لتقدم أسبابها
للاشرع فيها وبالجملة
فعاق لفظ القضاء خمسة
مختلفة أربعة اصطلاحية
وواحد لغوي فلا يرد صدق
باعتبار أحد معانيه على غير
ما يصدق عليه حدنا له
باعتبار معناه الآخر لا قضا
ولاسؤال الأثرى انا اذا
حدنا العين بمعنى الحدقة
بأنها عضو يتأني به الابصار
لا نلتفت للقول بنقضه
بعين المساء بالذهب وغير
ذلك ضرورة ان المعاني
المختلفة يجب ان تكون
حدودها مختلفة فينشد
استقام ما ذكر من حد
القضاء وحد الاداء وظهر

الصوم يجب الصوم اليه والمعتبر من ذلك جنس الغروب من كل يوم أما كونه غروب الشمس من
يوم الجمعة أو غيرها فساقط عن الاعتبار في نظر الشرع بل متى تحقق الغروب في أي يوم كان سقط
وجوب الصوم في نظر الشرع واتقل المكلف الى تحريم الصوم لوجود مفهوم الغروب في أي يوم
كان ولا عبرة بخصوص الايام فهذا جنس عام كلي يجب الفعل اليه وهو ملازمة ضد الاكل والجماع
* وثانيها هلال شوال يجب تنابع الصوم في الايام اليه كما يجب ايصال الصوم في كل يوم الى غروب
الشمس فتعلق الحكم هو كونه هلال شوال أما كونه هذا الهلال أو ذلك أو كونه من سنة ستين
أو من سنة سبعين فلا عبرة به في هذا الحكم بل مطلق هلال شوال كيف كان من أي سنة كان
* وثالثها أواخر العدة والاستبراء والاحاد في عدة الوفاة يجب ايصال العدة والاستبراء الى تلك
الغايات وكذلك الاحداد مع قطع النظر عن كون تلك الغاية من سنة معينة بل متعلق الحكم كونه
كامل ثلاثة أشهر في عدة الطلاق أو أربعة أشهر وعشراً في عدة الوفاة هذا هو المعتبر وما عداه لغو
في هذا الحكم فهذه أجناس عشرة اشتركت كلها في تعلق الوجوب بمعنى كلي واختص كل واحد
منها بخصوص كما تقدم ككونه فيه وبعونه ومنه واليه وعليه وعندوه به نوجب عن قول القائل
اذا كان الحكم في الابواب كلها متعلقاً بالقدر المشترك فليكن الكل واجبا مخيراً فلم تختلف الاسماء
فنجيب أن هذا القدر العام الذي هو تعلق بالقدر المشترك قد حصل تحته أيضاً أجناس كلية مشتركة
بين أفرادها ولكل جنس من هذه الاجناس خصوص عام مشترك فيه بين أفراد ذلك الجنس
والاصل اذا اختلفت الحقائق الكلية أو الجزئية أن تختلف الاسماء لغة واصطلاحاً حتى تحصل فائدة
التعبير عن خصوص كل حقيقة كانت جنساً أو شخصاً فهذا تقرير هذا الفرق بين قواعد العشرة
﴿ الفرق السبعون بين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في نفس الماهية

وبين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في أمر خارج عنها ﴾

هذا الفرق بالغ أبو حنيفة في اعتباره حتى أثبت عقود الربا وفادتها الملك في أصل المال الربوي
ورد الزائد فاذا باع درهما بدرهمين أوجب العقد درهما من الدرهمين ويرد الدرهم الزائد وكذلك
بقية الربويات وبالغ قبالة أجد بن حنبل في الغاء هذا الفرق حتى أبطل الصلاة بالثوب المصوب

قال (شهاب الدين الفرق السبعون بين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في نفس الماهية وبين قاعدة
اقتضاء النهي الفساد في أمر خارج الى قوله وهذا فقه حسن) فلت مقاله حكاية مذهب وتقريره
وذلك صحيح غير مقاله من أن الماهية المركبة كما تقدم لعدم كل أجزائها لعدم بعض
أجزائها فان ذلك ليس بصحيح فانه اذا عدم بعض الاجزاء لم تترك تلك الماهية فلا يكون

والوضوء

الفرق بين قاعدة ما تعين وقته بتحديد بطرفيه المصلحة فيه فيوصف بالاداء والقضاء وبين قاعدة

ما تعين وقته بغير تحديد بطرفيه لا انتفاء المصلحة فيه بل تعييناً بالتحقق أمر يختلف باختلاف الناس فلا يوصف بالاداء ولا بالقضاء
وظهر أيضاً ان المكلف اذا ما غاب على ظنه انه لا يعيش الى آخر الوقت ثم عاش ان الفعل يكون منه أداء لان تعيين الوقت لم تكن المصلحة فيه
بل تبسغ للظن الكاذب وهل هو قضاء قولان للقاضي والغزالي رحمهما الله تعالى وسبأني عن ابن الشط ان قول الغزالي بأنه قضاء دعوى
لا حجة عليها البتة ثم اعلم ان العبادات باعتبار الاضاف بالاداء والقضاء ثلاثة أقسام * الاول ما يوصف بهما بالمعنى الاول الاصطلاحي

كالصلاة الخمس ورمضان * والثاني ما لا يوصف بهما بالمعنى الاول الاصطلاحى وانما يوصف بهما بالمعنى الثانى الاصطلاحى عند المالكية والاحناف أو بالمعنى الرابع عند الشافعية كالنوافل فانهم * والثالث ما يوصف بالاداء بالمعنى المتقدم فقط كالجمعة والله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق السابع والستون بين قاعدة الاداء الذى ثبت معه الأثم وبين قاعدة الاداء الذى لا يثبت معه الأثم * وذلك ان ما ذكر من حد الاداء وحد القضاء لم يمتنع فيهما لأحوال المكاتب بل للعبادة فقط وكان حد الاداء يصدق على ان وقت أداء الظهر من أول الزوال الى غروب الشمس ووقت أداء المغرب من غروب الشمس الى طلوع الفجر (٨٣) بسبب ان أرباب الاعتذار يدركون

الظهرين بزوال عندهم في مقدار ما يسع خمس ركعات قبل غروب الشمس ويذكر كون صلاتي الليل بزواله في مقدار ما يسع أربع ركعات قبل طلوع الفجر الاجماع منعقد على ان ما خرج وقتها لا يلزم أرباب الاعتذار ألا ترى انهم لا يلزمهم صلاة النهار اذ لم يزل عندهم الا بعد غروب الشمس ولا صلاة الليل اذ لم يزل الا بعد طلوع الفجر الا أن الشرع لما منع المكلف الذى لا يعتذر له من تأخير العبادات الى آخر الوقت مطلقا وحد وقت الاختيار في الظهر بأخر القامة وفي العصر بالاصفرار وفي المغرب على زواية اتحاده قال ابن الحاجب وهي الأشهر وقال فى الاستدكار الاتحاد هو المشهور بقدر ما يسع فعلها بعد شروطها وعلى رواية امتداده قال ابن العربى فى عارضته القول بالامتداد هو الصحيح

والوضوء بالماء المسروق والذبيح بالسككين المغصوبة وسوى فيه بين موارد النهى وتوسط مالك والشافعى بين المذهبين فأوجبا الفساد فى بعض الفروع دون بعض وأنا أذكر حجج الفريقين ثم أذيل ذلك بمسائل توضح الفرق احتج أبو حنيفة رحمه الله بأن النهى اذا كان فى نفس الماهية كانت المفسدة فى نفس الماهية والمتضمن للمفسدة فاسد فان النهى انما يعتمد كما ان الامر انما يعتمد المصالح كالنهى عن بيع الخنزير والميتة وبيع السفينة وتحريره ان أركان العقد أربعة عوضان وعافدان ففى وجدت الاربعة من حيث الجملة سالمة عن النهى فقد وجدت الماهية المعتبرة شرعا سالمة عن النهى فيكون النهى انما تعلق بأمر خارج عنها ومتى انحرم واحد من الاربعة فقد عدت الماهية لان الماهية المركبة كما نعدم كل أجزائها نعدم لعدم بعض أجزائها فاذا باع سفينة من سفينة خرا بنجزير جميع الأركان معدومة فالماهية معدومة والنهى والفساد فى نفس الماهية واذا باع رشيد من رشيد ثوبا بنجزير فقد ركن من الاربعة وهو أحد العوضين فتكون الماهية معدومة شرعا ولا فرق فى ذلك بين واحد من الاربعة أو اثنين أو أكثر فاذا باع رشيد من رشيد فضة بفضة فالأركان الاربعة موجودة سالمة عن النهى الشرعى فاذا كانت إحدى الفضتين أكثر فالكثرة وصف حصل لأحد العوضين فالوصف متعلق بالنهى دون الماهية فهذا هو محرم ركون النهى فى الماهية أو فى أمر خارج عنها وخرج على ذلك جميع عقود الربا وجميع ما هو من هذا الضابط على ما ذكرته فى المثال ففى وجدت الأركان كلها وأجزاء الماهية فالنهى فى الخارج ومتى كان النهى فى جزء من أجزاء الماهية أو فى جميع أجزائها فالنهى فى الماهية اذا تقرر هذا قال أبو حنيفة أصل الماهية سالم عن المفسدة والنهى انما هو فى الخارج عنها فلو قلنا بالفساد مطلقا لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد وبين السالمة عن الفساد ولو قلنا بالصحة مطلقا لسوينا بين الماهية السالمة فى ذاتها وصفاتها وبين المتضمنة للفساد فى صفاتها وذلك غير جائز فان التسوية بين مواطن الفساد وبين السالم عن الفساد

ذلك الجزء المعدوم جزأ منها الا بالتوهم وبتقدير أن يكون جزأ فى غير هذا الفرض أما فى هذا فلا وغير ما قلناه من أن ذلك الذى قرره عن أبى حنيفة فقهه حسن وهو قوله (قال أبو حنيفة أصل الماهية سالم عن المفسدة والنهى انما هو فى الخارج عنها فلو قلنا بالفساد مطلقا لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد وبين السالمة عن الفساد ولو قلنا بالصحة مطلقا لسوينا بين الماهية السالمة فى ذاتها وصفاتها وبين المتضمنة للفساد فى صفاتها وذلك غير جائز فان التسوية بين مواطن الفساد وبين السالم عن الفساد

وقال فى أحكامه انه هو المشهور من مذهب مالك وقوله الذى فى موطنه الذى قرأه طول عمره وأمله حياته اه بغياب الشفق الاحمر كفى الخطاب على خليل وفى العشاء اما بثالث الليل الاول واما بنصفه على الخلاف وحد وقت الاضطرار فى الظهر من بعد القامة والعصر من بعد الاصفرار الى غروب الشمس فيهما وفى المغرب اما من بعد ما يسعها بشر وطها ومن بعد غيب الشفق الاحمر على الرايتين وفى العشاء اما من بعد الثالث أو النصف الى طلوع الفجر فيهما بحيث ان صاحب الشرع حاجر على المختارين من ايقاع الظهر مثلا فبا بعد القامة الى غروب الشمس ومن ايقاع المغرب مثلا فبا بعد ما يسعها بشر وطها وفيها بعد غيب الشفق الاحمر الى طلوع الفجر وان كان كل من الوقتين

ان ذكر بن يصدق عليه حد الاداء الماركان ايقاع المختار بن الظهر بعد القامة والعصر بعد الاصفرار والمغرب بعد ما يسعها بشر وطها
 او بعد غيب الشفق الاحمر والعشاء بعد الثلث أو النصف أداء معه الاثم لتعديهم ما حدده لهم صاحب الشرع وابقاعهم الظهر في القامة والمغرب
 فيما يسعها بشر وطها أداء ليس معه اثم لعدم تعديهم ما حدده لهم صاحب الشرع اذ لصاحب الشرع ان يحدد للعبادة وقتا ويجعل نصفه
 الاول لطائفة ونصفه الآخر لطائفة أخرى فتأمم الاولى بتعديها لغير وقتها لا ترى ان القامة وقت أداء بلا خلاف لصلاة الظهر من حيث
 الجملة ومع ذلك لو غلب على ظن (٨٤) طائفة انها لا تعيش الى آخر القامة بل لنصفها لجعل صاحب الشرع نصف القامة وقتا

لهؤلاء خاصة دون غيرهم
 والنصف الآخر من القامة
 ليس وقتا لهم فكذلك
 هنا جعل صاحب الشرع
 وقت الظهر الى غروب
 الشمس ووقت المغرب الى
 طلوع الفجر وحجر على
 المختار بن الوصول اليه
 وجعلهم يتعدى القامة
 وغيب الشفق الاحمر مؤدين
 آثمين وجعل لارباب
 الاعذار ادراك الظهر
 والعصر أداء بلا اثم فيما يسع
 خمس ركعات قبل للغروب
 وادراك المغرب والعشاء
 أداء بلا اثم فيما يسع أربع
 ركعات قبل الفجر فظهر
 بهذا تحريم الفرق وزال
 ما استشكله الشافعية علينا
 من الجمع بين الاداء والاثم
 على انهم قائلون به فيمن
 ظن ما ذكر فكذلك يلزمهم
 ان يقولوا به في المختارين
 بالاولى هذا خلاصة ما قاله
 الاصل قال ابن السناط وما
 قاله صحيح على تقدير ان
 اصطلاح الفقهاء موافق

خلاف القواعد فتعين حينئذ ان يقابل الاصل بالاصل والوصف بالوصف فنقول أصل الماهية
 سالم عن النهي والاصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة حتى يرد نهى فيثبت لاصل
 الماهية الاصل الذي هو الصحة ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للفسدة الوصف
 العارض وهو النهى فيفسد الوصف دون الاصل وهو المطلوب وهو فقه حسن واحتج أحد بن
 حنبل رضي الله عنه بأن النهى يعتمد المفسد ومتى ورد نهى أبطلنا ذلك العقد وذلك
 التصرف بجملة فان ذلك العقد انما اقتضى تلك الماهية بذلك الوصف اما بدونه فلم يتعرض
 له المتعاقدان فيبقى على الاصل غير معقود عليه فيرد من يد قابضه بغير عقد وكذلك الوضوء
 بالماء المغصوب معدوم شرعا والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا ومن صلى بغير وضوء حسا فصلاته
 باطلة فكذلك صلاة التوضي بالماء المغصوب باطلة وكذلك الصلاة في الثوب المغصوب والمسروق
 والذبح بالسكين المغصوبة والمسروقة فهي كلها معدومة شرعا فتكون معدومة حسا ومن فرى
 الاوداج بغير أداة سالم تؤكل ذبيحته فكذلك ذبيحة التابيح بسكين مغصوبة وعلى هذا
 المنوال وأما نحن فتوسطنا بين المذهبين فقلنا بالفساد لاجل النهى عن الوصف في مسائل دون
 مسائل ولندكر من ذلك ثلاث مسائل

خلاف القواعد فتعين حينئذ ان يقابل الاصل بالاصل والوصف بالوصف فنقول أصل
 الماهية سالم عن النهى والاصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة حتى يرد نهى
 فيثبت لاصل الماهية الاصل الذي هو الصحة ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة
 للفسدة الوصف العارض وهو النهى فيفسد الوصف دون الاصل وهو المطلوب) قلت لقاتل أن
 يقول ليس الامر كذلك فان الوصف اذا نهى عنه سرى النهى الى الموصوف لان الوصف لا وجود
 له مفارقا للموصوف فيؤل الامر الى أن النهى يتسلط على الماهية الموصوفة بذلك الوصف فتكون
 الماهية على ضربين عار عن ذلك الوصف فلا يتسلط النهى عليه ومتصف بذلك الوصف فينسلط
 النهى عليه قال (واحتج أحد بن حنبل رضي الله تعالى عنه بأن النهى يعتمد المفسد الى قوله
 ولندكر من ذلك ثلاث مسائل) قلت فيما قاله أحد بن حنبل رضي الله تعالى عنه في الوضوء بالماء
 المغصوب وما أشبهه من نسويته ينمو بين مسألة الربا نظر فان هذه الامور لم ينسلط النهى فيها
 على الماهية ولا على وصفها بل تسلط على الغصب من غير تعرض لكونه في وضوء أو غير وضوء
 بخلاف مسألة الربا فانه وان كان النهى في الآية ظاهره التسلط على الربا من غير تعرض لكونه
 في البيع أولا فان الحديث قد بين ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا

المسئلة

لتحديده الاداء وعلى تسليم اصطلاحه ولا مشاحفة في الاصطلاح وتصحيح تحديده الا ان دعواه

ان صاحب الشرع جعل نصف القامة وقتا لمن غلب على ظنه انه لا يعيش الى نصفها باطلة بلا شك وان كان ذهب الى ذلك طائفة فهو مذهب
 ذاهب ودهوي لاجحة عليها البتة فلا يصح التنظير به ضرورة ان تحديده وقت الاختيار بالقامة مثلا ثابت من الشرع متفق عليه
 وتحديد الوقت بالظن المذكور غير ثابت من الشرع ولا متفق عليه لا بدليل ظني ولا قطعي بوجه بل الحق ان من غلب على ظنه ذلك ان
 وقع الامر لملاحظته فاما ان يوقع الصلاة قبل موته فيكون قد وقع الواجب عليه وفاز بأجره واما ان لا يوقعها فلا يؤثر اخذ لانه مات في أثناء

الوقت فلا يعد مفرطاً بوجه وان لم يقع الامر كما ظنه فاما ان يقع الصلاة في بقية القامة فيكون قد فعل ما أمر به فلا يلحقه مؤاخفة ولا يعد مفرطاً واما ان لا يقعها الا بعد القامة فيكون مفرطاً تماماً وان من قال من الشافعية بالجمع بين الاداء والاثم في حق من ظن ما ذكر اذ اصى في النصف الاخير من القامة لا يلزمه ان يقول به في المختارين بالاولى الا اذا قال انه اداء وهو اتمام قال انه قضاء اه والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قيل به من وجوب الصوم على الحائض ﴾ وذلك هو الواجب الموسع لقضاء رمضان يجب موسعا من شوال الى آخر شعبان من السنة المستقبلية (٨٥) شرطه ان يمكن فعله في أول أزمته

التوسعة ولا يجب على الحائض الصوم الا بعد زوال العذر فقط بالاجماع فقد اتفق العلماء رضى الله عنهم على عدم صحة الصوم لو أوقفته زمن الحيض وعلى انها آثمه اذا قطعت فراد القاضى عبد الوهاب من المالكية وكل من قال أن الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه ويمنع من صحة الصلاة ووجوبها أن الحائض مكففة زمن الحيض بالتعويض من أيام الحيض التي هي من رمضان ولا يصح ان يقال ان تكليفها بذلك لم يقع في أيام الحيض بل في أيام التعويض اذ لا يلزم ان لا يكون زمن التكليف غير زمن ايقاع الفعل المكلف به والالزام ان لا يكون أحد مكلفا بجملة عبادة مترتبة الاجزاء بل بكل جزء في زمنه وذلك معلوم بالطلاق وقد مر في الفرق الحادى والاربعين ان زمن التكليف

﴿ المسئلة الاولى ﴾ الصلاة في الدار المغصوبة قلنا نحن والشافعية والحنفية بصحتها وقال الحنابلة ببطلانها فنحن نلاحظ ان متعلق الامر قد وجد فيها بكاله مع متعلق النهى فالصلاة من حيث هي صلاة حاصلة غير ان المصلى جنى على حق صاحب الدار فالنهي في المجاور والحنابلة مشوا على أصلهم في التسوية بين الاصل والوصف ﴿ المسئلة الثانية ﴾ غاصب الخف اذا مسح عليه عندنا صحت طهارته وصلاته وعند الحنابلة تبطل والمدرك عندنا انه محصل للطهارة بكهاها على الوجه المطلوب شرعا وانما هو جان على حق صاحب الخف كالصلاة في الدار المغصوبة وبهذه القاعدة يظهر الفرق بين هذا الفرع وبين المحرم اذا مسح على الخف ان المحرم مخاطب في طهارته بالغسل ولم يأت به فلم تحصل به حقيقة الأمور به بكاله بخلاف الغاصب حصل حقيقة الأمور به بكاله مع حقيقة النهى فكان النهى في المجاور وكثيرا ما يسأل عن الفرق بين هاتين المسألتين فيفرق بينهما بأمر وعبارات ليس فيها اشارة عن المقصود وسر الفرق ما ذكرته لك من وجود كمال حقيقة الأمر به في الغاصب وعدم وجودها في المحرم ففي صورة الغاصب نهى عن مجاور وفي صورة المحرم عدم الأمر به فبقيت الذمة مشغولة بالأمور فالبايان مختلفان من هذا الوجه وان اشتركا في ان كل واحد منهما عاص باللبس ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ الذى يصلى في ثوب مغصوب أو يتوضأ بماء مغصوب أو يحجج بمال حرام كل هذه المسائل عندنا سواء في الصحة خلافا لاجد والعله ما تقدم ان حقيقة الأمور به من الحجج والسترة وصورة التطهر قد وجدت من حيث المصلحة لامن حيث الاذن الشرعى واذا حصلت حقيقة الأمور به من حيث المصلحة كان النهى مجاورا وهى الجناية على الغير كما في الدار المغصوبة * فان قلت لان سلم وجود حقيقة الأمر به لان المعدوم شرعا فالمعدوم حسا فتكون السترة معدومة حسا مع العمد وذلك مبطل للصلاة وكذلك الوضوء بعين هذا التقرير ولا يمكن ان أقول ذلك في الحج فان النفقة لاتعلق لها بالحج لانها ليست ركننا ولا صرفت في ركن بل نفقة

يمثل فسلط النهى على البيع المشتمل على الزيادة ولم يأت عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تتوضأ بماء المغصوب فيبين الموضوعين فرق من هذا الوجه لاختفاء فيه والله أعلم قال (المسئلة الاولى الصلاة في الدار المغصوبة الى آخرها) قلت لم يزد على حكاية المذاهب ومستندها ولا كلام في ذلك قال (المسئلة الثانية غاصب الخف اذا مسح عليه صحت طهارته وصلاته عندنا وعند الحنابلة تبطل الى آخرها) قلت ما قاله في ذلك صحيح الى منتهى المسئلة

يكون غير زمن ايقاع الفعل المكلف به فظهر لزوم تقدم زمن التكليف على زمن ايقاع العبادات ذوات الاجزاء المترتبة ومنه يظهر صحة قول من يقول بترتب العبادات في الذم كالديون و بطلان قول من يقول بعدم ترتبها في الذم بخلاف الديون وأما قول الاحناف ومن قال بقولهم يجب عليها الصوم ووجوبه موسعا محتجين بثلاثة وجوه * أحدها قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهى شهدت الشهر فيلزمها الصوم لعدم النص * وثانيها انها تنوى رمضان ولو لا تقدم الوجوب لما كان لهذا الصوم بمرضان تعلق * وثالثها القضاء يقدر بقدر الاداء الفات فاشبه قيم المتلفات القائمة مقام الاعيان المنفقة فكذلك هذا القضاء يقوم مقام الواجب الذى فات فلزم يجب

شيء متقدم لم يكن شيء يقوم هذا القضاء مقامه فيتعين حيث سلم الاحناف منعها من الصوم في زمن الحيض ان يحمل على ان مرادهم ان التعويض من أيام رمضان موسع الوقت لان التوسعة في ايقاع الصوم في أيام الحيض أو غيرها لعدم صحة ذلك بوجه اذ كيف يصح قولهم بأنها مكافئة بايقاع الصوم في حال الحيض وهم يقولون بعدم صحته ان أوقعتمو بانها آتمة بذلك وهل يجامع الوجوب الأثم والواجب لا يتمتع اذ لم يعهد في الشريعة ان صاحب الشرع يعاتب المكلف اذا فصل أولم يفعل وذلك لانا وان جو زنا على الله تعالى ذلك من باب تكليف ما لا يطاق الا ان تقطع (٨٦) بان الشريعة لم ترد بهذا الجائز بل بالرجحة وترك المشاق والتيسير والاحسان ولذلك

قال عليه الصلاة والسلام بعث بالحنيفية السمحة رحينئذ فيرجع خلافهم في المسألة لفظيا بل لوجه لتصريحهم بالخلاف فيها واحتجاجهم لما قالوه بتلك الاوجه الثلاثة فلا داعي الى الاطالة بالجواب عن تلك الوجوه بتكافؤ الدعوى التي لاحجة عليها كقوله ابن النبطي فافهم والله أعلم الفرق التاسع والستون بين قاعدة الواجب الكلي وبين قاعدة الكلي الواجب فيه وبه وعليه وعنده ومنه وعنه ومثله واليه اعلم ان متعلق خطاب الشرع نوعان أحدهما جزئي معين كوجوب التوجه الى خصوص الكعبة الحرام والايمان بالنبي المعين والتصدق بالرسالة المخصوصة كالقرآن ونائبهما جزئي غير معين من الجزئيات الداخلة تحت المشترك الكلي فيتعلق حينئذ الخطاب بالكلي

الطريق لحفظ حياة المسافر بخلاف المحرم ههنا صرف فيما هو شرط فكان الشرط معدوما قلت منع ان الله تعالى أمر بالطهارة والسترة واشترط فيهما ان تكون الاداة مباحة بل حرم الغضب مطلقا وأوجب الطهارة مطلقا ولم يقيدوا احدا منهما بالبتة فكما يتحقق الغضب وان قارن مأمورا يتحقق المأمور وان قارن تحريما فأمر الله تعالى بالابالاة ولم يشترط فيها بقعة مباحة بل أوجب الصلاة مطلقا وحرم الغضب ولا يلزم من تحريم الشيء أن يكون عدمه شرطا كما انه لو سرق في صلاته لم تبطل صلته وكذلك لو عزم في صلته على قتل انسان لم تبطل صلته مع مقارنة المحرم فكذلك في هذه المواطن فان قلت لما الفرق بين هذه المسائل وبين مسائل الربا ولم وافقت الحنفية في تصحيح العقد فيها كما صحت العبادة مع ثبوت النهي في الوصف وفي الجميع النهي في الوصف دون الاصل والحنفية طردت أصلها وأنت لم تتردد أصلك وكذلك الشافعية قلت السر في ذلك ان تلك الحقائق متعلقات العقود والرضا لم يحصل الا بمقابلة الواحد بالاثنتين فلو صححنا العقد في البعض لنقلنا ملك البائع بغير رضاه ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه وهذا لم تطب نفسه الا بما تعلق العقد به فكان الدرهم الباقي بعد اسقاط الدرهم الزائد باقيا على ملك باذله لعدم تناول العقد مقابلته بمثله بل بمثليه وأما في هذه الصور حيث قلت بالصحة فالوجود كمال متعلق الامر فقلت بالصحة لكمال وجود المتعلق وهناك لم يوجد كمال المتعلق وهذا فرق جلي جليل فان قلت من رضى بأن يكون درهمان من عنده بازاء درهم فقد رضى بأن يكون درهم واحد من قبله بازاء درهم واحد بطريق الاولى فقوله لم يحصل الرضا ممنوع بل الرضا حاصل قلت الجواب عن هذا السؤال من وجهين الاول هب أن باذل الدرهمين راض فباذل الدرهم غير راض ببذله بازاء درهم واحد وانما رضى ببذله بازاء درهمين سلمنا حصول الرضا لكن الرضا لا يكتفي وحده في نقل الاملاك فانه لو رضى بنقل ملكه وهو ساكت من غير قول ولا فعل لم ينتقل ملكه فيما علمته اجاعا بل لا بد من عقد أو ما يقوم مقامه أما الرضا وحده فليس هو سببا شرعيا بل السبب الشرعي هو الدال على الرضا وهذا السبب له متعلق ولم يوجد فوجب أن لا يقضى باللزوم حينئذ فهذا هو سر الفرق بين الربويات والعبادات فتأمل ذلك فهو حسن

لكن لان حيث انه كلي ضرورة ان التكليف انما يتعلق بالوجود العيني والكلي لا يدخل في

الوجود العيني وانما يدخل في الوجود الذهني بل من حيث ان الفعل الموقوع من أفراد ذلك الكلي وهذا النوع هو المقصود في هذا الفرق وهو المنقسم الى عشرة أجناس متباينة الحقائق مختلفة المثل والاحكام يذ كر كل جنس منها قاعدة على حياها ليطهر الفرق بينها وبين غيرها (القاعدة الاولى) الواجب الكلي هو الواجب الخير في خصال الكفارة في اليمين المتعلقة بالكلي المشترك بينها من حيث صدقه بواحد منها غير معين الذي هو متعلق خمسة أحكام * الحكم الاول الوجوب فلا وجوب الا في ذلك الواحد المبهم منها ففهم أحدها

الفرق

متعين للفعل متختم الايقاع لا تخيير فيه وانما متعلق التخيير بالخصوصيات التي هي العتق والكسوة والاطعام فكل واحد منها بخصوصه لا يجب فيه نعم لما كان وجود متعلق الوجوب الذي هو الواحد المبهم لا يتحقق الا في معين كان تعلق التكليف به لكن على الابهام لاعلى التعيين الذي اقتضاه تحقق الوجوب فلم يكن التعيين الزائد الذي هو متعلق التخيير واجبا فافهم * الحكم الثاني ثواب الواجب فلا يتعلق بالفعل واحد منهم مما يدخل تحت المشترك الكلّي لكن لما كان لا يتحقق وجوده الا في المعين كان ثواب الواجب متعلقا بالفعل المعين على الابهام لاعلى تعيينه الذي اقتضاه تحقق الوجود لكونه زائدا (٨٧) على الابهام الذي هو متعلق الوجوب

الفرق الحادى والسبعون بين قاعدة حكاية الحال اذا تطرق اليها الاحتمال

سقط بها الاستدلال وبين قاعدة حكاية الحال اذا ترك فيها الاستفصال

تقوم مقام العموم في المقال ويحسن بها الاستدلال *

هذا موضع نقل عن الشافعي فيه هذان الامران على هذه الصورة واختلفت اجوبة الفضلاء في ذلك فمنهم من يقول هذا مشكل ومنهم من يقول هما قولان للشافعي والذي ظهر لي انهما ليستا قاعدة واحدة فيها قولان بل هما قاعدتان متباينتان ولم يختلف قول الشافعي ولا تناقض وتحرير الفرق بينهما يبنى على قواعد القاعدة الاولى ان الاحتمال المرجوح لا يقدر في دلالة اللفظ والا لسقطت دلالة العمومات كلها لتطرق احتمال التخصيص اليها بل تسقط دلالة جميع الادلة السمعية لتطرق احتمال المجاز والاشتراف الى جميع الالفاظ لكن ذلك باطل فتعين حينئذ ان الاحتمال الذي يوجب الاجمال انما هو الاحتمال المساوي أو المقارب أما المرجوح فلا * القاعدة الثانية ان كلام صاحب الشرع اذا كان محتملا لاحتالين على السواء صار محملا وليس حمله على أحدهما أولى من الآخر

قال (الفرق الحادى والسبعون بين قاعدة حكاية الحال اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال وبين قاعدة حكاية الحال اذا ترك فيها الاستفصال تقوم مقام للعموم في المقال ويحسن بها الاستدلال الى قوله وتحرير الفرق بينهما يبنى على قواعد) قلت قوله بل هما قاعدتان متساويتان ان أراد بذلك ان معناهما واحد فليس قوله بصحيح وان أراد بذلك انهما متساويتان في كون كل واحدة منها قاعدة مستقلة مساوية للآخرى في الاستقلال فقوله صحيح قال (القاعدة الاولى ان الاحتمال المرجوح لا يقدر في دلالة اللفظ والاستفصال دلالة العمومات كلها لتطرق احتمال التخصيص اليها) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (بل تسقط دلالة جميع الادلة السمعية لتطرق احتمال المجاز والاشتراف الى جميع الالفاظ) قلت ما قاله هناليس بصحيح فان من الالفاظ ما لا يلحقه ذلك وقد سبق له من هذا ان أسماء الاعداد لا يدخلها المجاز قال (لكن ذلك باطل فتعين حينئذ ان الاحتمال الذي يوجب الاجمال انما هو الاحتمال المساوي أو المقارب أما المرجوح فلا) قلت يجب الاحتمال المساوي الاجمال مسلم وأما يجب المقارب فلا فانه ان كان متحقق الترابه فهو متحقق عدم المساواة وان كان متحقق عدم المساواة فهو متحقق المرجوحية فلا اجمال قال (القاعدة الثانية ان كلام صاحب الشرع اذا كان محتملا لاحتالين على السواء صار محملا وليس حمله على أحدهما أولى من الآخر) قلت ما قاله في ذلك صحيح

(١) الذي في نسخ الاصل التي بايدنا متباينتان تأمل

وثوابه نعم لقائل ان يقول يثاب على التعيين الزائد ثواب الواجب من حيث انه انما يفعله استظهارا وتأكيدا البراءة ذمته من ذلك الواجب حتى انه اذا اختار أفضل الخصال أثيب ثواب واجب أفضل أو أدناها أثيب ثواب واجب أدون فان اتفق ان يفعله ان لا يثاب لانه ان لم يفعله لذلك لم يفعله لوجه مشروع فلا دليل على ثبوت الثواب عليه فافهم * الحكم الثالث العقاب على تقدير ترك ذلك الواجب الذي هو فصل واحد مبهم مما يدخل تحت المشترك الكلّي لا يتأتى الا بترك الجميع اذ يفعل للبعض يتحقق متعلق الوجوب وثوابه الذي هو الواحد المبهم في ضمن المعين فاذا ترك الجميع عوقب على ترك أدونها عقابا بخلاف ما اذا فعل الجميع فانه يثاب ثواب الواجب على أكثرها

ثوابا نظرا لقاعدة سعة باب الثواب بدليل تضعيف الحسنات وقاعدة ضيق باب العقاب بدليل عدم تضعيف السيئات فالثواب على الاكثر ثوابا والعقاب على الأدون عقابا هو المناسب لقاعدتهما المذكورتين فافهم * الحكم الرابع براءة الذمة من الواجب الذي متعلقه واحد مبهم مما يدخل تحت المشترك الكلّي فاما تحصل بما أوقعه مما فيه المشترك سواء كان الموقع جميع الخصال أو شيئا منها من حيث ان الواحد المبهم الذي هو متعلق الوجوب متحقق به لامن حيث تعيينه اذا مدخل للمعين في براءة الذمة من الواجب الامن حيث ان به تعيين وجود الواجب لامن حيث ان به تعيين الوجوب فافهم * الحكم الخامس النية فاما متعلق بما يختار ايقاعه من حيث ان به

يحصل مقتضى التكليف بالملوك الذي هو الواحد المبهم لأمن حيث خصوصه فإذا أعتق في الواجب المخبر لا ينوب براءة ذمته ولا فعل الواجب بالعتق من حيث هو عتق بل من حيث ان العتق أحد خصال كفارة اليمين فقط واذا جمع بين العتق والكسوة والطعام لا ينوب بالمجموع براءة الذمة ولا فعل الواجب الامن حيث ان في المجموع أحد الخصال لأمن حيث الخصوصيات وبالجملة فهذه الاحكام انما تتعلق بالمطلق الذي هو واحد مبهم من خصال كفارة اليمين لانفس المشترك الكلي كما قيل لكن لما كان الاطلاق عبارة عن الابهام والابهام لا يتأتى تحققه في الخارج ج بل انما (٨٨) يتأتى فيه عتق رقبة معينة أو اطعام طعام معين أو اعطاء كسوة معينة كان حصول

الواجب وللثواب عليه و براءة الذمة منه بذية فعل ذلك الخاص من حيث حصول مقتضى التكليف بالمطلقة به لأمن حيث تحقق الاطلاق الذي هو متعلق الاحكام المذكورة فيه كما قيل اذ كيف يجتمع الابهام والتعيين فيه وهما نقيضان وليست المطلقات هي الكليات حتى يقال ان المناطق قد نوعوا الكلي الى المنطقي وعتق وطبيعي وقالوا المنطقي هو مفهوم الكلي اعنى ما لا ينع نفس تصورهم من وقوع الشركة فيه والطبيعي هو معروضه كفهوم الانسان أى حيوان ناطق والعقلية عبارة عن المركب من هذين المفهومين واتفق المتقدمون والمتأخرون منهم على ان الماهية مع انصافها بالكلية واعتبار عروضها لا وجود لها في الخارج قال الشيخ ابن سينا اذ لا دليل على وجودها فيه بل بديهية العقل حاكمة

القاعدة الثالثة ان لفظ صاحب الشرع اذا كان ظاهرا أو نصا في جنس وذلك الجنس متردد بين أنواعه وأفراده لا يقدر ذلك في الدلالة كقوله تعالى فتحرر رقبة من قبل أن يماس اللفظ ظاهري اعتاق جنس الرقبة وهي مترددة بين الذكرو والانثى والطويلة والقصيرة وغير ذلك من الاوصاف ولم يقدر ذلك في دلالة اللفظ على ايجاب الرقبة وكذلك الامر بجميع المطلقات الكليات وقد تقدم انها عشرة ولم يظهر في شئ من مثلها قدح ولا اجل اذا تحررت هذه القواعد فنقول الاحتمالات تارة تكون في كلام صاحب الشرع على السواء فتقدح وتارة تكون في محل مدلول اللفظ فلا تقدر حيث قال الشافعي رضي الله عنه ان حكاية الحال اذا نظر في اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال مراده اذا استوت الاحتمالات في كلام صاحب الشرع ومراده ان حكاية الحال اذا ترك فيها الاستفصال قامت مقام العموم في المقال اذا كانت الاحتمالات في محل المدلول دون الدليل

قال (القاعدة الثالثة ان لفظ صاحب الشرع اذا كان ظاهرا أو نصا في جنس وذلك الجنس متردد بين أنواعه وأفراده لا يقدر ذلك في الدلالة كقوله تعالى فتحرر رقبة الى قوله ولم يظهر في شئ من مثلها قدح ولا اجمال) * قلت ليس ما مثل به الجنس بصحيح فانه ليس لفظ رقبة في هذا الموضوع جنسا ولكنه واحد غير معين من الجنس وكذلك قوله وكذلك الامر بجميع المطلقات الكليات فان المطلقات ليست الكليات وقد تقدم التنبيه على ذلك مرارا قال (اذا تحررت هذه القواعد فنقول الاحتمالات تارة تكون في كلام صاحب الشرع على السواء فتقدح وتارة تكون في محل مدلول اللفظ فلا تقدر) قلت ما قاله هنا صحيح قال (حيث قال الشافعي رضي الله تعالى عنه ان حكاية الاحوال اذا نظرت اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال مراده اذا استوت الاحتمالات في كلام صاحب الشرع) قلت الاظهر ان ذلك ليس مراده وان مراده ان قضايا الاعيان اذا نقلت اليها ونقل حكم الشارع فيها واحتمل عندنا وقوعها على أحد وجهين أو وجوه ولم ينقل اليها على أى الوجهين أو الوجوه وقع الامر فيها فان مثل هذا يثبت فيه الاجال ويسقط به الاستدلال ودليل ظهور ما قلته دون ما قاله ان ما قلته يطلق عليه حكاية حال حقيقة وما قاله يطلق عليه حكاية حال مجاز والله أعلم قال (ومراده ان حكاية الحال اذا ترك فيها الاستفصال قامت مقام العموم في المقال اذا كانت الاحتمالات في محل المدلول دون الدليل) قلت ان أراد بمحل المدلول ان قضايا الاعيان اذا عرضت على الشارع وهي محتملة الوقوع على أحد وجهين أو وجوه وترك الاستفصال فيها فتركه الاستفصال فيها دليل ان الحكم فيها متجدد في الوجهين أو الوجوه فقوله فيها صحيح وهو مراد الشافعي بلا شك والله أعلم

ولنوضح

اه واختلفوا هل يوجد الكلي الطبيعي خارجا بوجود

بأن الكلية تنافي الوجود الخارجى اه واختلفوا هل يوجد الكلي الطبيعي خارجا بوجود أشخاصه حيث كان من غير متمتع الوجود في الخارج كشرى الباري ومن غير المعدوم الممكن كالعنفاء أو هومن الامور الانزاعية وتحققه في الفرد بالذهن فقط والثاني للتأخرين والاول للتقدمين وهو الحق ضرورة ان حقيقة الانسان مثلا حال اقتران العوارض التي هي خارجة عنها موجودة في الخارج فتكون تلك الحقيقة من حيث هي هي وذاتياتها التي هي متحدة معها موجودة في الخارج وذلك ان الحقيقة لا بشرط شئ وليست معينة في حد ذاتها لان تعيينها ليس عينها ولا جزؤها بل يمكن ان نلاحظها بشرط لاشئ فتعرض

لها الكلية ويكون كيا طبيعياً ويمكن أن تلاحظها بشرط شيء فتعرض لها الجزئية ويكون فرداً وحصة فالماهية مع قطع النظر عن الاعراض المخصوصة موجودة وليست بمحسوسة انظر رسالتى السوانح الجازمة في التعاريف اللازمة على ان الاطلاق نظير الكلية في كون بديهية العقل حكمة بنفاتها لا وجودا خارجي فافهم ﴿ القاعدة الثانية ﴾ الواجب فيه هو الواجب الموسع كما يجب الله تعالى الظاهر من أول القامة الى آخرها وقد اختلف الفقهاء في القول به وبمجده وعلى الاول اذا قصد التأخير لوسط الوقت أو آخره فهل يجوز له ذلك بغير بدل هو العزم لعدم دليل عليه اذا الدليل انما هو على الصلاة فوجب (٨٩) نفيه أو لا بد من العزم على الفعل

في بقية الوقت لأن من أمره سيده فلم يفعل ولم يعزم على الفعل في مستقبل الزمان بعد معرضاً عن أمر سيده والاعراض عن الامحرام وما يندفع به الحرام واجب فالعزم واجب قولان ثالثها للغير الى وجوب العزم على من خطر بياله الفعل والترك لانه ان لم يعزم على الفعل عزم على الترك بالضرورة بخلاف

ولنوضح ذلك بذكر ثمان مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الوضوء بنبيد التمر قال تمر طيبة وماء طهور ليس في اللفظ الا ان التمرة طاهرة طيبة والماء طهور فيبقى اذا جمع بين التمرة والماء الطهور كيف يكون الحال هل يسلب الطهورية أم لا لم يتعرض لذلك فيحتمل أن يريد أن كل واحد منهما بقي على حاله لم يتغير عن وصفه فلذلك وصفهما بما كانا عليه قبل الاجماع ويحتمل أنهما تغيرا عن حالتهما الاولى فتفتت التمرة واحمر الماء وحلا ومع ذلك فالماء طهور على حاله وهو مراد الحنفية وليس في اللفظ اشعار بالتفتت ولا بعدمه فقوله عليه الصلاة والسلام تمر طيبة وماء طهور لم يتعرض في ذلك لما قبل التغيير ولا لما بعده فان قلت لو لم يتعرض لما بعد التغيير لم يكن الجواب حاصلًا فإنه عليه السلام انما سئل عنهما بعد اجتماعهما فقالت مسلم أنه سئل عنهما بعد اجتماعهما ولكنه لم يقل للسائل توضاً ولا اتوضاً بل اقتصر على ذكر وصفي المجتمعين ولم يتعرض للتغيير ولا لعدمه فلا جرم لما تسولت الاحتمالات في ذلك سقط الاستدلال بالحديث على الجواز بعد التغيير فان الدال

قال (ولنوضح ذلك بذكر ثمان مسائل المسألة الاولى قوله عليه السلام لما سئل عن الوضوء بنبيد التمر قال تمر طيبة وماء طهور ليس في اللفظ الا ان التمرة طاهرة طيبة والماء طهور فيبقى اذا جمع بين التمرة والماء الطهور كيف يكون الحال هل يسلب الطهورية أم لا لم يتعرض لذلك فيحتمل أن يريد أن كل واحد منهما بقي على حاله لم يتغير عن وصفه فلذلك وصفهما بما كانا عليه قبل الاجماع ويحتمل أنهما تغيرا عن حالتهما الاولى فتفتت التمرة واحمر الماء وحلا ومع ذلك فالماء طهور على حاله وهو مراد الحنفية وليس في اللفظ اشعار بالتفتت ولا بعدمه فقوله عليه السلام تمر طيبة وماء طهور لم يتعرض في ذلك لما قبل التغيير ولا لما بعده) قلت لا يجوز على الشارع صلوات الله وسلامه عليه ان يسأل عن شيء ثم لا يجيب عنه ولا يجوز عليه ان يجبر بما لا فائدة فيه وهو صلى الله عليه وسلم انما سئل عن الوضوء بالنبيد والنبيد اسم الماء المستنقع فيه التمر حتى يتغير حقيقة أما قبل التغيير فلا يسمى بنبيد الاجاز بمعنى أنه يؤل الى ذلك فلا شك أن ظاهر الحديث أنه أراد صلى الله عليه وسلم ان أصل النبذ تمر طيبة وماء طهور وأنه باق على حكم الاصل من الطيب والطهورية قال (فان قلت لو لم يتعرض لما قبل التغيير لم يكن الجواب حاصلًا فإنه عليه الصلاة والسلام انما سئل عنهما بعد اجتماعهما قلت مسلم أنه سئل عنهما بعد اجتماعهما ولكنه لم يقل للسائل توضاً ولا اتوضاً بل اقتصر على ذكر وصفي المجتمعين ولم يتعرض للتغيير ولا لعدمه فلا جرم لما تسولت الاحتمالات في ذلك سقط الاستدلال بالحديث على الجواز بعد التغيير فان الدال

الغافل عن الفعل والترك قال ابن الشاطب والصحيح ان لا حاجة الى بدل أصلاً وعلى الثاني ففي متعلق الوجوب خمسة مذاهب (المذهب الاول) لبعض الشافعية ان متعلقه أول الوقت مستقندا الى انه الوجوب ينافي جواز التأخير وان الزوال سبب الوجوب والاصل ترتب المسبب على سببه فيكون الوجوب أول الوقت وما يقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الاداء ويرد عليه ان

(١٢ - الفروق - ثانی) الاذن في تقويت الاداء لفعل القضاء من غير ضرورة خلاف قواعد الشرع وانما المعبود في قواعد الشريعة ان الاذن في ذلك انما يكون لأجل العذر كضرورة السفر أو المرض في رمضان أو غيره من العبادات (المذهب الثاني) لبعض الحنفية ان متعلقه آخر الوقت مستند الى أن ثبوت خصيصة الشيء يستدل به على عدم ثبوته وعدم خصيسته يستدل به على عدمه والعقاب على تقدير الترك من خصائص الوجوب وهو منتف في غير آخر الوقت وثابت في آخره فيستدل بثبوته آخر الوقت على ثبوت الوجوب آخر الوقت ونفيه في غير آخر الوقت على نفي الوجوب في غير آخر الوقت فاذا وقع الفعل قبل آخر الوقت

كان فلا يسد مسد الفرض ويرد عليه ان اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب خلاف القواعد (المذهب الثالث) للكفرخى أن متعلقه آخر الوقت أيضا الا انه بطر بقة أخرى وهي ان المكلف اذا عجل الفعل فان جاء آخر الوقت وهو موصوف بصفات المكافين كان فعله واجبا فاجزا عن الواجب الا واجب وان جاء آخر الوقت وهو غير موصوف بها كان نقلا لانه وقع قبل وقت الوجوب وسبب اختياره هذه الطر بقة الخروج من عهدة ما أورد على من قال من الحنفية بتعلق الوجوب بآخر الوقت من اجزاء النقل عن الفرض كما علمت مع انه يرد عليه ان كون الفعل حالة (٩٠) الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نقلا ولا تتعين فيه نية لاحد هما خلاف المعهود في

القواعد (المذهب الرابع) لبعض الحنفية أيضا ان متعلقه آخر الوقت حيث لم يعجل المكلف الفعل بعد فعله آخر الوقت فصار آخر الوقت موصوفا بالوجوب فان عجل المكلف الفعل لم يكن آخر الوقت موصوفا بصفة الوجوب فالتعجيل مانع من تعليق الوجوب بآخر الوقت فلم يجز نقل عن فرض ولم يمكن الفعل المعجل موقوفا بل ينوي به النقل نعم يرد عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوا الله عنهم لم يطيعوا الله تعالى بصلاة واجبة ولا أتىبوا ثواب الواجب على شيء منها وذلك حظ عظيم يفوت عليهم لاسيما وقد قال عليه الصلاة والسلام عن ربه عز وجل ما تقرب الى عبد أو أحد بمثل أداء ما افترضته عليه ولا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه الحديث

على الاعم غير دال على الاخص وحالة التغير أخص مما فهم من اللفظ من وصفي المجتمعين (المسألة الثانية) استدلت المعتزلة على ان الشر من العبد لا من الله بقوله عليه السلام في الحج الخبير كله بيدك والشر ليس اليك وهذا سلب عام تقوم به الحججة على الاشعية فجوابه ان قوله عليه السلام ليس اليك هذا الجار والمجرور لا بدله من عامل يتعلق به فالمعتزلة بقدرونه والشر ليس منسوب اليك حتى يكون من العبد على زعمهم ونحن نقدره والشر ليس قر به اليك لان الملوكة كلهم يتقرب اليهم بالشر الا الله تعالى لا يتقرب اليه الا بالخير وهذا معنى حسن جليل يحمل اللفظ عليه وعليه هذا يكون لفظ صاحب الشرع محتملا لما قلناه ولما قالوه وليس اللفظ ظاهرا في احد همامن حيث الوضع بل الاحتمالان مستويان فيسقط استدلال المعتزلة به لحصول الاجمال فيه (المسألة الثالثة) قوله عليه السلام في الحرم الذي وقفت به ناقته لا تمسوه بطيب فانه يعث يوم القيامة مليبا هذه واقعة عين في هذا الحرم وليس في اللفظ ما يقتضى ان هذا الحكم ثابت لكل محرم أو ليس بثابت واذا تساوت الاحتمالات بالنسبة الى بقية المحرمين سقط استدلال الشافعية به على ان المحرم اذا مات لا يغسل ولم يقل عليه

على الاعم غير دال على الاخص وحالة التغير أخص مما فهم من اللفظ من وصفي المجتمعين) قلت السؤال وارد لازم وماقاله من أنه صلى الله عليه وسلم لم يقل للسائل توضحا ولا لا توضحا ليس بصحيح بل قال توضحا لكن لا باللفظ ولكن باقتضاء المساق وضرورة حمل كلامه صلى الله عليه وسلم على الفائدة وعلى الجواب وماقاله من أنه صلى الله عليه وسلم اقتصر على ذكر وصفي المجتمعين ليس كذلك بل لم يقتصر لضرورة المساق وحمل كلامه صلى الله عليه وسلم على الجواب وعلى الفائدة وما قاله من أنه صلى الله عليه وسلم لم يتعرض للتغير ولا لعدمه ليس كما قال بل تعرض لذلك لانه عن النبي سئل وهو التغير على ما سبق بيانه وماقاله من أنه تساوت الاحتمالات سقط الاستدلال على الجواز بعد التغير ليس كما قال بل لم تساوا الاحتمالات ولا سقط الاستدلال وماقاله من أن الدال على الاعم غير دال على الاخص الى آخر كلامه صحيح لكن ليس الامر في المسألة من ذلك بل من الدال على الاخص بل من جهة انه إنما سئل عن النبي وليس النبي الدال على التغير قال (المسألة الثانية) استدلت المعتزلة على ان الشر من العبد لا من الله تعالى بقوله عليه السلام في الحج الخبير كله بيدك والشر ليس اليك الى آخر ماقاله في المسألة) قلت الاظهر ان ما قدرته المعتزلة أظهر ولكن المسألة قطعية لا يكتفى فيها بالظواهر مع ان الدليل العقلي القطعي قد ثبت ان الشر بقدرته كما ان الخير كذلك فبطل مقتضى ذلك الظاهر وتعين التأويل وما ذكره في المسألة الثالثة والرابعة والخامسة صحيح ظاهر والله أعلم

السلام

المشهور وبالجملة فتواب الواجبات هو أفضل المثوبات والقول بفواته عليهم محذور كبير

(المذهب الخامس) حكاه سيف الدين في الاحكام ان متعلقه وقت الايقاع أى وقت كان أوله أو وسطه أو آخره فلا يلزم شيء من الاشكالات المتقدمة لكن يرد عليه ان القواعد تقتضى ان يكون الوجوب متقدما على الفعل والفعل متأخرا عنه وتابعه وهذا المذهب جعل نعم الايقاع في الوقت تابعا للفعل على خلاف القواعد فظهر ان في كل من الاقوال الخمسة المبنية على جحد التوسعة مخالقات للقواعد ولم يبق غير مخالف لقاعدة ما بل نجتمع أسباب القواعد كلها فيه الا الاقوال الثلاثة المبنية على التوسعة وان الوجوب متعلق بالمطلق

أعني جزأيهما من الاجزاء الكائنة بين طرفي القائمة كلواجب الخير ومعنى ذلك ان صاحب الشرع قال صل امامي اول الوقت وفي وسطه
 أو في آخره فالواجب الصلاة في أحدهما الازمنة غير معين كما ان الواجب الخير في كفارة اليمين هو أحد الحاصلين غير معين فيكون
 الوجوب مرتباً على الزوال في جزء مبهم مما بين طرفي القائمة فأى جزء صلى فيه صادف المطلق الذي تعلق به الوجوب ولم يلزم تأخير
 المسبب عن سببه ولا ان الفعل بعد أول الوقت قضاء ولأنه في أوله نقل نيوب مناب الفرض حتى يكون مخالفاً لقاعدة من تلك القواعد التي
 لزمت مخالفتها للاقوال الخمسة المارة فالقول بالتوسعة هو الحق وقد مر عن (٩١) ابن الشاط ان الصحيح من الاقوال

الثلاثة فيما اذا قصد المكلف
 التأخير لوسط الوقت أو
 آخره القول بأنه لا حاجة
 الى بدل أصلاً بقي أنه على
 القول بالتوسعة هل يشترط
 سلامة العاقبة فان مات قبل
 الفعل وقد أخرج مختاراً بأن
 أو لا يشترط سلامة العاقبة
 فلا يأنم اذا مات قبل الفعل
 وقد أخرج مختاراً قولان
 الاول للشافعية والثاني
 للكبكية وهو الصحيح
 من جهة النظر لان صاحب
 الشرع أذن له في التأخير
 وقد فعل ما أذن له فيه وفعل
 المأذون فيه لا أنم فيه والاصل
 عدم اشتراط سلامة العاقبة
 ﴿ القاعدة الثالثة ﴾
 الواجب به أي بسببه كطلاق
 زوال الشمس جعله الله
 تعالى سبب وجوب الظهر
 متى وجد في أي يوم كان
 وكذلك بقية أوقات
 الصلوات وكطلاق الانلاف
 جعل سبباً وجوب الضمان
 وكطلاق ملك النصاب جعل
 سبباً لوجوب الزكاة ولا

السلام والمحرم يبعث يوم القيامة مليباً حتى يكون فيه عموم ولا رتب الحكم على وصف يقتضي أنه علة له
 فيعم جميع الصور والعموم علة بل على حكم الشخص المعين فقط فكان اللفظ مجملاً بالنسبة الى غيره ولو
 أراد عليه السلام الترتيب على الوصف لقال فان المحرم يبعث يوم القيامة مليباً ولم يقل فإنه و لقال لا تقر بوا
 المحرم ولم يقل لا تقر بوه فلما عدل عن هذين المقامين الى الضمائر الجمدة دل ذلك ظاهر اعلى عدم ارادته
 لترتيب الحكم على الوصف فبقيت الاحتمالات مستوية وهو المطلوب ﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال
 الحنفية لا يجوز ان يوتر بركعة واحدة بل بثلاث بتسليمية واحدة لتهيئه عليه السلام عن البراء وهي
 الركعة المنفردة قلنا ليس في لفظ البراء ما يقتضي ذلك بل الا ترى في اللغة هو الذي لا ذنب له ولا عقب
 له ومنه قوله تعالى لنبئ عليه الصلاة السلام ان شانك هو الا برأى لا عقب له فالبراء يحتمل أن
 يريد بها ركعة ليس قبلها شيء او يحتمل أن يريد بها ركعة منفردة والاحتمالان متقاربان فلا يحصل
 الاستدلال به على ان الركعة المنفردة لا تجزى نعم لو كان الا برأى في اللغة هو المنفرد وحده صح ذلك
 بل هو الذي لا يتبعه غيره ويضاف اليه من ذنب وأعقب ونحن نقول الركعتان متقدمتان تابعتان
 للوتر وتوطئته فلاحجة فيه فهذه المسائل كلها الاحتمالات فيهما نفس الدليل وقد تقاربت فيسقط
 الاستدلال بها فتمت واقعة عين ووقع فيها مثل هذا سقط بها الاستدلال وهي التي أفتى فيها
 الشافعي بالاجمال وعدم الدلالة وأشرع الآن في المسائل التي تجرى مجرى العموم بسبب عدم الاستفصال
 ﴿ المسألة الخامسة ﴾ قوله عليه السلام لغيلان لما أسلم على عشرين سنة امسك أربعا و فارق سائرهن قال
 أبو حنيفة ان عقد عليهن عقود امرت به عقداً بعد عقداً لم يجز له ان يختار من المؤخرات لفساد عقودهن
 بعد أربع عقود فان الخامسة وما فوقها باطل والخيار في الباطل لا يجوز وان كان عقد عليهن عقداً واحداً
 جاز ان يختار لعدم التفاوت بينهما وقال الشافعي ومالك رضي الله عنهما الحكم في ذلك سواء وله الخيار
 في الحالين لانه عليه السلام أطلق القول في هذه القضية ولم يستفصل فكان ذلك كالتمسك بالعموم في جميع
 هذه الاحوال فيجوز التأخير مطاقاً ولو أراد عليه السلام أحد القسمين دون الآخر لاستفصل غيلان عن
 ذلك وحيث لم يستفصل دل ذلك على التسوية في الحكم فان قيل لعله علم أن الواقع اتحاد العقد
 فلذلك أطلق القول قلت الجواب عن هذا من وجهين الاول ان الاصل عدم العلم بحالة غيلان
 الثاني ان هذه القضية من رسول الله صلى الله عليه وسلم في تقرير قاعدة كلية لجميع الخلق ومثل هذا
 شأنه البيان والايضاح فلو كان في نفسه عليه السلام علم بنبي عليه الحكم لبينه للناس وحيث لم يبينه
 وأطلق القول دل ذلك على أن الحالين سواء فهذا الحديث ليس في لفظه اجمال والاحتمالات
 مستوية بل اللفظ ظاهر ظهوراً قويا في الاذن والتخير وانما الاحتمالات المستوية في محل الحكم

مدخل لخصوص كونها هذه الدنانير أو تلك الدنانير في وجوب الزكاة فالوقدر نصاب مكان نصاب في ملك المترك لم يختلف الحكم اذا المنصب
 سبباً عما هو المطلق الذي هو واحد مبهم من أفراد النصب وكذلك كل سبب وجوب يقتضي بقبونه الثبوت انما هو المطلق أي فرد مبهم
 من أفراد وخصوصاً أفراد ساقطة عن الاعتبار في ذلك الوجوب فالوقدر انلاف بدل انلاف لم يختلف الحكم بوجوب الضمان
 ﴿ القاعدة الرابعة ﴾ الواجب الذي هو أداة يفعل بها الواجب لاسبب للوجوب فان الباء كما تكون سببية كذلك تكون للاستعانة
 ككتبت بالقلم ونجرت بالقدم وهذا الواجب مثل * أحدهما مطلق الماء الطهور في الطهارة وضواً كانت أو غسلاً أداة يعمل بها الطهارة

لا سبب للطهارة لان سببها انما هو الحدث وكذلك التراب في التيمم اداة وليس سببا ولا مدخل لعين الماس في وجوب الطهارة ولا لتعيين التراب في وجوب التيمم اذ لم يوجب الله تعالى الطهارة بما معين بل بفرد مبهم من أفراد التيمم بتراب معين بل بفرد مبهم من أفراد التراب * وثانيها مطلق الثوب الذي هو فرد مبهم من أفراد الثياب اداة للستره الواجبة في الصلاة ولا مدخل للثوب المعين في وجوب السترة اذ لم يوجب الله تعالى السترة بثوب معين بل بمطلق الثوب الذي هو فرد مبهم من أفراد الثياب ومن هنا يظهر لك جواب المغالطة التي تلي عادة على الطلبة فيقال السترة (٩٢) واجبة بهذا الثوب المعين لان السترة واجبة بالاجماع وهي لا تجب بغير هذا الثوب

وهذه النسوة وعقودهن بحتمل أن يكون عقدا واحدا أو عقودا والاحتمالات في محل الحكم لا تقدرح وانما يقدرح في الدلالة الاستواء في الاحتمالات في الدليل الدال على الحكم أما اذا كان الدليل ظاهرا ومحل الحكم فيه احتمالات لا يقدرح ذلك * المسألة السادسة * قوله عليه السلام للفطر في رمضان أعتق رقبة ظاهر في وجوب الاعتاق لاجمال فيه مع احتمال أن تكون الرقبة المأمور بها سوداء أو بيضاء أو ذكر أو أنثى أو طويلة أو قصيرة ومن هذا التنوع كثير في الرقبة ولا تقدرح هذه الاحتمالات وان استوت في دلالة الدليل على وجوب اعتاق رقبة لان الاحتمالات في محل الحكم لا في دليله * المسألة السابعة * قوله عليه السلام اذا شهد عدلان فصوموا وافطروا وانسكوا لفظ ظاهر في ربط هذه الاحكام بشهادة العدلين مع احتمال أن يكون العدلان عربيين أو عجميين شيخين أو كهلين أو بيضين أو أسودين ونحو ذلك فيعم الحكم الجميع لان الاحتمالات في محل الحكم لا في دليله وتقول جميع هذه الاحتمالات تندرج في محل الحكم وهو معنى قول الشافعي انه يقوم مقام العموم في المقال * المسألة الثامنة * قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم اللفظ نص قطعي في السبعة والثلاثة لاحتمال في الدليل من هذا الوجه أصلا والاحتمالات في الموضوع الذي يرجع اليه فيحتمل أن يكون غربا أو شرقا أو شمالا أو جنوبا أو مدينة أو قرية أو قرية وجميع هذه الاحتمالات في محل الحكم فلا جرم أن يعم الحكم جميعها ويستوى فيما حكم به صاحب الشرع فهذا مثال الدليل يكون نصاب الاحتمالات مستوية في محل الحكم فلو كانت هذه الاحتمالات المستوية في الدليل سقط به الاستدلال وصار مجملا كما قاله الشافعي رضي الله عنه فقد ظهر بهذه القواعد وهذه المسائل الفرق بين حكاية الحال اذا تطرق اليها الاحتمال كسأها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وبين قاعدة ان ترك الاستفصال في حكاية الحال تقوم مقام العموم في المقال ولم يفتا قض قول الشافعي رضي الله عنه ولا اختلاف بل كل قول له موضع يخصه

قال * المسألة السادسة * قوله عليه الصلاة والسلام للفطر في رمضان أعتق رقبة الى آخر ما قاله في هذا الفرق فأت هذه المسألة والمسألان بعدها ليست من مسائل ما يجري مجرى العموم لترك الاستفصال بل هي مسائل الاطلاق المقضي تخيير المكاتب في مختلفات الاشخاص والصفات والاحوال فليس ما أورده من هذه المسائل الثلاث لما وقع تصديق الكلام به بمثال والحمد لله الكبير المتعال وما قاله في الفرق الثاني والسبعين أكثره نقل لا كلام فيه

بالاجماع فتعين هو والا لبطل الوجوب أو يقال الوضوء واجب من هذه الفسقية المعينة لان الوضوء واجب بالاجماع وهو لا يجب من غيرها بالاجماع فتعين هي واللبطل الوجوب وهكذا اذا أوردت هذه التبيهات على هذا المتوال كان الجواب عنها واحدا وهو ان الوجوب لكل من الوضوء والسترة انما يتعلق بفرد مبهم داخل تحت القدر المشترك بين هذه الفسقية وغيرها بين هذا الثوب المعين وغيره فاذا لم يكن غيرها ولا غيره واجبا بالاجماع لا تعين هي ولا هو فالخصوصات كلها ساقطة عن الاعتبار * وثالثها مطلق الجمار في النسك اداة يعمل بها الواجب لاسبب الوجوب بل سبب الوجوب اما تعظيم البيت لقوله تعالى والله على الناس حج البيت وأما تذكرة قصة ابراهيم

عليه السلام في ذبح ابنه وفدائه بالكبش قيل لان منها انه هرب منه فليحقه ورماه بالحجارة هناك قلت ولا يخفى ما فيه من مخالفة لقوله تعالى قال يا ابت افعلى ما تؤمر مستجدي ان شاء الله من الصابرين فالصواب ما في حاشية شيخنا على توضيح المناسك ان في القصة هو ان الشيطان تعرض للذبح عليه السلام للذهاب مع ابيه للذبح وقل له ان أباك يريد ان يذبحك فأمره ابراهيم عليه السلام ان يرحه بسبع حصيات اه فشرع رمى الجارلند كذلك الاحوال السنية والطواعية التامة والابانة الجميلة ليقتردي بهما في ذلك ولا مدخل لتعين الجمار في وجوب الرمي بل أي حصة أخذها أجزاء وسدت المسد وخصوص كل واحدة منها ساقط عن

الفرق

الاعتبار * ورابعها مطلق الضحايا والهدايا أدوات يفعل بها الواجب لاسبب اللوجوب بل سببه في الضحايا أيام النحر وفي الهدايا بالتمتع ونحوه من أسباب الهدى ولا مدخل للبدنة المعينة في اللوجوب اذ لم يوجب الله تعالى خصوص بدنة دون أخرى بل المطلوب فرد منهم من أفراد القدر المشترك بين هذه البدنة المعينة وغيرها من البدن فأيهما فعل سد المسد ولا يفوت بقوات الخصوص مقصد شرعى مع الاستواء في الصفات كما تقدم في الثوب والماء حرفا بحرف * وخامسها مطلق الرقاب في العتق أدوات يفعل بها الواجب لأسباب اللوجوب بل السبب الظهار أو اليمين أو فساد صوم رمضان عمدا أو القتل ولا مدخل لتعين الرقبة (٩٣) في اللوجوب اذ لم يوجب الله تعالى

﴿ الفرق الثاني والسبعون بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الايمان وبين قاعدة الاستثناء من النفي ايس باثبات في الايمان ﴾

اعلم أن مذهب مالك رحمه الله ان الاستثناء من النفي اثبات في غير الايمان هذه قاعدته في الاقارير وقاعدته في الايمان أن الاستثناء من النفي ليس باثبات وعند الشافعي في ذلك قولان فهم من طرد أن الجميع اثبات في الايمان وغيرها ومنهم من وافقنا ويظهر ذلك بذكر ثلاث مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ اذا حلف لا يلبس ثوبا الا كتنا في هذا اليوم وقعد عريانا فالكتمان قد استثنى من النفي السابق فيكون اثباتا فيكون كلامه جملتين جملة سلبية وجملة ثبوتية بعد الاستثناء وقبله وقد دخل القسم عليهما فيحتمل اذا قعد عريانا تحتمل في الجملة الثبوتية ويكون قد حلف أن لا يلبس غير الكتان ويلبس الكتان ومالبس الكتان فيحتمل هذا هو مقتضى قاعدة اللغة من جهة أن الاستثناء من النفي اثبات والشافعية مشوا على ذلك على أحد القولين فحتموه ووافقونا في القول الآخر فلم يحتموه لنا وجوه الاول أن الاستعمل للخارج وتستعمل صفة ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا معناه لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدنا ولو أراد الاستثناء به نصب فقال الا الله لانه استثناء من موجب وهي في العرف قد جعلوها في الايمان بمعنى غير فلا يفهم من قول القائل والله لا لبست ثوبا الا الكتان انه حلف على لبس الكتان بل يفهم لا لبست ثوبا غير الكتان وان غير الكتان هو المحلوف عليه اما الكتان فلا يفهم أهل العرف ذلك فيه واذا كان الكتان غير محلوف عليه لم يحتمل اذا قعد عريانا الثاني سلمنا ان أهل العرف لم ينقلوها بمعنى غير وسوى ولكن القسم يحتاج في جوابه الى جملة واحدة وقد أجمعنا على أن جوابه حصل بقوله لا لبست ثوبا وانه لو سكت هنالك كان كلاما عرييا والاصل عدم تعلقه بالجملة الثانية التي بعد الا واذا لم يتعلق بها القسم كان لبس الكتان غير محلوف عليه فلا يحتمل اذا جلس عريانا وهو المطلوب الثالث سلمنا انه تناول الجملتين لكن الاستثناء في هذه الصور عندنا من اثبات فيكون نفي بيان أن معنى الكلام أن جميع الثياب محلوف عليها الا الكتان فكانه قال احلف على عدم لبس كل ثوب الا الكتان فلا أحاف عليه لان استثناءه من الحلف الذي هو ثبوتى واذا كان الكتان غير مقسم عليه لا يحتمل بتركه وهو المطلوب فهذه الوجوه هي الفروق بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الايمان وبين قاعدة الاستثناء في الايمان ﴿ المسألة الثانية ﴾ حكى صاحب القيس أبو بكر بن العربي انه جلس رجلان ببيت المقدس يلعبان بالشرط فتحارضا في الكلام خلف أحدهما لالعب مع صاحبه غير هذا الدست فجاء رجل ونفض الرقعة وخطمها ووجهل ترتيبها كيف كان وامتنع

خصوص رقبة دون أخرى مع الاستواء في الصفات بل فرد منهم من أفراد القدر المشترك بين هذه الرقبة المعينة وغيرها فأى رقبة عتقها سدت المسد كما علمت * القاعدة الخامسة الواجب عليه هو المكلف في فرض الكفاية فان مقتضى الخطاب فيه التعلق بطائفة غير معينة أى بمطلق طائفة صالحة لا يقع ذلك على الوجه الشرعى فأى طائفة من الطوائف الصالحة لا يقع ذلك على وجه الشرعى الداخلة تحت القدر المشترك بينها وبين غيرها هي المكلفة والمكلف يجب عليه لابه ولا فيه فاذا فعلت سدت المسد كالثوب في السترة والماء في الطهارة وسقط بفعلها الطلب عن بقية الطوائف لتحقق الفعل المشترك بينها واذا ترك الجميع أمموا لتعطيل المشترك بينها عن الفعل واذا لم يوجد احد الامن يقوم

بذلك الواجب تعين الفعل عليه عين الانحصار المشترك فيه كآخر الوقت في الصلاة وتعد غير الثوب الموجود في السترة حرفا بحرف * القاعدة السادسة الواجب عنده امثلة في الشريعة أحدها الشرط كدوران مطلق الحول تجب عنده الزكاة بسببها الذي هو ملك النصاب فأثر السبب انما يظهر عند دوران مطلق الحول الموجب لحصول التمكّن من التنمية في النصاب فمطلق الحول هو الواجب عنده لانه المحصل لمقصود الشرع ولا مدخل لخصوص الحول المعين في حصول مقصود الشرع كما ان مطلق نصاب داخل تحت القدر المشترك بين النصب هو الواجب لخصوص النصاب المعين * وثانيها عدم المانع كعدم مطلق الدين في الزكاة وعدم مطلق الحيض في الصلاة فتجب

الزكاة عند عدم مطلق الدين بسببها الذي هو ملك النصاب والصلاة عند عدم مطلق الحيض بسببها التي هو زوال الشمس مثلا ولم يعتبر صاحب الشرع في الوجوب عنده عدم خصوص دين دون دين ولا عدم خصوص حيض دون حيض * وثالثها عدم مطلق الماء الطهور يجب التيمم عنده لانه لأن سبب الوجوب للصلاة أوقاتها وأسباب الطهارات الاحداث فالحدث اقتضى احدي الطهارتين على الترتيب فان عدمت طهارة الماء تعينت طهارة التراب فعدم مطلق الماء الطهور الكافي للطهارة هو الواجب عنده التيمم لعدم خصوص ماء لان صاحب الشرع لم يلاحظ عدم

(٩٤)

ماء معين * ورابعها عدم مطلق الطعام المباح يجب على المكاف عنده كل الميتة

اذا خاف الهلاك ولا يجب

ليه ذلك به بل يخوف

الهلاك لوجوب احياء

النفس بدليل ولا تلقوا

بأيديكم الى التهلكة فاحياء

النفس اقتضى أحد الغذاءين

اما المباح واما الميتة على

الترتيب فاذا تعذر المباح

تعينت الميتة كاقضاء

الحدث احدي الطهارتين

بلا فرق ولم يلاحظ صاحب

الشرع عدم طعام مباح

بعينه بل مطلق الطعام المباح

الذي يصلح لاقامة البيئته

* وخامسها عدم الحصلة

الاولى من الحصول المرتبة

في نحو كفارة الظهار كعدم

مطلق الرقبة الصالحة لبراءة

الذمة من كفارة الظهار

يجب عنده الصيام لانه لان

سبب الوجوب الظهار لان

الظهار اقتضى أحد الحصول

على الترتيب فاذا تعذرت

الاولى تعينت الثانية نظير

سرو لم يلاحظ صاحب الشرع

عدم رقبة معينة القاعدة

لسابعة الواجب منه له أمثلة

تكميل ذلك الدست فسأل الفقهاء عن تخنيثه بذلك فاختلّفوا في تخنيثه على قولين قال ثم اجتمعت بشيخنا أبي الوليد الطرطوشي فاخبرته بالمسألة فاختر عدم الحنث * المسألة الثالثة * لو قال والله لا عطينك في كل يوم درهما من دينك الا في يوم الجمعة فاعطاه يوم الجمعة مع سائر الايام فان الخلاف المتقدم يجري فيه وان كان استثناء من اثبات لان الابعثى سوى في الايمان عند أهل العرف ولا يفهمون من قول القائل انه منعه نفسه من الاعطاء في يوم الجمعة بل استثناء توسعة وأن المقصود انه لو أعطى فيه لم يضر وانما المقصود من العيمين أنه لا يخل بالاعطاء في غير يوم الجمعة فغير يوم الجمعة هو المقصود بالعيمين لا يوم الجمعة فتأمل ذلك

* الفرق الثالث والسبعون بين قاعدة المفرد المعرف بالالف واللام يفيد العموم

في غير الطلاق نحو أحل الله البيع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق

و بين قاعدة المعرف بالالف واللام في الطلاق لا يفيد العموم *

فلو قال الطلاق يلزمني لم يلزمه مع عدم النية الاطلاق واحدة ومقتضى اللغة أن يلزمه الثلاث لان قاعدة المعرف بلام التعريف انه عام في جميع أفراد الجنس الذي دخل عليه وقد دخل على مفهوم الطلاق فيعم افراده الى غير النهاية ومقتضى ذلك ان يلزمه من الطلاق عدد غير متناه الا ان المحل لا يقبل الا ثلاثا فيقتصر عليها كما لو قال أنت طالق مائة فانه يلزمه الثلاث فقط لعدم قبول المحل الزيادة على ذلك لكن الفقهاء اليوم على خلافه ولا يلزمون به الا واحدة بسبب ان لام التعريف قد تستعمل لاستغراق الجنس نحو أحل الله البيع وللمهود من الجنس نحو قوله تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فقصى فرعون الرسول فهذه اللام للمهود التي تقدم ذكره ولحقيقة الجنس كقول السيد لعبد اذهب الى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم يريد اثبات هاتين الحقيقتين

قال (الفرق الثالث والسبعون بين قاعدة المفرد المعرف بالالف واللام يفيد العموم في غير الطلاق نحو أحل الله البيع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق و بين قاعدة المعرف بالالف واللام في الطلاق لا يفيد العموم فلو قال الطلاق يلزمني لم يلزمه مع عدم النية الاطلاق واحدة ومقتضى اللغة أن يلزمه الثلاث الى قوله فهذه اللام للمهود الذي تقدم ذكره) * قلت ما قاله صحيح الا في قوله وأحل الله البيع ولا تقتلوا النفس أنه لا للجنس فانه ان كان يعنى الحقيقة فذلك صحيح وان كان يعنى أنه للاستغراق فلا قال (ولحقيقة الجنس كقول السيد لعبد اذهب الى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم يريد اثبات هاتين الحقيقتين

ولا

الشرعية * أحدها الجنس المخرج منه زكاة الابل كانت غنما كافي الجنس والعشرين أو ابلا

طلقا كما فيها فوقها يتعلق وجوب الاخراج منه بمطلق شاة من الغنم في الجنس والعشرين من جنس الابل ومطلق حقة فيما فوق الخمس العشرين من جنس الابل اذ لم يلاحظ الشرع شاة معينة ولا حقة معينة مع استواء الصفات في الجنس الجزى فافهم * وثانيها الجنس المخرج منه زكاة ما يملكه من النقدين بشرطه يتعلق وجوب الاخراج منه بمطلق النقد ذهابا وفضة اذ لم يلاحظ الشرع خصوص دينار لادرم * وثالثها الجنس المخرج منه زكاة الفطر وهو ما كان غالب قوت أهل البلد منه كالحب يتعلق وجوب الاخراج منه بمطلق

مكبل صاع عن كل آدمي الامن استثنى في كتب الفقه * و رابعها الجنس المخرج منه الكفارات في الاطعام وهو ما يخرج منه زكاة الفطر بعينه * وخامسها الجنس المخرج منه زكاة الحبوب والثمار يتعلق وجوب الاخراج منه بمطلق عشره سواء كان بماني ملكه أو بما يحصله بشراء أو غيره * القاعدة الثامنة الواجب عنه هو المولى عليه يجب أن يخرج صاع في زكاة الفطر عن كل فرد مبهم داخل تحت مفهوم الانسان الموصوف بالصفات التي لاجلها تجب عنه زكاة الفطر من المحجور عليه بوصية أو كما أو ولي بقرابة أو زوجية أو ورق فتعلق الوجوب هو الفرد المبهم من أفراد القدر المشترك بين هذه الاجناس دون (٩٥) خصوص عبدين أو زوجة معينة لان

الشارع لم يلاحظ خصوص شخص دون شخص * القاعدة التاسعة الواجب مثله له مثالان في الشريعة أحدهما جزء الصيد المقتول في الاحرام والحرم أي جزاء مطلق الغزال ومطلق بقر الوحش دون خصوص ظبي معين أو بقرة معينة فالواجب مثله منوط بمطلق

ذلك الجنس الكلي وخصوص كل صيد من كل جنس ساقط عن الاعتبار في الجزاء * وثانيهما غرامة مثل مطلق المتلف المثلي من المكيلات والموزونات فن أنلف فقير فح وجب عليه غرامة فقير مثله من مطلق فح موصوف بصفة عامة هي متعلق الاغراض ومن أنلف رطل زيت وجب عليه اخراج رطل من مطلق زيت موصوف بصفة هي متعلق الاغراض ككونه زيتا اتفاقا وزيت بزر الكتان ونحو ذلك حتى ان أفراد الارطال من الغلة

ولا يريد العموم بان يأتي بجميع افراد الجنس وليس بينهما معهود ينصرف الكلام اليه بل المراد به حقيقة الجنس أي الماهية الكلية التي تصدق بفردا اذا تقرران لام التعريف تستعمل في أحده هذه الامور الثلاثة فاعلم ان أهل العرف قد نقولها وخصوصها بحقيقة الجنس دون استغراق الجنس فيصير معنى كلام المطلق ان حقيقة جنس الطلاق يلزمي واذا لزمته هذه الحقيقة وهذه الحقيقة تصدق بفرد لم يلزمه الا فرد وهو طلقة واحدة لان الايمان مبنية على العرف في اليمين بالله تعالى والطلاق وغيره فاذا حدث عرف بعد اللغة قدم عليها لانه ناسخ لها والناسخ مقدم على المنسوخ وهاتان قاعدتان في الاصول خالفهما الفقهاء في الفروع وهما قاعدة الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ولم يقولوا بذلك في الايمان على ما تقدم من الخلاف وقاعدة العرف بلام التعريف قالوا بانه للعموم ولم يقولوا به في الطلاق والسبب ما تقدم بيانه

الفرق الرابع والسبعون بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في

غير الشرط وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس باثبات في الشرط

خاصة دون بقية أبواب الاستثناء *

هذا للفرق مبني على قاعدة وهي أن السبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم والشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم والمانع يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه

ولا يريد العموم الى قوله أي الماهية الكلية التي تصدق بفرد (قلت لا يصح أن يكون المراد بقوله اشترى تخبز وما اشبهه الماهية الكلية فانه من المحال عند مثبتها وجودها في الخارج وما اشترى لابد من وجوده في الخارج قال (اذا تقرران لام التعريف تستعمل في أحد هذه الامور الثلاثة فاعلم ان أهل العرف قد نقولها وخصوصها بحقيقة الجنس دون استغراق الجنس) قلت اذا كان من جهة ما يطلق عليه اللفظ حقيقة الجنس فلا نقل أما التخصيص فنعلم قال (فيصير معنى كلام المطلق ان حقيقة جنس الطلاق يلزمي واذا لزمته هذه الحقيقة وهذه الحقيقة تصدق بفرد لم يلزمه الا فرد وهو طلقة واحدة لان الايمان مبنية على العرف الى قوله والناسخ مقدم على المنسوخ) قلت قد تبين ان الحقيقة الكلية لا وجود لها في الخارج فلا يمكن أن تكون هي المقصودة في قوله الطلاق يلزمي ولكن يمكن أن يكون المقصود الاستغراق أو العهد فعلى هذا كان ينبغي أن تلزمه الثلاث احتياطا كمن طلق ولا يدري أو واحدة أم ثلاث تلزمه الثلاث احتياطا ولكن لأعلم أحدا أزم الطلاق الثلاث بذلك اللفظ فهو عرف في مطلق الطلاق والله تعالى أعلم وما قاله الى آخر الفرق ظاهر وكذلك الفرق بعده

الواحدة من الزيت سواء في الحكم والمعتبر الفرد المبهم الداخل تحت القدر المشترك بين سائر الافراد دون خصوص رطل دون رطل وبالجملة فالعبرة في الحكم فرد مبهم من اجناس المثليات موصوف بصفات العامة دون خصوص المعينات * القاعدة العاشرة الواجب يمله ثلاثة أمثلة في الشريعة أحدها غر وب الشمس في الصوم يجب الصوم الى فرد غير معين من أفراد الغر وب من كل يوم حتى تحقق الغر وب في أي يوم كان سقط وجوب الصوم في نظر الشرع وانتقل المكلف الى تحريم الصوم لوجود مفهوم الغر وب في أي يوم كان ولا عبرة بخصوص الايام في الغر وب ككونه غر وب شمس يوم الجمعة أو غيرها فهو ساقط الاعتبار في نظر الشرع * وثانيها مطلق هلال شوال

كيف كان يجب تتابع الصوم في أيام رمضان اليه كما يجب اقبال الصوم في كل يوم الى غروب الشمس ولا دخل للحكم في كونه خصوص هذا
الاطلال أو ذلك أو كونه من سنة ستين أو من سنة تسعين فلا عبرة به في هذا الحكم * وثالثها مطلق غايات العدة والاستبراء والاحداد
الموصوف بالصفة العامة ككونه كمال ثلاثة أشهر في عدة الطلاق أو كمال أربعة أشهر وعشر في عدة الوفاة هو المتعلق المعتبر في الشريعة
لوجوب اقبال العدة والاستبراء والاحداد اليه مع قطع النظر عن كون تلك الغاية من سنة معينة فهذه أجناس عشرة تشترك كلها في
تعلق الوجوب بفرد غير معين (٩٦) مما فيه المعنى الكلي المشترك ويختص كل واحد منها بخصوص ككونه فيه وبه

بعنه ومنه وعليه وعنده
واليه كما تقدم وهذا
الاختصاص نجيب عن قول
القائل اذا كان الحكم في
أبواب هذه الاجناس
العشرة كلها متعلقا بفرد
غير معين مما فيه المعنى
المشترك فليكن الكل
واجبا محضاً فلم اختلفت
الاسماء فنقول ان هذا
القدر العام الذي هو التعلق
بفرد غير معين مما فيه المعنى
المشترك قد حصل تحته
أيضاً أجناس كالتقسيم المشتركة
بين أفراد ذلك الجنس
والاصل اختلاف الاسماء
لغة واصطلاحاً اذا اختلفت
الحقائق الكلية أو الجزئية
لتحصل فائدة التعبير عن
خصوص كل حقيقة كانت
جنساً أو شخصاً فهذا تقرير
هذا الفرق بين قواعد
العشرة والله سبحانه وتعالى
أعلم
الفرق السبعون بين
قاعدة اقتضاء النهي
الفساد في نفس الماهية

وجود ولا عدم وقد تقدم بسط هذه الحقائق وتحررها وتعليقها والفرق بينها فلا حاجة لاعادتها
غير أن المقصود ههنا ان تعلم أن الشرط لا يلزم من وجوده شيء إنما المؤثر عدمه فإذا قلنا الحياة شرط في
العلم فذهب مالك رحمه الله يلزم من عدم الحياة عدم العلم به ولا يلزم من وجود الحياة العلم به ولا
عدم العلم به فكيف من جى لا يعلم مذهب مالك وكذلك يلزم من عدم الطهارة الجزم بعدم صحة
الصلاة ولا يلزم من وجود الطهارة الجزم بصحة الصلاة لاحتمال ان لا يصلى أو يصلى ولكن بغير
نية أو ستارة أو ركوع أو غير ذلك وكذا يلزم من عدم الحول عدم وجوب الزكاة أما اذا دار الحول
فقد تجب الزكاة وقد لا تجب لكونه فقيراً أو مدياناً فوجود الشرط لا يلزم منه شيء إنما الزوم عند
عدمه اذا تقرر ت هذه القاعدة فقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة الا بطهور لا يلزم من القضاء
قبل الا بعدم القبول لعدم الطهارة القضاء بالقبول بعد الا لوجود الطهارة التي هي شرط لانه لا يلزم
من وجود الشرط شيء فكذلك قوله عليه السلام لا نكاح الى بولي لا يلزم من القضاء بنفي النكاح
قبل الا لاجل عدم الشرط الذي هو الولي القضاء بصحة النكاح بعد الا لاجل وجود الشرط الذي
هو الولي لانه لا يلزم من وجود الشرط شيء إنما المؤثر عدمه لوجوده وكذلك قوله عليه السلام
لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد لا يقتضى انه تحصل له صحة للصلاة أو للفضيلة اذا صلى في المسجد
لجواز ان يصليها في المسجد وتكون صلاته باطلة والسرفى جميع ذلك واحد وهو ان الشرط
لا يلزم من وجوده شيء فيكون الاستثناء من النفي اثباتاً مطرداً فيما عدا الشروط وتكون الشروط
مستثناة من اطلاق العلماء هذه القاعدة وان مرادهم غير الشروط وأما الشرط فلهذا التخصيص
من هذه القاعدة غير بقل من يتفطن لهو بسبب التفطن له يبطل ما يورده الحنفية علينا في مسألة
ان الاستثناء من النفي اثبات فيقولون لو كان الاستثناء من النفي اثباتاً لزم القضاء بصحة الصلاة
عند الطهور وبصحة النكاح عند الولي الوارد في الاحاديث وللم يلزم ذلك دل على ان الاستثناء من
النفي ليس باثبات والالزم تخلف المدلول عن الدليل وهو خلاف الاصل فنجيب بما تقدم
ان هذه الاستثناءات من باب الشرط ونحن انما ندعى ذلك في غير الشرط فلا يرد علينا الشرط
فاندفع السؤال فهذا هو حقيقة الفرق بين القاعدتين فتأمله وخرج عليه الاستثناءات الواقعة في الكتاب
والسنة وكلام العرب والخالفين وغيرهم

الفرق
وم بين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في أمر خارج عنها * مذهب الامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى
ان النهي اذا كان في ركن من أركان ماهية البيع مثلاً التي هي العاقدان والعوضان كالنهي عن بيع الخنزير والميتة وبيع السفينة
وتحريرها كانت المفسدة في نفس الماهية لان النهي إنما يعتمد المفسد كما ان الامرانما يعتمد المصالح والمقصد للفساد فاسد واذا كان
أى النهي انما هو في خارج عنها كالنهي عن بيع نقد بنقد أكثر منه فان متعلق النهي وصف أحد العوضين بالسكرة لانفس أحد
العوضين كان أصل الماهية سالماً عن الفساد والنهي الخارج عه بالافلا يقتضى فساد الماهية كما اقتضاء تعلق النهي بركن من

أركانها الأربعة قال اذلو فلنا بالفساد مطلقا لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد وبين السالبة عن الفساد كما انالو فلنا بالصحة مطلقا لسوينا بين الماهية السالبة في ذاتها وصفاتها وبين المتضمنة للفساد في صفاتها وذلك غير جائز فان التسوية بين مواطن الفساد وبين السلام عن الفساد خلاف القواعد فتعين حينئذ ان يقابل الاصل بالاصل والوصف بالوصف فنقول أصل الماهية سام عن النهي والاصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة حتى يردنهي فيثبت لأصل الماهية الاصل الذي هو الصحة ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للفسدة الوصف العارض وهو النهي فيفسد الوصف دون الاصل وهو المطلوب اه قال ابن (٩٧) الشاطل قائل ان يقول ليس الامر

كذلك فان الوصف اذا نهى عنه سرى النهي الى الموصوف لان الوصف لا وجود له مفارقا للموصوف فيؤول الامر الى ان النهي يتسلط على الماهية الموصوفة بذلك الوصف فتكون الماهية على ضر بين عارض عن ذلك الوصف فلا يتسلط النهي عليه ومتصف بذلك الوصف فيتسلط النهي عليه اه ومنهجه الامام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى التسوية بين الاصل والوصف في جميع موارد النهي حتى أبطل الصلاة بالكسب المصوب والوضوء بالماء المسروق والتبج بالسكين المصوبة محتجابان النهي يعتمد المفاسد متى ورد نهى أبطلنا ذلك العقد وذلك التصرف بجملمنه فان ذلك العقد انما اقتضى تلك الماهية بذلك الوصف اما بدونه فلم يتعرض له المتعاقدان فيبقى على

الفرق الخامس والسبعون بين قاعدة ان وقاعدة اذا

وان كان كلاهما للشرط

لكن الفرق بينهما من وجوه أحدها ان تدل على الزمان بالالتزام وعلى الشرط بالمطابقة واذا على العكس في ذلك فاذا قلت ان جاء زيد فاكرمه فلفظك يدل على ان شرط والا كرام يتوقف على المجيء مطابقة ويدل بالالتزام على ان المجيء لا بد ان يكون في زمان واذا قلت اذا جاء زيد فاكرمه فاذا تدل على الزمان بالمطابقة وعلى الشرط بالالتزام في بعض الصور فانها قد يلزمها الشرط في بعض الصور نحو اذا جاء نصر الله الى قوله فسبح وقد لا يلزمها وتكون طرفا محضا نحو قوله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجللى أى أقسم بالليل في حالة غشيانه والنهار في حالة تجلبيه لانهما كمال أحوال الليل والنهار والقسم تعظيم والتعظيم يناسب أعظم الاحوال فاذا في مثل هذا ظرف محض في موضع نصب على الحال فصارت اذا الظرفية قد يلزمها الشرط فتدل عليه في بعض الصور وقد لا يلزمها في بعض الصور فلا تدل عليه التزاما وثانيها ان ان واذا وان كانا مطلقين في الدلالة على الزمان لا عموم فيهما غير ان ان لا توسعه فيها واذا ظرف والظرف يجوز ان يكون أوسع من المظروف وبذلك يظهر الفرق بين قوله ان مت فانت طالق وبين قوله اذا مت فانت طالق أنه لا يلزمه طلاق في الاول لانه لا يطلق بعد الموت ويلزمه في الثاني لان الظرف يجوز ان يكون أوسع من المظروف فظرف الموت يحتمل دخول زمن من أزمته الحياة فيه فيقع في ذلك الزمن الطلاق في زمن الحياة فيلزمه وفي ذلك خلاف بين العلماء مبني على ملاحظة هذا الوجه من الفروق ويدل على أن الظرف قد يكون أوسع من المظروف أن تقول ولد النبي عليه السلام عام الفيل وتوفى رسول الله ﷺ سنة ستين من عام الفيل وهو لم يولد في جملة عام

قال (الفرق الخامس والسبعون بين قاعدة ان وقاعدة اذا وان كان كلاهما للشرط الى قوله وقد لا يلزمها في بعض الصور فلا تدل عليه التزاما) قلت ما قاله في ذلك صحيح الا قوله في ان انها تدل على الزمان التزاما فانه ان أراد انها تدل على الزمان التزاما بنفسها وعلى ما شرطوه في دلالة الالتزام من انها يسبق ذلك فهم السامع فليس ذلك بصحيح وان أراد انها تدل على الزمان التزاما بمعنى انها من الحروف التي تلازم الدخول على الفعل والفعل يدل على الزمان فهي تدل على الزمان التزاما من هذا الوجه فذلك صحيح قال (وثانيها ان ان واذا وان كانا مطلقين في الدلالة على الزمان لا عموم فيهما غير ان ان لا توسعه فيها واذا ظرف والظرف يجوز ان يكون أوسع من المظروف وبذلك يظهر الفرق بين قوله ان مت فانت طالق وبين قوله اذا مت فانت طالق الى قوله

(١٣ - الفروق - ثاني)

الاصل غير معقود عليه فيرد من يد قابضه بغير عقد وكذلك الوضوء بالماء المصوب معدوم شرعا والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا ومن صلى بغير وضوء حاسا فصلاته باطلة وكذلك الصلاة في الثوب المصوب والمسروق والتبج بالسكين المصوبة والمسروقة فهي كلها معدومة شرعا فتكون معدومة حسا ومن فرى الأوداج بغير أداة حسالم تؤكل ذبيحته فكذلك ذبيحة الذابح بسكين مغموسة وعلى هذا المتوال قال ابن الشاطل وفي تسويته بين الوضوء بالماء المصوب وما أشبهه وبين مسألة الرابنظر فان هذه الامور لم يتسلط النهي فيها على الماهية ولا على وصفها با

الغضب من غير تعرض لكونه في وضوء أو غير وضوء بخلاف مسألة الر بافانه وان كان النهي في الاية ظاهرة التسلط على الر بمن غير تعرض لكونه في البيع أولا فان الحديث قد بين ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لا تتبعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل فسلط النهي على البيع المشتمل على الزيادة ولم يأت عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تتوضأ بالماء المصوب فبين الموضوعين فرق من هذا الوجه لاختفاء فيه اه وبالجملة فذهب الامام أبي حنيفة المبالغة في اعتبار الفرق بين هاتين القاعدتين حتى أثبت عقود الر باوفاذتها الملك في أصل المال الربوي و رد الزا نذا فاذاباع (٩٨) درهم بدرهمين أوجب المقدرهما من الدرهمين ويرد الدرهم الزائد وكذلك بقية

القبيل بل في جزء من ذلك العام مع انك جعلته بجملته ظرفا فتعين أن يكون هذا الظرف أوسع من مظروفه الذي هو الولادة وكذلك جعلت جملة سنة ستين ظرفا للوت مع انه لم يقع في جميع السنة بل في جزء منها فيكون هذا الظرف أوسع من المظروف وكذلك قوله تعالى واذا كرر بك اذا نسيت أو رد بعض الفضلاء فيه سؤالا فقال الشرط وجوابه اذا جعل للشرط ظرفا لا بد وأن يكونا معا واقعين فيه نحو اذا جاء زيد فاعلم والاكرام في زمن واحد وهو المعبر عنه باذال وكذلك اذا جاء نصر الله والفتح الى قوله فسيح بحمد ر بك الآية كلاهما واقع في اذا المجيء والتسييح ولذلك جوزوا أن يعمل في اذا كلا الفعلين واختاروا فعل الجواب للعمل لانه ليس مضافا اليه بخلاف الشرط فانه مضاف الى مخفوض والمضاف اليه لا يعمل في المضاف واذا جوزوا عمل كل واحد من الفعلين في هذا الظرف دل ذلك على وقوعهما فيه لان من شرط العامل في الظرف أن يكون واقعا فيه حتى يصير مظروفه اذا تقرر هذا فالذكر ضد النسيان وقد دلت الآية

فيكون هذا الظرف أوسع من المظروف) قلت ما قاله من أن الظرف يجوز ان يكون أوسع من المظروف بمعنى انه يجاء بلفظ اليوم مثلا فيقال اكتب يوم الخميس وان كان الاكل لم يقع في جميعه بل في بعضه صحيح ظاهر لكنه لا يلزم من جواز ذلك ان يكون كل ظرف كذلك واذا لم يلزم أن يكون كل ظرف كذلك فالصحيح في اذا انها لا تخلو ان تدخل على شرط ومشروط او لا فان لم تدخل على شرط ومشروط فلا اشكال وان دخلت على شرط ومشروط فلا يخلو ان يكون وقوع ذلك المشروط بعد وقوع الشرط ممكنا أولا فان كان ممكنا كقوله اذا دخلت الدار فانت طالق لزمه الطلاق وان كان وقوع ذلك المشروط غير ممكن لم يقع الطلاق كقوله اذا مت فانت طالق هذا هو الصحيح لان قوله اذا دخلت الدار فانت طالق ليس معناه ايقاع الطلاق في زمن الدخول بعينه بل معناه ايقاعه في الزمن الذي يلي زمن الدخول لضرورة مقتضى الغاء فانها التعقيب ويلزم عن ذلك أن تكون اذا يراد بها ظرف الدخول لا ظرف الطلاق وظرف الطلاق غير مصرح به ويلزم عن ذلك تعلق اذا بدخلت الذي هو فعل الشرط ولا يعترض ذلك بقوله المضاف اليه لا يعمل في المضاف لانها قاعدة لا يسلم فيها الاطلاق والله أعلم قال (وكذلك قوله تعالى واذا كرر بك اذا نسيت الى آخر السؤال والجواب) قلت انما يلزم السؤال على تقدير أن يكون ظرف النسيان هو بعينه ظرف الذكر أما اذا قلنا ان ظرف الذكر غير ظرف النسيان لكنه يعقبه فتكون اذا في قوله تعالى واذا كرر بك اذا نسيت ظرفا للنسيان خاصة فظرف الذكر غير مصرح به فلا يلزم السؤال وجوابه بان الظرف يكون أوسع من المظروف فيفضل من اذا زمن لانسيان فيه وهو جواب رافع للسؤال من أصله لا جواب

الربويات ومن ذهب الامام أجمدا المبالغة في الغاء هذا الفرق حتى أبطل الصلاة بالثوب المصوب ومأشبه ذلك وفي كل منهما نظر قد علمته وتوسط مالك والشافعي بين المذهبين وفي الفرق بين هاتين القاعدتين وخالصة ما فرقا به بينهما ان النهي اذا كان في حقيقة المأمور به بأن كان في ركن من أركانه أى في نفس الركن أو صفته كالنهي عن بيع الخنزير وكالنهي عن لبس الخف في الاحرام وكالنهي عن بيع درهم بدرهمين كان مقتضيا لفساد المأمور به ضرورة عدم حصول حقيقة المأمور به بكامله حينئذ لان النهي انما يعتمد المفاسد كما ان الامر انما يعتمد المصالح واذا كان أى النهي لاقى حقيقة المأمور به بل في المجاور كالنهي عن الغصب والسرقة كان مقتضيا لفساد المجاور لانه لفساد المأمور به

فطهارة غاصب الخف اذا مسح عليه مع نهي عن الغصب فان طهارته صحيحة عندنا لكونه

على محصلها بكاملها على الوجه المطلوب شرعا وانما هو جان على حق صاحب الخف بخلاف طهارة المحرم اذا مسح على الخف فانه لم يحصلها بكاملها مع نهي عن لبس الخف لكونه مخاطبا في طهارته بال غسل ولم يأت به فلم تحصل حقيقة الطهارة المأمور بها بكاملها مع النهي عن لبس الخف لكونه في نفس الحقيقة لاقى مجاورها فكل من الغاصب والمحرم وان اشتركا في العيصان بلبس الخف بسبب نهي عن الا ان للنهي في الغاصب لما تعلق بالمجاور للمأمور به لا بنفس حقيقة المأمور به اقتضى فساد المجاور لفساد المأمور به فلم تبقى الذمة مشغولة

بالمأمور به والنهي في المحرم لما تعلق بنفس حقيقة المأمور به لا بما جاوره اقتضى فساد المأمور به فبقيت الذمة مشغولة بالمأمور به
 (وصل) في زيادة توضيح المقام بمسألتين ﴿ المسئلة الاولى ﴾ الصلاة في الدار المغصوبة أو في ثوب مغصوب والوضوء بماء مغصوب
 والحج بمال حرام سواء في الصحة عندنا وعند الشافعية والحنفية خلافا لذلك لأننا نلاحظ ان متعلق الامر في هذه المسائل قد وجد
 فيها بكالها مع متعلق النهي حقيقة المأمور به من المكان الطاهر والسترة الكاملة وصورة التطهير والحج قد وجدت من حيث المصلحة
 لامن حيث الاذن الشرعي واذا حصفت حقيقة المأمور به من حيث المصلحة كان (٩٩) النهي في مجاور وهي الجانبية على

الغير والامام احمد مشى على
 أصله في التسوية بين الاصل
 والوصف نظرا لعدم وجود
 حقيقة المأمور به في المسائل
 المذكورة من المكان
 والسترة وصورة التطهير
 لان المعدوم شرعا كالمعدوم
 حسا فيكون المكان
 والسترة وصورة التطهير
 معدومة حسا مع العمد
 وذلك مبطل للصلاة
 والطهارة ولا يخفك ان
 هذا النظر انما يتم لو سلم ان
 الله تعالى أمر بالطهارة
 والسترة والمكان الطاهر
 واشترط في ذلك أن تكون
 الأداة مباحة ونحن لانسلم
 ذلك بل نقول ان الله تعالى
 أوجب الصلاة مطلقا وحرّم
 الغصب ولا يلزم من تحريم
 الشيء ان يكون عدمه
 شرطا لأتري انه لو سرق في
 صلته لم تبطل صلته مع
 مقارنة المحرم فكذلك في
 هذه المواطن على ان هذا
 النظر لا يتأني في الحج فان
 النفقة لا تعاق لها بالحج لانها

على وقوعهما في اذا والصدان لا يجتمعان فكيف أمر بالذكر في زمن النسيان والجواب عنه
 من هذه القاعدة ان الظرف قد يكون أوسع من المظروف فيفضل من زمان اذا زمان ليس فيه
 نسيان يقع فيه الذكر فلا يجتمع الصدان وكذلك وقع الاشكال في قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم
 اذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون فاعراب اليوم ظرف واذ ظرف أيضا وهو بدل من اليوم
 والبدل هنا غير المبدل منه فيكون يوم القيامة هو عين زمن الظلم لكن زمن الظلم في الدنيا والدينا
 ليست هي عين الآخرة ولا يوم القيامة فكيف صحت البدلية أورد ابن جني هذا السؤال فقال
 الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف وزمن الظلم يجوز أن يكون أوسع منه حتى يمتد
 ليوم القيامة فينتقل عليه ويقبل يوم القيامة الامتداد حتى ينطلق على يوم الظلم فيتحدان فتحسن
 البدلية وهذا الموضع في الاتساع أبعد من آية الذكر والنسيان بطول البعد وافرطه وبعده عن
 أكثر الاستعمالات وبالجملة قد ظهر لك بهذه الآيات وهذا التقرير ان الظرف من حيث هو يقبل
 السعة أكثر من مظروفه فيكون أوسع منه وقد لا يسع أكثر منه نحو صمت رمضان وصمت
 يوم الخميس فان الظرف في هذه الصور مسنول للمظروف فتلخص الفرق أيضا بين ان واذا من هذا
 الوجه وانها ان ان لا يعلق عليها الامشكوك فيه فلا تقول ان غربت الشمس فأت واذا تقبل

مترتب على صحة السؤال قال (وكذلك وقع الاشكال في قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم
 أنكم في العذاب مشتركون الى قوله وبعده عن أكثر الاستعمالات) قلت انما وقع الاشكال في
 الآية بناء على أن اذ بدل من اليوم وليس ذلك بصحيح بلا اشكال وما المانع من أن يكون معنى
 الكلام ولن ينفعكم اليوم اشرا ككم في العذاب بسبب ظلمكم اذ ظلمتم هذا لا مانع منه البتة
 قال (وبالجملة قد ظهر لك بهذه الآيات وهذا التقرير ان الظرف من حيث هو يقبل السعة
 أكثر من مظروفه فيكون أوسع الى قوله فتلخص الفرق أيضا بين ان واذا من هذا الوجه)
 قلت لم يظهر ما ذكره من تلك الآيات بوجه ولا يصح تقرير ما قرره ولا يصح ان يكون الظرف
 أوسع من المظروف على الحقيقة وانما معنى كون الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف
 أنه يطلق لفظ اليوم مثلا في فعل يقع في بعضه لافي جميعه وذلك الاطلاق حقيقة لغوية الاضراء
 وليس ذلك حقيقة معنوية بمعنى أن ظرف الفعل يكون أوسع منه في المعنى فان ذلك شيء لا
 يصح بوجه ولم يزل الاشكال يقع عند كثير من الناس بين الحقائق المعنوية والحقائق اللفظية
 فيظنها شيئا واحدا وليس الامر كذلك قال (ونالها أن ان لا يعلق عليها الامشكوك الى قوله

ليست ركننا ولا صرفت في ركن بل نفقة الطريق لحفظ حياة المسافر بخلاف المحرم في مسألة المكان والسترة وصورة التطهير فانه صرف
 فها هو شرط فكان الشرع معدوما فافهم ﴿ المسئلة الثانية ﴾ النهي عن بيع درهم بدرهمين ونحوه من الر بويات وان تعلق بالوصف
 الذي هو الزيادة لا بنفس حقيقة البيع كافي مسألة المكان والسترة وصورة التطهير والحج الا ان الوصف هنا أي في مسألة بيع درهم
 بدرهمين لما كان من متعلقات العقد من حيث ان رضائبائع لم يحصل بالمتقابلة الواحد بالثنتين وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه وهذا البائع لم تطب نفسه الا بما تعلق بالعقد المأمور به بكالها بل كان

الدرهم الباقي بعد اسقاط الدرهم الزائد باقيا على ملك باذله وأما الوصف في مسائل العبادات المسارة فاعلم بتعلق بالماور به بحيث تتوقف صحته على صحته كان متعلق الامر بوجوده كما له فقولنا بالصحة في مسائل العبادات وعدمها في مسألة الر بائها هو بالنظر لكمال وجود متعلق الامر في الاولى دون الثانية باذل الدرهمين من عنده بازاء درهم واحد وان رضى بمقابلة الدرهم بمثله بطريق الاولى الا ان باذل الدرهم غير راض بينه بازاء درهم واحد وانما رضى بما وقع عليه العقد من بذله بازاء درهمين على انه لو رضى بذلك أيضا لا يكتفي حصول الرضا وحده في نقل الاملاك (١٠٥) فإنه لو رضى بنقل ملكه وهو ساكت من غير قول ولا فعل لم ينتقل ملكه

اجماعا بل لا بد من عقد أو ما يقوم مقامه ما يدل على الرضا لانه هو السبب الشرعي لا الرضا وحده فوجب ان لا يقضى بالزوم حينئذ هذا هو سر الفرق بين الرويات والعبادات فتأمل فإنه حسن والله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق الحادى والسبعون
 بين قاعدة حكاية الحال اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال وبين قاعدة حكاية الحال اذا ترك فيها الاستفصال تقوم مقام العموم في المقال ويحسن بها الاستدلال هاتان قاعدتان متباينتان نقلنا عن الشافعي رضى الله تعالى عنه لا قاعدة واحدة فيها قولانه وذلك ان مراده بقوله ان حكاية الحال اذا تطرق الخ ان الدليل من كلام صاحب الشرع اذا استوت فيه الاحتمالات ولم يترجح أحدها سقط به الاستدلال لقاعدتين

المعلوم والمشكوك فيه فتقول اذا غربت الشمس فات واذا دخل العبد الدار فهو حر فهذه فروق من جهة المعاني وأما الفرق من جهة الصناعة النحوية فان ان حرف واذا اسم وظرف وان لا ينخفض ما بعدها بل يكون ما بعدها في موضع جزم بالشرط واذا ما بعدها في موضع خفض بالظرف واذا عرض لها البناء لان البناء في الاسماء عارض والبناء في ان أصل لان الاصل في الحروف البناء فكلاهما مبنية وغير ذلك من الفروق النحوية التي ليس هذا موضعها

الفرق السادس والسبعون بين قاعدة المسائل الفروعية يجوز التقليد فيها من

أحد المجتهدين فيها للاختلاف وبين قاعدة مسائل الاواني والنسيان والكعبة ونحوها لا يجوز لاحد المجتهدين فيها أن يقلد الآخر

هذه المسألة نقل أن الشافعي سئل عنها فقيل له أي يجوز أن يصلى الشافعي خلف المالكى وان خالفه في مسح الرأس وغيره من الفروع ولا يجوز لاحد من المجتهدين في الكعبة والاواني أن يصلى خلف المجتهد الآخر فسكت عن الجواب عن ذلك وكان الشيخ ابن عبد السلام يحكى ذلك عن الشافعي وكان هو رجه الله يفرق بأن الجماعة في الصلاة مطلوبة لصاحب الشرع فلو قلنا بالمنع من الاتمام لمن يخالف في المذهب وأن لا يصلى المالكى الا خلف المالكى ولا شافعي الا خلف شافعي لقلت الجماعات واذا منعنا من ذلك في القبلة ونحوها لم يخل لنا ذلك بالجماعات كبير خلل لندرة وقوع مثل هذه المسائل وكثرة وقوع الخلاف في مسائل الفروع وهذا جوابه رحمه الله

فهذه فروق من جهة المعاني) قلت قد تقدم أنه ليس بلازم دخول ان على المشكوك وانها اطلق الربط فقط قال (وأما الفرق من جهة الصناعة النحوية الى آخر الفرق) قلت ما قاله في ذلك ظاهر لا نزاع في مقال (الفرق السادس والسبعون بين قاعدة المسائل الفروعية يجوز التقليد فيها من أحد المجتهدين فيها للاختلاف وبين قاعدة مسائل الاواني والنسيان والكعبة ونحوها لا يجوز لاحد المجتهدين فيها أن يقلد الآخر الى قوله فسكت عن الجواب عن ذلك) قلت قوله يجوز التقليد قول موهوم وكان حقه أن يقول يجوز الاقتداء وهو مراده بلا شك قال (وكان الشيخ عز الدين رحمه الله يحكى ذلك عن الشافعي وكان هو رجه الله تعالى يفرق بأن الجماعة في الصلاة مطلوبة لصاحب الشرع فلو قلنا بالمنع من الاتمام لمن يخالف في المذهب وأن لا يصلى المالكى الا خلف المالكى ولا شافعي الا خلف شافعي لقلت الجماعات واذا منعنا من ذلك في القبلة ونحوها لم يخل لنا ذلك بالجماعات كبير خلل لندرة وقوع مثل هذه المسائل وكثرة وقوع الخلاف في مسائل الفروع) قلت ذلك فرق ضعيف وليس ذلك عندى بالفرق بل الفرق الصحيح ان مسألة اقتداء المالكى بالشافعي

(القاعدة الاولى) ان الاحتمال الذى يوجب الاجمال انما هو الاحتمال المساوى أما المرجوح فلا وقد

والا لسقطت دلالة العمومات كلها لتطرق احتمال التخصيص اليها وذلك باطل (القاعدة الثانية) ان كلام صاحب الشرع اذا كان محتملا احتمالن على السواء صار مجمولا وليس حله على أحدهما أولى من الآخر وان مراده بقوله ان حكاية الحال اذا ترك فيها الخ ان الاحتمالات اذا كانت في محل مدلول اللفظ من كلام صاحب الشرع دون الدليل تقوم مقام العموم في المقال ويحسن بها الاستدلال بمعنى أن الشارع اذا ترك الاستفصال في قضايا الاعيان وهي محتملة الوقوع على أحد وجهين أو وجوده دل ذلك على ان الحكم فيها متعدي في

الوجهين أو الوجه (قاعدة) وهي ان لفظ صاحب الشرع لا يقدح الاستدلال به اذا كان ظاهرا أو ناضيا فرد غير معين من أفراد الجنس كقوله تعالى فتحرير رقبة من قبل أن يتاسفان للفظ ظاهر في اعتناق مطلق رقبة مترددة بين الذكروالأنثى والطويلة والقصيرة وغير ذلك من الاوصاف ولم يقدح ذلك في دلالة اللفظ على ايجاب الرقبة وكذلك الامر بجميع المطلقات وقد تقدم في الفرق التاسع والستين انها عشرة ولم يظهر في شيء من مثلها قدح ولا اجمال * وصل في توضيح هذا الفرق بثلاث مسائل (المسئلة الاولى) استدلال الشافعية بقوله صلى الله عليه وسلم في الحرم الذي وقفت به ناقته (١٠١) لا تمسوه بطيب فانه بيعت يوم القيامة

مليبا على ان الحرم اذامات لايفسل سافط لانه صلى الله عليه وسلم لم يرتب الحكم على وصف يقتضى انه علة له فيعم جميع الصور لعموم علته بل علل حكم الشخص المعين فقط ولو اراد عليه السلام الترتيب على الوصف لقال فان الحرم بيعت يوم القيامة مليبا ولم يقل فانه ولقال لا تمسوه فلما عدل فيه ما عن الوصف الى الضمير الجامد دل ذلك ظاهرا على عدم ارادته لترتيب الحكم على الوصف فبقيت الاحتمالات بالنسبة الى بقية الحرمين مسنونة وهو المطلوب (المسئلة الثانية) لا يحصل نهييه عليه الصلاة والسلام عن البتراء استدلال للحنفية على ان الركعة المنفردة لا تجزئ فلا يجوز أن يوتر بركعة واحدة بل بثلاث بسلامة واحدة اذ ليس الا بتر في اللغة هو المنفرد وحده حتى يحصل

وقد ظهر لي في ذلك جواب هو أقوى من هذا وهو أن القاعدة أن قضاء القاضي متى خالف اجماعا أو ناضيا أو قياسا جليا أو القواعد تقضاه وإذا كنا لا نقر حكما تأكد بقضاء القاضي فالولى أن لا نقره اذالم يتأكد فعلى هذا لا يجوز التقليد في حكم هو بهذه المثابة لانا لا نقره شرعا وما ليس بشرع لا يجوز التقليد فيه فعلى هذه القاعدة كل من اعتقدنا انه خالف الاجماع لا يجوز تقليده وبهذه القاعدة يحصل الفرق في غاية الجودة وبيانه بذكر أربع مسائل (المسئلة الاولى) المجتهدون في الكعبة اذا اختلفوا لا يجوز أن يقلدوا واحد منهم الآخر لان كل واحد منهم يعتقد انه ترك أمرا مجمعا عليه وهو الكعبة وتارك المجمع عليه لا يقلد أما المختلفان في مسح جميع الرأس فاما يعتقد كل واحد منهم في صاحبه أنه خالف ظاهرا من نص أو منطوق به أو مفهوم لفظ وذلك ليس مجمعا على اعتباره ولا وصل الى حد القطع بل هو في محل الاجتهاد فجازله الصلاة خلفه وتقليده بخلاف اعتقاده أنه خالف الكعبة المجمع عليها المقطوع باعتبارها وهذا الفرق في غاية الجلاء فإين المقطوع من المظنون وأين المجمع عليه من المختلف فيه (المسئلة الثانية) المجتهدون في الاواني التي اختلط طاهرها بنجسها اذا اختلفوا وهم يعتقدون أن النجاسة مبطله للصلاة اما باجتهادهم وصلوا الى ذلك أو قلدوا من وصل الى ذلك باجتهاده فان حكم الله تعالى في حقهم بالاجماع ما أدى اليه اجتهادهم أو اجتهاد امامهم الذي قلدوه واذا كان حكم الله في حقهم ذلك بالاجماع فكل واحد منهم يعتقد

مع انه لا يتدلك لا يمكن الخطأ فيها على القول بتصويب المجتهدين أولا يمكن تعيين الخطأ فيها على القول بعدم التصويب ومسئلة الاواني ونحوها لا بد من الخطأ فيها ويمكن تعيينه في بعض الاحوال والله أعلم قال (وقد ظهر لي في ذلك جواب هو أقوى من هذا وهو أن القاعدة أن قضاء القاضي متى خالف اجماعا أو ناضيا أو قياسا جليا أو القواعد تقضاه وإذا كنا لا نقر حكما تأكد بقضاء القاضي فالولى أن لا نقره اذالم يتأكد فعلى هذا لا يجوز التقليد في حكم هو بهذه المثابة لانا لا نقره شرعا وما ليس بشرع لا يجوز التقليد فيه فعلى هذه القاعدة كل من اعتقدنا انه خالف الاجماع لا يجوز تقليده وبهذه القاعدة يحصل الفرق في غاية الجودة وبيانه بذكر أربع مسائل) قلت ما ذكره فرقا ليس بفرق لان الفرق انما ينبغي أن يكون من أحد الامرين اللذين يقع الفرق بينهما وذلك موجود فيما ذكرته لافيا ذكره والله أعلم قال (المسئلة الاولى) الى آخر الفرق قلت ما قاله في المسائل صحيح بناء على ما قرر وهو أن الفرق مخالفة الاجماع في أحد الطرفين دون الآخر لتعيين المناط في مسئلة الاواني ونحوها وعدم تعيينه في مسئلة البسمة ونحوها والله أعلم

الاستدلال بذلك بل الا بتر في اللغة هو الذي لا يتبعه غيره و يضاف اليه من ذنب أو عقب وحينئذ البتراء يحتمل ان يريد بهاركة ليس قبلها شيء ويحتمل ان يريد بهاركة منفردة والاحتمالان مستويان ونحن نقول الركعتان متقدمتان تابعتان للوتر وتوطئة له فلاحجة للحنفية في ذلك على ما قالوا فالاحتمالات وقعت في هاتين المسائلتين في نفس الدليلين وتساوت فيسقط الاستدلال بهما وكذا يسقط في كل واقعة عين وقع فيها مثل هذا وهي التي أفتى فيها الشافعي بالاجمال وعدم الدلالة (المسئلة الثالثة) اللفظ في قوله صلى الله عليه وسلم لعيلان لما أسلم على عشرين سنة أمسك أربعا وفاق سائرهن ظاهر ظهور اقوا في الاذن والتخير في الحالين حال ما اذا عقد عليهن عقودا

مرتبة عقداً بعقد وحال ماذا عقد عليهن عقداً واحداً فالاحتمالات المستوية بين هذين الحالين ليست في الدليل الدال على الحكم حتى يقدح في الدلالة بل هي في محل الحكم والاحتمالات المستوية في محل الحكم لا تقدح في الدلالة فن هنا قال مالك والشافعي رضي الله عنهما له الخيار في الحالين بلا فرق خلافاً لابي حنيفة في قوله لا يجوز له أن يختار في الحالة الاولى من المؤخرات لفساد عقودهن بعد أن ربح عقود فان عقد الخمسة وما فوقها باطل والخيار في الباطل لا يجوز وذلك لانه عليه الصلاة والسلام لو أراد أحد الحالين دون الاخرى لاستفصل غيلان من ذلك وحيث لم يستفصل (١٠٢) والاصل عدم علمه عليه السلام بحالة غيلان وهو في مقام تقرر بقاعدة كلية بل يجمع

الخلق ومن كان في مثل هذا المقام شأنه البيان والايضاح كان أبين دليل على ان الحالين سواء في الحكم ﴿ تنبيهات ﴾ الاول ليس في جوابه صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الوضوء بنبيد التمر فقال تمره طيبة وماء طهور احتمال ما في محل الحكم بل ولا فيه احتمالات متساوية كما قيل في نفس الدليل حتى يدعى سقوط استدلال الحنفية به على جواز الوضوء بالماء بعد تغيره بالتمر اذا لاشك كما قال ابن اللشاط ان ظاهر الحديث انه أراد عليه السلام ان أصل النبيذ تمره طيبة وماء طهور وانه باق على حكم الاصل من الطيب والطهورية لانه صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الوضوء بالنبيذ والنبيذ اسم للماء المستنقع فيه التمر حتى يتغير حقيقة ما قبل التغير فلا يسمى النبيذ الا مجازاً بمعنى انه يؤل الى ذلك ولا يجوز على الشارع صلوات الله وسلامه عليه ان يسأل عن شيء ثم لا يجيب عنه ولا ان يجزى بما لا فائدة فيه فالواجب حينئذ ان يقال انه عليه السلام قال توضع بالنبيذ الذي ليس هو الا المتغير لكن لا باللفظ بل باقتضاء المساق وضرورة حمل كلامه صلى الله عليه وسلم على الفائدة وعلى جوابه وليس الامر كما قيل انه صلى الله عليه وسلم لم يتعرض للتغير ولا لعدمه بل اقتصر على ذكر وصفي المجتمعين اه ﴿ التنبيه الثاني ﴾ ليس الاحتمالان في تقدير متعلق اليك في قوله صلى الله عليه وسلم في الحج الخبير كاه بيديك والشر ليس اليك أعني تقدير المعتزلة والشر ليس منسوباً اليك وتقدير الاشعرية والشر ليس قرينة اليك بمستوى بين حتى يقال بسقوط

أن صاحبه لابس في صلاته ما هو مبطل لصلاته بالاجماع فقد خالف مجعاً عليه ومقطوعاً به فلا يجوز تقليده على القاعدة المتقدمة بخلاف من لا يتدلك في غسله أو ييسم لم يخالف مجعاً عليه ولا مقطوعاً به بل ظاهراً محتمل التأويل فابن أحدهما من الآخر ﴿ المسألة الثالثة ﴾ المجتهدون في الثياب التي اختلط طاهرها بنجسها اذا اختلفوا وهم يعتقدون أن النجاسة مبطله للصلاة اما باجتهادهم أو باجتهاد امام قلدوه لا يقدح بعضهم بعضاً كما تقدم في مسألة الاواني بعينه حرفاً بحرف ﴿ المسألة الرابعة ﴾ اثناء وقوع فيه روث عصفور وتوضاً به مالكي وصلى يجوز للشافعي أن يصلي خلفه ولا يضر ذلك للشافعي كما لا يضره ترك المالكي البسمة وغيرها مما يعتقد الشافعي ولو اختلط هذا الاناء باناء طاهر فاجتهد فيه هذا الشافعي مع شافعي آخر لا يجوز لاحدهما أن يقتدى بالآخر اذا اختلفا في الاجتهاد ولو اجتمع مالك والشافعي رضي الله عنهما واجتهدا في روث العصفور فحكم مالك بطهارته والشافعي بنجاسته جاز للشافعي أن يصلي خلف مالك اذا توضأ بالماء الذي هو فيه مع تعيين روث العصفور في جهة الامام وفي المسألة الاولى يجوز للمأموم أن يكون ذلك في اثناء الامام من غير تعيين فهو اولى بالجواز من أن يعين ومع ذلك فالاجماع منعقد على امتناع التقليد في الاناءين اذا اجتهدا في الطاهر منهما دون أن يعين في جهة الامام وهذا أيضاً من أشكال المسائل وجوابه أن الشافعيين اذا اجتهدا في الاناءين فهما مقلدان لمن يعتقد نجاسة روث العصفور والاجماع منعقد على أن حكم الله تعالى في حق الشافعي وحق من قلده ما ظهر في اجتهاده فالشافعي يعتقد أن الشافعي الآخر قد أصاب في صلاته ما هو مبطل لصلاته بالاجماع ومن اعتقدنا فيه مخالفة الاجماع لا نقلده بخلاف صلاة هذا الشافعي خلف المالكي حكم الله تعالى في حق مالك والمالكي صحة صلاته بروث العصفور اجماعاً وانه لم يخالف اجماعاً بل خالف قياساً مظنوناً أو ظاهر نص غير مقطوع به وكذلك الشافعي اذا صلى خلف مالك وعليه روث عصفور أو في مائه الذي توضأ به فان للشافعي يعتقد أن مالكاً لم يخالف اجماعاً ولا مقطوعاً به بل ظاهر قياساً أو ضرباً من ضروب الاجتهاد جاز له الصلاة خلفه بخلاف أن يكون امامه يعتقد ما يعتقد من ابطال روث العصفور للصلاة فتأمل هذه المسائل وهذه المباحث فهي كلها دائرة على حرف واحد وهو أن من اعتقدنا فيه انه خالف مقطوعاً به لم يجز لتقليده وان لم نعتقد فيه ذلك جاز لتقليده والصلاة خلفه وهو روث الفرق وهو فرق جيد جدا ولكن بعد التأمل فهذا هو الفرق بين هاتين القاعدتين وهو أجلي من قولنا ان ذلك يؤدي الى قلبه الجماعات أو كثرتها

(الفرق)

ولا يجوز على الشارع صلوات الله وسلامه عليه ان يسأل عن شيء ثم لا يجيب عنه ولا ان يجزى بما

لا فائدة فيه فالواجب حينئذ ان يقال انه عليه السلام قال توضع بالنبيذ الذي ليس هو الا المتغير لكن لا باللفظ بل باقتضاء المساق وضرورة حمل كلامه صلى الله عليه وسلم على الفائدة وعلى جوابه وليس الامر كما قيل انه صلى الله عليه وسلم لم يتعرض للتغير ولا لعدمه بل اقتصر على ذكر وصفي المجتمعين اه ﴿ التنبيه الثاني ﴾ ليس الاحتمالان في تقدير متعلق اليك في قوله صلى الله عليه وسلم في الحج الخبير كاه بيديك والشر ليس اليك أعني تقدير المعتزلة والشر ليس منسوباً اليك وتقدير الاشعرية والشر ليس قرينة اليك بمستوى بين حتى يقال بسقوط

استدلال المعتزلة به على زعمهم من أن الشر من العبد لحصول الاجمال في نفس الدليل بل ما قدرته المعتزلة هو الاظهر ولكن المسألة قطعية لا يكتفى فيها بالظواهر مع ان الدليل العقلي القطعي قد ثبت ان الشر بقدرته تعالى كما ان الخير كذلك فبطل مقتضى ذلك الظاهر وتعين التأويل قاله ابن الشاط (التنبيه الثالث) قوله صلى الله عليه وسلم لا تقدر في رمضان أعتق رقبة وان احتمل على السواء في محل الحكم لاني دليله ان تكون الرقبة سوداء أو بيضاء أو ذكرا أو أنثى أو طويلا أو قصيرة أو نحو ذلك وقوله صلى الله عليه وسلم اذا شهد عدلان فصوموا وأفطروا وانسكوا وان احتمل على السواء في محل الحكم (١٠٣) لاني دليله ان يكون العدلان عر بين

أو عجميين شيخين أو كهلين أبيضين أو أسودين ونحو ذلك وقوله تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم وان احتمل على السواء في محل الحكم لاني دليله ان يكون الموضوع الذي يرجع اليه غربا أو شرقا أو شمالا أو جنوبا أو مدينة أو برية أو قرية ليست من مسائل ما يجزى مجزى العموم ترك الاستفصال كما قيل بل هي من مسائل الاطلاق المقتضى تحيير المكلف في مختلفات الاشخاص والصفات والاحوال فافهم قاله ابن الشاط فظهر ان قول الشافعي حكاية الحال اذا تطرق اليها الاحتمال كسها نوب الاجال وسقط بها الاستدلال انما هو في الاحتمالات الثابتة في نفس دليل الحكم لاني محل الحكم عكس قوله ان ترك الاستفصال في حكاية الحال تقوم مقام العموم في المقال

﴿ الفرق السابع والسبعون بين قاعدة الخلاف يتقرر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم وبين قاعدة مسائل الاجتهاد يبطل الخلاف فيها ويتعين قول واحد بعد حكم الحاكم ﴾

وذلك القول هو ما حكم به الحاكم على الاوضاع الشرعية اعلم ان حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الحاكم وتتغير فتياه بعد الحكم عما كانت عليه على القول الصحيح من مذاهب العلماء فمن لا يرى وقف المشاع اذا حكم حاكم بصحة وقفه ثم رفعت الواقعة لمن كان يفتي ببطلانه نفيه وأمضاه ولا يحل له بعد ذلك أن يفتي ببطلانه وكذلك اذا قال ان تزوجتك فانت طالق فتزوجها وحكم حاكم بصحة هذا النكاح فالذي كان يرى لزوم الطلاق له ينفذ هذا النكاح ولا يحل له بعد ذلك أن يفتي بالطلاق هذا هو مذهب الجمهور وهو مذهب مالك ولذلك وقع له في كتاب الزكاة وغيره ان حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا يرد ولا ينقض وأفتى مالك في الساعي اذا أخذ من الاربعين شاة لرجلين خليطين في الغنم شاة انهما يقسمانها بينهما ولا يختص بهما من أخذت منه كما قاله الشافعي مع أنه يفتي اذا أخذها الساعي المالكى انها

قال (الفرق السابع والسبعون بين قاعدة الخلاف يتقرر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم وبين قاعدة مسائل الاجتهاد يبطل الخلاف فيها ويتعين قول واحد بعد حكم الحاكم وذلك القول هو ما حكم به الحاكم على الاوضاع الشرعية) قلت ما قاله يوهم أن الخلاف يبطل مطلقا في المسألة التي تعلق بها حكم الحاكم وليس الامر كذلك بل الخلاف يبقى على حاله الا انه اذا استفتى المخالف في عين تلك المسألة التي وقع الحكم فيها لا تسوغ الفتوى فيها بعينها لانه قد نفذ فيها الحكم بقوله قائل ومضى العمل بها فاذا استفتى في مثلها قبل أن يقع الحكم فيها أفتى بمذهبه على أصله فكيف يقول يبطل الخلاف ولو بطل الخلاف لما ساع ذلك نعم يبطل الخلاف بالنظر الى المسألة المعينة خاصة قال (اعلم أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف الى قوله ولذلك وقع له في كتاب الزكاة وغيره ان حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا يرد ولا ينقض) قلت ما قاله من أنه اذا حكم حاكم بصحة وقف المشاع ثم رفعت الواقعة لمن كان يفتي ببطلانه نفيه وأمضاه لئلا يقول لا ينفذه ولا يمضيه ولكنه لا يرد ولا ينقضه و يفتي ببطلانه وكونه لا يرد ولا ينقضه قال (وأفتى مالك في الساعي اذا أخذ من أربعين شاة لرجلين خليطين في الغنم شاة انهما يقسمانها بينهما ولا يختص بها من أخذت منه كما قاله الشافعي رضي الله تعالى عنه مع أنه يفتي اذا أخذها الساعي المالكى انها

فانه في الاحتمالات الثابتة في محل الحكم لاني دليله فكل قول له لم يتناقض ولم يختلفا بل كل قول له موضع يخصه والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الثاني والسبعون بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الايمان وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس بانبات في الايمان ﴾ مذهب بعض الشافعية انه لا فرق بين هاتين القاعدتين جريا على القاعدة الاصولية ان الاستثناء من النفي اثبات كما انه من الاثبات نفي في الايمان وغيرها ومذهب مالك رحمه الله تعالى وبعض الشافعية ان قاعدة ان الاستثناء من النفي اثبات انما هي في غير الايمان كالاقارير وأما الاستثناء في الايمان فقاعدته انه ليس بانبات لاثبات أيضا كما في الاصول لوجوه * الوجه الاول ان الاكثار يستعمل للاخراج

كذلك تستعمل صفة ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فإنه لم يرد به الاستثناء والألوجب النصب استثناء من موجب بل
 مغناه لو كان فيهما آله غير الله لفسدتا والايان مبنية على العرف وأهل العرف قد جعلوا الا في الايمان بمعنى غير صفة للاستثنى منه لا للاخراج
 * الوجه الثاني سلمنا ان أهل العرف لم ينقلوا عن الاخراج لعني غير وسوى وهو الوصفية لكن القسم انما يحتاج في جوابه الى جملة
 واحدة لا الى جملتين ولذا قد أجمعنا على ان جواب القسم في نحو قول القائل والله لا لبست ثوبا الا الكتان على ان جوابه حصل بقوله
 لا لبست ثوبا وأنه لو سكت هناك كان كلاما عرييا والاصل عدم تعلقه بالجملة الثانية التي بعد الا واذالم يتعلق بها القسم كان لبس الكتان غير
 محلوف عليه فلا يحث اذا جلس (١٠٤) عريانا وهو المطلوب * الوجه الثالث سلمنا ان القسم تناول الجملتين لكن

الاستثناء في هذه الصورة
 عندنا من الحلف الذي هو
 ثبوتى فكأنه قال احلف
 على عدم لبس كل ثوب الا
 الكتان ويكون معنى
 الكلام ان جميع الثياب
 احلف عليها الا الكتان
 فلا احلف عليه ضرورة
 ان الاستثناء من الاثبات
 نفي واذا كان الكتان غير
 مقسم عليه لا يحث بتركه
 وهو المطلوب (وصل) في
 زيادة توضيح الخلاف بين
 المالكية والشافعية في
 الفرق بين هاتين القاعدتين
 وعدمه بثلاث مسائل
 * المسئلة الاولى * اذا
 حلف لا يلبس ثوبا الا ككتانا
 في هذا اليوم وقعد عريانا
 فان جعلت الا لاستثناء
 الكتان من النفي السابق
 ويكون قد حلف ان لا يلبس
 غير الكتان وليلبس
 الكتان كما هو مقتضى
 قاعدة اللغة ان الاستثناء

تكون مظلمة ممن أخذت منه وعلل مالك ذلك بأنه حكم حاكم فاطل ما كان يقضى به عند حكم
 الحاكم بخلاف ما يعتقد مالك ووقع له ذلك في عدة مسائل في العقود والفسوخ وصلاة الجمعة
 اذا حكم الامام فيها أنها لا تصلى الا باذن من الامام وغير ذلك ووقع للشافعية في كتبهم عن بعض
 أصحابهم أن الحكم اذا رفع لمن لا يعتقد ولا ينفذه ولا ينقضه ويتركه على حاله والجمهور على التنفيذ
 لوجهين وهما الفرق المقصود في هذا الموضوع أحدهما أنه لولا ذلك لما استقرت للحكام قاعدة
 ولبقيت الخصومات على حالها بعد الحكم وذلك يوجب دوام التشاجر والتنازع وانتشار الفساد
 ودوام العناد وهو مناف للحكمة التي لاجلها نصب الحكم وثانيهما وهو أجلهما ان الله تعالى
 جعل للحاكم أن ينشئ الحكم في مواضع الاجتهاد بحسب ما يقتضيه الدليل عنده أو عند امامه
 الذي قلده فهو منشىء لحكم الازام فيما يلزم والاباحة فيما يباح كالقضاء بأن الموات الذي ذهب
 احياؤه صار مباحا مطلقا كما كان قبل الاحياء والانشاء والفرق بينه وبين المفتى بأن المفتى مخبر
 كالمترجم مع الحاكم والحاكم مع الله تعالى ككتاب الحاكم معه يحكم بغير ما تقدم الحكم فيه من جهة
 مستنبية بل ينشئ بحسب ما يقتضيه رأيه والمترجم لا يتعدى صورة ما وقع فينقله وقد بسطت هذا
 المعنى بشروطه وما يتعلق به في كتاب الاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضي

تكون مظلمة ممن أخذت منه وعلل مالك ذلك بأنه حكم حاكم الى قوله وهو مناف
 للحكمة التي لاجلها نصب الحكم) قلت ما قاله من ان الجمهور على التنفيذ ان اراد به ابقاء
 الحكم على حاله واقراراه من غير تعرض له برد ولا نقض فذلك صحيح وان اراد أن
 الحاكم الثاني الذي يخالف رأيه بذلك الحكم ينشئ تنفيذه الآن على خلاف رأيه موافقا لرأى من
 قد حكم به قبله ونفذه فليس ذلك عندي بصحيح وكيف يصح ذلك وفيه تحصيل الحاصل والحكم
 بما يخالف رأى الحاكم أما اذا كان المراد بتنفيذه اقراره وعدم نقضه وللزجر عن الخصومة فيه
 لانه حكم قد نفذ حاكم فذلك صحيح ويحمل ذلك على قول من قال من الشافعية انه اذا رفع
 لمن لا يعتقد ولا ينفذه ولا ينقضه على أن يكون مرادهم بذلك أن لا يقره على حكم ذلك الحاكم
 ويترجم عن الخصومة فيه ولا ينقضه أيضا ابتداء بل يمكن من الخصومة فيه والله أعلم قال (وثانيهما
 وهو أجلهما ان الله سبحانه جعل للحاكم أن ينشئ الحكم في مواضع الاجتهاد بحسب ما يقتضيه
 الدليل عنده أو عند امامه الذي قلده الى قوله

والامام

من النفي اثبات حث بقعوده عريانا لانه لم يلبس الكتان ومشى على هذا بعض الشافعية وان

جعلت الا لاستثناء الكتان من الحلف الذي هو ثبوتى لامن النفي السابق ويكون قد حلف على عدم لبس كل ثوب الا الكتان أو جعلت أى
 الاستثناء الكتان من النفي السابق الا ان الحلف يتعلق بالاستثناء بل بما قبله ويكون قد حلف على عدم لبس كل ثوب فقط أو جعلت أى
 الابعنى غير عرافة للثوب لا لاستثناء أصلا ويكون قد حلف على عدم لبس ثوب غير كتان لم يحث بقعوده عريانا في الجميع كما مر
 توضيحه ومشى على هذا المالكية وبعض الشافعية * المسئلة الثانية * حكى صاحب القيس أبو بكر بن العربي انه جلس رجلا
 بيت المقدس يلعبان بالشطرنج فتعاضا في الكلام خلف أحدهما للالعب مع صاحبه غير هذا الدست فجاء رجل ونقض الرقعة وخطها

وجهل ترتيبها كيف كان وامتنع تكميل ذلك الدست فسال الفقهاء عن تحنيته بذلك فاختلفو في تحنيته وعدم تحنيته أي بناء على جعل غير الاستثناء هذا الدست من النفي السابق والخلف متعلق به وبالمستثنى معاً والنفي السابق فقط أو من الخلف الذي هو ثبوتى أوصفة لمحدوف على ما مر بيانه قال ثم اجتمعت بشيخنا أبي بكر الطرطوشي فأخبرته بالمسألة فاختار عدم الحث **المسألة الثالثة** ﴿ لو قال والله لأعطينك في كل يوم درهما من دينك الا في يوم الجمعة فأعطاه يوم الجمعة مع سائر الايام جرى الخلاف المتقدم أيضاً في تحنيته وعدم تحنيته وان كان استثناء من اثبات مطلقاً وذلك لان الا ان جعلت للاخراج على الاصل كان الكلام مفهما الخلف على منع نفسه من الاعطاء في يوم الجمعة مع عدم الاخلال بالاعطاء في سائر الايام فيحتمل وان جعلت بمعنى (١٥٥) سوى نظراً لسكون أهل العرف نقولها من الاخراج اليه

في الايمان حتى لا يفهمون من قول القائل ذلك انه منع نفسه من الاعطاء في يوم الجمعة بل ان مقصوده من العيين انما هو غير يوم الجمعة لا يوم الجمعة بمعنى انه لا يخل بالاعطاء في غير يوم الجمعة وان استثناءه يوم الجمعة استثناء توسعة لو أعطى فيه لم يضر فتأمل ذلك وبالجملة فالفقهاء خالفوا ما في الاصول من قاعدة الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ولم يقولوا بذلك في الايمان على ما تقدم من الخلاف والسبب ما علمته والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الثالث والسبعون بين قاعدة المفرد المعرف بالأنف واللام يفيد العموم في غير الطلاق نحو أحل الله البيع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وبين

والامام وهو كتاب جليل في هذا المعنى واذا كان معنى الحكم الحاكم في مسائل الاجتهاد انشاء الحكم فهو مخبر عن الله تعالى بذلك الحكم والله تعالى قد جعل له أن ما حكم به فهو حكمه وهو كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة فيصير الحال الى تعارض الخاص والعام فيقدم الخاص على العام على القاعدة في أصول الفقه وتقرئ به بالمثل أن ما لكارجه الله تعالى دل الدليل عنده على أن تعليق الطلاق قبل الملك يلزم وهذا الدليل يشمل صوراً لانهاية لها فاذا رفعت صورة من تلك الصور الى حاكم شافعي وحكم بصحة النكاح واستمرار العصمة وابطال الطلاق المعلق كان حكم الشافعي نضاماً من الله تعالى ورد في خصوص تلك الصورة ولو أن الله تعالى قال التعليق قبل

وهو كتاب جليل في هذا المعنى) قلت ما قاله من أن الحاكم منشىء للحكم وأن المفتي مخبر بالحكم كالمترجم صحيح وما قاله من أن الحاكم مع الله تعالى ككتاب الحاكم معه يحكم بغير ما تقدم الحكم فيه من جهة مستتبه بل ينشىء بحسب ما يقتضيه رأيه كلام يوم بحسب التشبيه ان الحاكم يحكم بغير ما هو حكم الله تعالى وليس ذلك بصحيح ولا هو مراده بل لفظه لم يساعده على المراد على الوجه المختار ومراده على الجملة أن المفتي ناقل ومخبر ومعرف بالحكم والحاكم ليس كذلك بل هو ملزم للحكم ومنفذه وذلك بين والله تعالى أعلم قال (واذا كان معنى حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد انشاء الحكم فهو مخبر عن الله تعالى بذلك الحكم) قلت ما قاله هنا من أن الحاكم مخبر عن الله بذلك الحكم ليس بصحيح فان الحاكم ليس بمخبر بالحكم بل هو ملزم للحكم وقوله هنا تقييد لقوله آتفا ان الحاكم منشىء لحكم الا لزام فيما يلزم وأن المفتي مخبر فسيحان الله العظيم ما أسرع ما نسى قال (والله تعالى قد جعل له ان ما حكم به فهو حكمه) قلت أما على قول من يقول بتصويب المجتهدين فقوله ذلك صحيح وأما على قول من لا يصبو فليس ذلك بصحيح بل ربما صادف حكم الله تعالى فيكون حكمه حكم الله تعالى ور بما يصادف حكمه حكم الله تعالى فلا يكون حكمه حكمه لكنه معذور ومأجور والله أعلم قال (وهو كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة فيصير الحال الى تعارض الخاص والعام فيقدم الخاص على العام على القاعدة في أصول الفقه) قلت ان أراد انه من باب الخاص والعام المتعارضين على التحقيق فليس كذلك وان أراد أنه يشبه العام والخاص المتعارضين بوجه ما فنلك صحيح قال (وتقرئ به بالمثل ان ما لكارجه الله تعالى دل الدليل عنده على أن تعليق الطلاق قبل الملك يلزم الى قوله

(١٤ - الفرق - ثانی)

قاعدة المعرف بالأنف واللام في الطلاق لا يفيد العموم) اعلم ان الذي رجحه السيد الصفوى ان لام التعريف قد تستعمل للمعهود من أفراد الجنس خارجاً نحو قوله تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ونحوه وليس الذكراً لاني ونحو اليوم أكلت لكم دينكم أو للجنس أماناً من حيث هو أي للماهية من حيث حضورها الذهني بقطع النظر عن الافراد فتسمى لام الحقيقة نحو الرجل خير من المرأة والانسان حيوان ناطق والحيوان جنس والناتق فصل وأماناً من حيث وجوده في بعض مبهم مع قرينة ذلك البعض فتسمى لام العهد الذهني نحو قوله تعالى حكايته عن سيدنا يعقوب عليه السلام وأخاف أن يأكله الذئب لعهدية الحقيقة التي لذلك البعض وان كان ذلك البعض مبهماً فمدخولاً وان جرت عليه أحكام المعارف بالنظر لوضعه

للحقيقة المعينة ذهنا فيجىء مبتدأ، وإذا حال بلامسوغ وصف المعرفة الا انه في المعنى كالنكرة نظرا لقرينة ذلك البعض المهم كالاصل
في الآية وأما من حيث وجوده في جميع الافراد فتسمى لام الاستغراق كقوله تعالى أحل الله البيع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الاباحق
اذ لا عهد مع تحقق قرينة ارادة الفرد دون البعضية المهمة ودون الحقيقة وهي في الآية تعلق الحكم الشرعي مقتضى للوجود الخارجي
ولا وجود للحقيقة في الخارج وقاعدة المعرفة بلام التعريف في الاصول حينئذ ان يحمل على الكلية فيعم جميع أفراد الجنس الذي
دخل عليه وان لم توجد قرينة الكلية كالاستثناء فعلى هذا اذا قال الشخص الطلاق يلزم مع عدم النية يحتمل ان يكون مقصوده
الاستغراق أو العهد وعلى قاعدة (١٠٦) الاحتياط في الفروج كان ينبغي ان تلزمه الثلاث كن طلق ولا يدري أو واحدة أم

المالك لازم وقال التعليق قبل الملك في حق هذه المرأة غير لازم والعصمة فيها تستمر لقلنا هذان
نصان خاص وعام فنقدم الخاص على العام كما لو قال اقتلوا المشركين لا تقتلوا الرهبان فانا نقتل
المشركين ونترك الرهبان كذلك يقول مالك اعمل هذا الحكم في هذه الصورة فتبقى بقية الصور
عندى لا (١) يصح فيها التعليق قبل النكاح جمعا بين نصي الخاص والعام ومن فهم الفرق
بين المفتي والحاكم وان حكم الحاكم نص من الله تعالى خاص في تلك الصورة المعينة لم يسعه الاما قال
مالك والجمهور ولكن لما كان الفرق بينهما خفيا جدا حتى اني لم أجد أحدا يحققه خالف في ذلك
من خالف ولم يوجب تنفيذاً قضية الحكم في مواقع الخلاف فهذه الفرق بين قاعدة الخلاف
قبل الحكم وبين قاعدته بعد الحكم ومن أراد استيعابه فليقف على كتاب الاحكام في الفرق
بين الفتاوى والاحكام فليس في ذلك الكتاب الا هذا الفرق لكنه مبسوط في أربعين مسألة ممنوعة
حتى صار المعنى في غاية الضبط والجلاء

جمعا بين نصي الخاص والعام) قلت هو مثال صحيح غير انه ان أراد أنه من الخاص
والعام حقيقة فليس الامر كذلك وان أراد أنه يشبهه بوجه ما فذلك صحيح قال (ومن فهم
الفرق بين المفتي والحاكم وان حكم الحاكم نص من الله تعالى خاص في تلك الصورة المعينة لم
يسعه الا مقال مالك والجمهور ولكن لما كان الفرق بينهما خفيا جدا حتى اني لم أجد أحدا
يحققه خالف في ذلك من خالف ولم يوجب تنفيذاً قضية الحكم في مواقع الخلاف الى آخر كلامه
في الفرق) قلت قد سبق انه ان أراد انه خاص وعام معا حقا فليس كذلك وان أراد أنه يشبه
العام والخاص من وجه ما فهو كذلك * قلت ومقاله من أن الفرق بين المفتي والحاكم خفي جدا
ليس كما قال وكذلك مقال من أن حكم الحاكم نص من الله تعالى في القضية المعينة فليس كما قال بل
منع الله تعالى من تقض أحكام المجتهدين لما في ذلك من الفسدة والله تعالى أعلم ومقاله في الفرق
الثامن والسبعين صحيح وكذلك مقال في الفرق التاسع والسبعين الاما ذكره في آخره مما حال
فيه على الفرق بين تحريم المشترك وثبوت الحكم في المشترك فانه قد تقدم مافيه وكذلك ما بعده
من الفروق الى الفرق الثالث والثمانين الاما قال في الفرق الثاني والثمانين من نسبة قول النبي ﷺ
أصليت باصحابك وأنت جنب لحسان فانه انما كان لعمار

(١) الظاهر حذف تأمل

ثلاث تلزمه الثلاث احتياطاً
وذلك ان مقتضى اللغة
والاحتياط ان يلزمه من
الطلاق عدد غير متناه الا
أن المحل لا يقبل الاثلاثا
فيقتصر عليها كما لو قال أنت
طالق مائة فانه يلزمه الثلاث
فقط لعدم قبول المحل
الزيادة على ذلك لكن
الفقهاء خالفوا هذه القاعدة
الاصولية في الطلاق كما
خالفوا قاعدة الاستثناء من
النفي اثبات ومن الاثبات
نفي في الايمان على ما تقدم
من الخلاف بسبب ان مبنى
الطلاق والايمان على
العرف والعرف صرف
ذلك اللفظ لمطلق الطلاق
أى واحد غير معين من
أفراده قال ابن الشاط
لأعلم أحدا أزم الطلاق
لثلاث بذلك اللفظ فهو
حرف في مطلق الطلاق اه
والله سبحانه وتعالى أعلم
الفرق الرابع والسبعون

بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الشروط وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس باثبات
في الشروط خاصة دون بقية أبواب الاستثناء * وذلك لان الشروط لما كان وجودها غير مؤثر في وجود الشرط ولا في عدمه
وانما المؤثر عدمها في عدمه لان الشرط كما سمي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم كان من الضرورى استثناء
الشروط من اطلاق العلماء قاعدة الاستثناء من النفي اثبات والا لا يجزى ما يورده الحنفية علينا من قولهم لو كان الاستثناء من النفي
اثباتاً لزم القضاء بصحة الصلاة عند الطهور لقوله ﷺ لا يقبل الله صلاة الا بطهور والقضاء بصحة النكاح عند الولى لقوله صلى الله
عليه وسلم لانكاح الابوى وللأبى وللأبى باطل ضرورة ان كلام الطهور والولى شرط لا يلزم من وجوده شئ فلا يلزم من القضاء بعدم قبول

الفرق

الصلاة قبل الا ولامن القضاء بنفى النكاح قبل الاجل عدم الشرط فهما القضاء بالقبول للصلاة بعد الوجود الطهارة والقضاء به حجة
النكاح بعد الوجود الولي ولما يلزم ذلك دل على ان الاستثناء من النفي ليس باثبات والالزم تخلف المدلول عن الدليل وهو خلاف
الاصل فلزم ان نقول في دفعه ان هذا الاستثناء الوارد في الحديثين المذكورين ونحوهما من باب الشرط ونحن انما ندعى ان ذلك في غير
الشرط فلا يرد علينا الشرط هذا هو حقيقة الفرق بين القاعدة بين المذكورين فتأمله وخرج عليه الاستثناء الواقعة في الكتاب
والسنة وكلام للعرب والخالفين وغيرهم والله سبحانه وتعالى أعلم الفرق الخامس والسبعون بين قاعدة وقاعدة اذا وان اشتركا
في كون كل منهما للشرط أي المطلق الربط بين جملتين وفي الدلالة على مطلق (١٥٧) الزمان أي زمن غير معين لا عموم

الفرق الثامن والسبعون بين قاعدة من يجوز له أن يفتي

وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي

اعلم أن طالب العلم له أحوال الحالة الأولى أن يشتغل بمختصر من مختصرات مذهبه فيه مطلقات
مقيدة في غيره وعمومات مخصوصة في غيره ومتى كان الكتاب المعين حفظه وفهمه كذلك أوجوز
عليه أن يكون كذلك حرم عليه أن يفتي بما فيه وإن أجاده حفظا وفهما إلا في مسألة يقطع فيها
إنها مستوعبة التقييد وإنها لا تحتاج إلى معنى آخر من كتاب آخر فيجوز له أن ينقلها لمن يحتاجها
على وجهها من غير زيادة ولا نقصان وتكون هي عين الواقعة المسؤول عنها لأنها تشبهها ولا تخرج
عليها بل هي هي حوفا بحرف لأنه قد يكون هنالك فروق تمنع من الإلحاق أو تخصيص أو تقييد يمنع
من الفتيا بالمحفوظ فيجب الوقف الحالة الثانية أن يسع تخصصه في المذهب بحيث يطلع من
تفاصيل الشروحات والمطولات على تقييد المطلقات وتخصيص العمومات ولكنه مع ذلك لم يضبط
مدارك امامه ومسنداته في فروعه ضبطا متقنا بل سمعها من حيث الجملة من أفواه الطلبة والمشايخ
فهذا يجوز له أن يفتي بجميع ما ينقله ويحفظه في مذهبه أتباعا لشيء من ذلك المذهب بشروط الفتيا
ولكنه اذا وقعت له واقعة ليست في حفظه لا يخرجها على محفوظاته ولا يقول هذه تشبه المسألة
الفلانية لان ذلك انما يصح بمن أحاط بمدارك امامه وأدلته وأقيسته وعالته التي اعتمد عليها مفصلة
ومعرفت رب تلك العلل ونسبتها إلى المصالح الشرعية وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجة
أو التتمية (١) وهل هي من باب المناسب الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم أو جنسه في جنس
الحكم وهل هي من باب المصلحة المرسله التي هي أدنى رتب المصالح أو من قبيل ما شهدت لها أصول
الشرع بالاعتبار أو هي من باب قياس الشبه أو المناسب أو قياس الدلالة أو قياس الاحالة أو المناسب
القريب إلى غير ذلك من تفاصيل الاقيسة ورتب العلل في نظر الشرع عند المجتهدين وسبب ذلك
ان لناظر في مذهبه والمخرج على أصول امامه نسبتته إلى مذهبه وامامه كنسبة امامه إلى صاحب
الشرع في اتباع نصوصه والتخريج على مقاصده فكما ان امامه لا يجوز له أن يقيس مع قيام الفارق
لان الفارق مبطل للقياس والقياس الباطل لا يجوز الاعتماد عليه فكذلك هو أيضا لا يجوز له أن
يخرج على مقاصد امامه فرعا على فرع نص عليه امامه مع قيام الفارق بينهما لكن الفرق

(١) لعله للتتمية

الازمان لكن بينهما
فرق من وجهين * الوجه
الاول أن ان تدل على
الزمان التزاما من جهة انها
من الحر وف التي تلازم
الدخول على الفعل والفعل
بدل على الزمان وعلى
الشرط بالمطابقة بعكس اذا
فتي قولك ان جاء زيد
فاكرمه تدل ان بالمطابقة
على ان الاكرام بتوقف
على المجيء وبالالتزام من
الجهة المذكورة على ان
المجيء لا بد له من أن يكون
في زمان فافهم وفي نحو
قولك اذا جاء زيد فاكرمه
تدل ان بالمطابقة على الزمان
وبالالتزام على الشرط أي
توقف الاكرام على المجيء
كافي قوله تعالى اذا جاء
نصر الله إلى قوله فسبح
وقد تكون ظرفا محضا كما
في قوله تعالى والليل اذا
يغشى والنهار اذا تجلى أي
أقسم بالليل في حالة غشيانه

وبالنهار في حالة تجليه لانهما كمال أحوال الليل والنهار والقسم تعظيم والتعظيم يناسب أعظم الاحوال فلا تدل اذا الظرفية على الشرط
التزاما إلا في بعض صورها وهو ما اذا دخلت على شرط ومشروط بخلاف ان فلان فارق الدلالة على الشرط * والوجه الثاني ان ان لا يجوز
ان يكون ما تدل عليه من الزمان بالجهة المذكورة أوسع من المظروف فاذا قال ان مت فأتى نطق لم يلزمه طلاق قطعا اذا لاطلاق بعد الموت
وأما اذا فالصحيح كما قال ابن السكيت انها ان لم تدخل على شرط ومشروط يجوز ان يكون زمانها أوسع من المظروف اذا لا اشكال في أن
الظرف يجوز فيه ذلك بمعنى انه يجاء بلفظ اليوم مثلا فيقال أكلت يوم الخميس وان كان الاكل لم يقع في جميعه كما يقال ولد النبي ﷺ عام
للقبيل وتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة ستين من عام القبيل وهو لم يولد إلا في جزء من عام القبيل ولم يقع موته إلا في جزء من السنة

المذكورة وان دخلت على شرط ومشرط فاما ان يكون وقوع ذلك المشرط بعد وقوع الشرط ممكنا أو لا فان كان غير ممكن كقوله اذا مت فأنت طالق لم يقع الطلاق اذ ليس معناه ايقاع الطلاق في زمن الموت بعينه حتى يقال يلزمه الطلاق لان ظرف الموت يجوز ان يكون أوسع من المظر وف الذي هو الطلاق فيدخل فيه زمن من أزمته الحياة يقع فيه الطلاق فيلزمه على خلاف بين العلماء مبنى على ملاحظة هذا الوجه بل معناه ايقاع الطلاق في الزمن الذي يلي زمن الموت بلا طلاق بعد الموت وان كان ممكنا كقوله اذا دخلت الدار فأنت طالق لزمه الطلاق اذ ليس معناه ايقاع الطلاق في زمن الدخول بعينه بل معناه ايقاعه في الزمن الذي يلي زمن الدخول لضرورة مقتضى الفاء التي للتعقيب وان (١٥٨) لزم عن ذلك أمران أحدهما ان اذا ظرف للدخول لا ظرف للطلاق بل ظرف

الطلاق غير مصرح به والثاني تعلقها بدخلت الذي هو فعل الشرط لا بطالني وان كان هو مقتضى قول النحويين المضاف اليه لا يعمل في المضاف لان قولم هذا قاعدة لا يسلم فيها الاطلاق اه كلام ابن الشاطب تصرف وتوضيح (قلت) ويقر به قول النحويين العامل في أسماء الشرط فعل الشرط لا الجواب لان رتبة الجواب مع متعلقاته التأخير عن الشرط فلا يعمل في مقدم عليه ولانه قد يقترن بالفاء واذا الفجائية وما بعدهما لا يعمل فيما قبلهما وهاتان العلتان متحققتان أيضا في اذا والعللة تدور مع المعاول فلذا اضطررنا اذا ونحوها على تسليم اطلاق القاعدة المذكورة الى تكلفات منها ان عاملها محذوف يدل

انما تنشأ عن رتب العلل وتفاصيل أحوال الاقيسة فاذا كان امامه أفتى في فرع نبي على علته اعتبر فرعها في نوع الحكم لا يجوز له هو أن يخرج على أصل امامه فرعا مثل ذلك الفرع لكن علته من قبيل ما شهد جنسه لجنس الحكم فان النوع على النوع مقدم على الجنس في النوع ولا يلزم من اعتبار الاقوى اعتبار الاضعف وكذلك اذا كان امامه قد اعتبر مصلحة سالمة عن المعارض لقاعدة أخرى فوقع له هو فرع فيه عين تلك المصلحة لكنها معارضة بقاعدة أخرى أو بقواعد فيحرم عليه التخرج حينئذ لقيام الفارق أو تكون مصلحة امامه التي اعتمدها من باب الضروريات فيفتى هو بمنتهى ولا يمكنها من باب الحاجات أو التتمات وهاتان ضعيفتان مرجوحتان بالنسبة الى الاولى ولعل امامه راعى خصوص تلك القوية والخصوص فانت هنا ومتى حصل التردد في ذلك والشك وجب التوقف كما ان امامه لو وجد صاحب الشرع قد نص على حكم ومصلحة من باب الضروريات حرم عليه أن يقيس عليه ما هو من باب الحاجات والتتمات لاجل قيام الفارق فكذلك هذا المقلد لان نسبه اليه في التخرج كنسبة امامه لصاحب الشرع والضابط له ولامامه في القياس والتخرج انهما متى جوزا فارقا يجوز أن يكون معتبرا حرم القياس ولا يجوز القياس الا بعد الفحص المنتهي الى غاية أنه لا فارق هناك ولا معارض ولا مانع يمنع من القياس وهذا قدر مشترك بين المجتهدين والمقلدين للائمة المجتهدين فهما جوزا المقلد في معنى ظرف به في خصمه واجتهاده أن يكون امامه قصده أو راعيه حرم عليه التخرج فلا يجوز التخرج حينئذ الا لمن هو عالم بتفاصيل أحوال الاقيسة والعلل ورتب المصالح وشروط القواعد وما يصلح أن يكون معارضا وما يصلح وهذا لا يعرفه الا من يعرف أصول الفقه معرفة حسنة فاذا كان موصوفا بهذه الصفة وحصل له هذا المقام تعين عليه مقام آخر وهو النظر وبذل الجهد في تصحيح تلك القواعد الشرعية وتلك المصالح وأنواع الاقيسة وتفاصيلها فاذا بذل جهده فيما يعرفه ووجد ما يجوز أن يعتبره امامه فارقا أو مانعا أو شرطا وهو ليس في الحادثة التي يروم فتحرجها حرم عليه التخرج وان لم يجد شيئا بعد بذل الجهد وتام المعرفة جاز له التخرج حينئذ وكذلك القول في امامه مع صاحب الشرع لا بد أن يكون امامه موصوفا بصفات الاجتهاد التي بعضها ما تقدم اشتراطه في حق المقلد المخرج ثم بعد انصافه بصفات الاجتهاد ينتقل الى مقام بذل الجهد فيما علمه من القواعد وتفاصيل المدارك فاذا بذل جهده ووجد حينئذ ما يصلح أن يكون فارقا أو مانعا أو شرطا قائما في الفرع الذي يروم قياسه على كلام صاحب الشرع حرم عليه

القياس

عليه الجواب لا الجواب لما علمت ومنها ان عاملها هو الجواب وتقييد القاعدة بين المذكورتين

أعني قاعدة ما رتبته لا يعمل فيما تقدم عليه وقاعدة ما بعد الفاء واذا الفجائية الخ بغير الظرف لتوسعهم في الظرف وان لم تستحق التصدير فباطنك بما يستحقه ومنها قول العلامة الحضري على ابن عقيل على اللفية ومن جعل شرطها هو العامل كسائر الشرط قال انها غير مضافة اليه مثلها كما يقول الجميع فيها اذا جازمت كافي المعنى وحينئذ فالفرق بينها وبين ادوحيث انها يحصل الربط فيها بين جملي الجواب والشرط بكونها شرطا كافي أين ومتى وأما ادوحيث فلولا الاضافة ما حصل بهما ربط وعند تجردها عن الشرط تكون مضافة للجمله بعدها بخلاف فيما يظهر لي يحصل بها الربط فتدبر اه ومنها قول العلامة الامير على المعنى كل كلمتين فأكثر كاتنا

بمنزلة كلمة واحدة بمعنى وقوعها مع أجزاء كلام يجوز ان تعمل أولها في الثانية كالضاف في المضاف اليه ولا يجوز للعكس اذ لم تعهد كلمة واحدة بعض أجزائها مقدم من وجه مؤخر من آخر فكذلك ما هو بمنزلة في المعنى فن لم تعمل صلة في موصول ولا تابع في متبوع ولا مضاف اليه في مضاف وأما كلمة الشرط والشرط فليستا ككلمة واحدة اذ لا يقعان موقع المفرد كالفاعل والمفعول والمبتدأ فيجوز عمل كل واحد منهما في الآخر نحو متى تذهب وأياماً تذهبوا فله الاسماء الحسنی نعم ان لم يعمل الشرط في كلمته نحو من قامت جاز وقوعها موقع المبتدأ على ما هو مذهب بعضهم اه قال الشيخ الابياري في القصر المبني أي فان من هنا غير ظرف فهي تعمل في الشرط وهو لا يعمل فيها لكن هذا المذهب ضعيف اه اذ لا معنى لجعل كلمة اذا مع الشرط اذا جازمت ككلمة واحدة

(١٠٩)

وجعلها معه اذا لم تجزم ليست ككلمة واحدة وأهل العربية قد جعلوها كسائر كلمات الشرط مع شروطها مطلقاً قيداً لجملة الجزء وأما عدم تسليم اطلاق القاعدة المذكورة كالأبن الشاط فلا يحتاجون لشيء من هذه التكاليف فتأمل بانصاف بل قال الشاط رحمه الله تعالى على الجزم بعدم تد اطلاقها وجعل اذ في تد تعالى واذا كرر بث نسيت ظرفاً للنسيان ولم يصرح بظرف التد يندفع من أصله ما أورده بعض الفضلاء على جعل اذا ظرفاً لا ذكر الذي هو الجواب لانه ليس مضافاً اليه لانسبت الذي هو الشرط وان جاز بالنظر لانه لكونه مضافاً اليه والمضاف اليه لا يعمل في المضاف من ان الذ كر ضد النسيان وقد

القياس ووجب التوقف وان غلب على ظنه عدم جميع ذلك وان الفرع مساو للصورة التي نص عليها صاحب الشرع ووجب عليه الالحاق حينئذ وكذلك مقلده وحينئذ بهذا التقرير يتعين على من لا يشتغل بأصول الفقه أن لا يخرج فرعاً أو نازلة على أصول مذهبه ومنقولاته وان كثرت منقولاته جداً فلا تنفذ كثرة المنقولات مع الجهول بما تقدم كما أن امامه لو كثرت محفوظاته لنصوص الشريعة من الكتاب والسنة وأقضية الصحابة رضی الله عنهم ولم يكن عالماً بأصول الفقه حرم عليه القياس والتخريج على المنصوصات من قبل صاحب الشرع بل حرم عليه الاستنباط من نصوص الشارع لان الاستنباط فرع معرفة أصول الفقه فهذا الباب المجتهدون والمقلدون فيه سواء في امتناع التخريج بل يفتى كل مقلد وصل الى هذه الحالة التي هي ضبط مطلقاً امامه بالتقييد وضبط عمومات مذهبه بمنقولات مذهبه خاصة من غير تخريج اذ افاته شرط التخريج كان امامه لوفاته شرط أصول الفقه وحفظ النصوص واستوعبها يصير محدثاً ناقلاً فقط لا اماماً مجتهداً كذلك هذا المقلد فتأمل ذلك فالناس مهمالون له اهمالاً شديداً ويقترحون على الفتيا في دين الله تعالى والتخريج على قواعد الائمة من غير شروط التخريج والاحاطة بها فصار يفتى من لم يحيط بالتقييدات ولا بالتخصيصات من منقولات امامه وذلك لعب في دين الله تعالى وفسوق ممن يتعمده أو ما علموا أن المفتي مخبر عن الله تعالى وان من كذب على الله تعالى أو أخبر عنه مع ضبط ذلك الخبر فهو عند الله تعالى بمنزلة الكاذب على الله فليفتى الله تعالى أمرؤ في نفسه ولا يقدم على قول أو فعل بغير شرطه (تنبيه) كل شيء أفتى فيه المجتهد نجزت فتياه فيه على خلاف الاجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح لا يجوز نقله أن ينقله للناس ولا يفتى به في دين الله تعالى فان هذا الحكم لو حكم به حاكم لقضائه ومالاقره شرعاً بعد تفرقه بحكم الحاكم أولى أن لا تفرقه شرعاً اذ لم يتأكد وهذا لم يتأكد فلا تفرقه شرعاً والفتيا بغير شرع حرام فالفتيا بهذا الحكم حرام وان كان الامام المجتهد غير خاص به بل مثاباً عليه لانه بذل جهده على حسب ما أمر به وقد قال النبي عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فإخطأ فله أجر وان أصاب فله أجران فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم فكل ما وجدوه من هذا النوع يحرم عليهم الفتيا به ولا يعرى مذهب من المذاهب عنه لكنه قديقل وقديكثر غير أنه لا يقدر أن يعلم هذا في مذهبه الامن عرف القواعد والقياس الجلي والنص الصريح وعدم المعارض لذلك وذلك يعتمد تحصيل أصول الفقه والتبحر

دلت الآية على وقوعها في اذا والضدان لا يجتمعان فكيف أمر بالذ كر في زمن النسيان ولم نتجح للجواب عنه المبني على صحته بأن الظرف قد يكون أوسع من المظروف فيفضل من زمان اذ اذ مان ليس فيه نسيان يقع فيه الذ كر فلا يجتمع الضدان على انه لا يصح ان يكون الظرف أوسع من المظروف على الحقيقة واما معنى كون الظرف يجوز ان يكون أوسع من المظروف كما مر انه يطلق لفظ اليوم متلافي فعل يقع في بعضه لافي جميعه وذلك الاطلاق حقيقة لغوية لا لاطراد وليس ذلك حقيقة معنوية بمعنى ان ظرف الفعل يكون أوسع منه في المعنى فان ذلك شيء لا يصح بوجه ولم يزل الاشكال يقع عند كثير من الناس بين الحقائق المعنوية والحقائق اللفظية فيظن هاشياً واحداً وليس الامر كذلك قال ومعنى قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم انكم في العذاب مشتركون ولن ينفعكم اليوم اشتراككم

في العذاب بسبب ظلمكم اذ ظلمتم يعني ان اذ ظلمتم تعليل لني النفع المأخوذ من لن أي انهم اعظم ما هم فيه لايهون عليهم اشترا كههم في العذاب كما كان في الدنيا كما في المعنى وحواشيه نعم ظاهر قوله بسبب ظلمكم اذ ظلمتم الجري على القول بأن اذا التعليلية ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام لامن اللفظ فانه اذا قيل ضرب به اذ أساء وأر يبدأ الوقت اقتضى ظاهر الحال ان الاساءة سبب الضرب لان تعليق الحكم بوصف يشعر بعليته لا على القول بأنها حرف بمنزلة لام العلة وذلك لقوله في المعنى والجهو ولا يثبتون هذا القسم أي كون اذ حرفا بمنزلة لام العلة ولذا قال الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به الآية وقوله واذ اعترزتموهم الآية وقوله فاذ لم تفعلوا واذ الله عليكم الآية ان الغناء لاجراء الظرف مجرى كلمة الشرط كما ذكره (١١٠) سيبويه في نحو يده حين لقيته فأناأ كرمه وهو في اذ مطرد ويجوز ان

يكون من باب والر جز فاهجر أي مما أضمر فيه وانما جاز اعمال المستقبل الذي هو سيقولون وآو وأ وأقيموا في الظسروف الماضية التي هي اذ لم يهتدوا ومابعه وان كان وقوع المستقبل في الزمن الماضي محال لما ذكر في نحو اما زيد فنطلق من أن الغرض المعنوي هو قصد الملازمة حتى كان هذه الافعال المستقبلية وقعت في الازمنة الماضية وصارت لازمة لها كل ذلك لقصد المبالغة اه نقله الايباري في القصر لكن أورده في المعنى على القول بان اذا التعليلية ظرف اشكالين أحدهما انه لو استفيد التعليل من قوة الكلام لكان اذا حذف اذ وحل محلها وقت استفيد التعليل مع انه ليس كذلك لاختلاف زمن الفعلين فان ينفع مستقبل لا قترانه بلن

في الفقه فان القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه بل للشريعة قواعد كثيرة جدا عند أئمة الفتوى والفقهاء لا توجد في كتب أصول الفقه أصلا وذلك هو الباعث لي على وضع هذا الكتاب لاضبط تلك القواعد بحسب طاقتي ولا اعتبار هذا الشرط يحرم على أكثر الناس الفتوى فتأمل ذلك فهو أمر لازم وكذلك كان السلف رضي الله عنهم متوقفين في الفتيا توقفا شديدا وقال مالك لا يذنبني للعالم أن يفني حتى يراه للناس أهلا لذلك ويرى هو نفسه أهلا لذلك يريد تثبت أهليته عند العلماء ويكون هو ييقين مطالعا على ما قاله العلماء في حقه من الاهلية لانه قد يظهر من الانسان أمر على ضدها هو عليه فاذا كان مطالعا على ما وصفه به الناس حصل اليقين في ذلك وما أفني مالك حتى أجزاه أر بعون محسنا لان التحنك وهو اللثام بالعمائم تحت الحنك شعار العلماء حتى ان مالك كاستل عن الصلاة بغير تحنك فقال لا بأس بذلك وهو اشارة الى تأكد التحنك وهذا هو شأن الفتيا في الزمن القديم وأما اليوم فقد انخرق هذا السياج وسهل على الناس أمر دينهم فتحدثوا فيه بما يصلح وبما يصلح وعسر عليهم اعترافهم بجهلهم وأن يقول أحدهم لا يدري فلا جرم آل الحال للناس الى هذه الغاية بالافتداء بالجهال الحلة الثالثة أن يصير طالب العلم الى ما ذكرناه من الشروط مع الديانة الوازنة والعدالة المتمكنة فهذا يجوز له أن يفني في مذهبه نقلا وتخريجا ويعتمد على ما يقوله في جميع ذلك

﴿ الفرق التاسع والسبعون بين قاعدة النقل وقاعدة الاسقاط ﴾

اعلم أن الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط فالنقل ينقسم الى ما هو بعوض في الاعيان كالبيع والقرض والى ما هو في المنافع كالاجارة والمساقاة والمزارعة والقرض والجمالة والى ما هو بغير عوض كالهدايا والوصايا والعمرى والوقف والهبات والصدقات والكفارات والزكاة والمسروق من أموال الكفار والغنيمة في الجهاد فان ذلك كله نقل ملك في اعيان بغير عوض وأما الاسقاط فهو ما بعوض كالخلع والنفقة على مال والكتابة وبيع العبد من نفسه والصلح على الدين والتعزير بجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا ينتقل الى البازل ما كان يملكه المبدول له من العصمة وبيع العبد ونحوهما وأما بغير عوض كالابراء من الديون والقصاص والتعزير ورحل القذف والطلاق والعتاق وايقاف المساجد وغيرها جميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا ينتقل لغير الاول ويخرج على هذا الفرق ثلاث مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ الابراء من الدين هل يفتر

الى

وظلم ماض وكذا اذ ولا بد في التعليل من اتحاد الزمانين في المثال وتأنيهما ان اذ لا تبادل من اليوم

لاختلاف الزمانين أي الدنيا والآخرة فهما متباينان ولا يصح ابدال أحدهما بالآخر ولا تكون ظرفا لينفع لانه لا يعمل في ظرفين زمانين ليس أحدهما تابعا للآخر ولا مندرج فيه مع ان النفع ليس واقعا في وقت الظلم ولا تكون ظرفا لاشتر كون لان معمول خبر الاحرف الستة يعني ان وأخواتها لا يتقدم عليها لان معمول الصلة لا يتقدم على الموصول ولأن اشترا كههم في الآخرة لا في زمن ظلمهم وأجاب عن هذا الثاني بأربعة أجوبة أشار لاولها وثانيها بقوله وقال أبو الفتح راجعت أبا على مرار في قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم الآية مستشكلا ابدال اذ من اليوم فأخر ما تحصل منه ان الدنيا والآخرة متصلتان وأنهما في حكم الله تعالى سواء فكان اليوم ماض أو

كان اذ مستقبله اه وثالثها ورابعها بقوله وقيل المعنى اذ ثبت ظلمكم وقيل التقدير بعد اذ ظلمتم وعليهما أيضاً فاذ بدل من اليوم ومعنى ان بعد وقبل غير صالحين للاستغناء عنهما عند اضافتهما الى اذانه لا بد من ملاحظة معناها وان كان يجوز حذفهما لدليل وهو هنا توقف صحة الكلام على تقدير بعد فهي دلالة اقتضائية قال واذالم تقدر اذ تليلاً أى بل جعلت بدلا على أحد الاوجه المتقدمة فيجوز ان تكون ان وصلتها تليلاً أى على تقدير حرف التعليل والتفاعل مستتر راجع الى قولهم ياليت بيني وبينك بعد المشرقين أو الى القرين ويشهد له قراءة بعضهم انكم بالكسر على الاستئناس ويجوز ان تكون هي وصلتها فاعل ينفع اه بتوضيح من الايبارى هذا وازاد الاصل في الفرق بين ان واذ اوجها ثالثا وهو ان لا يعلق عليها المشكوك فيه فلا (١١١) نقول ان غربت الشمس فأت

بخلاف اذا فاتها تقبل المعلوم والمشكوك فيه فتقول اذا غربت الشمس فأت واذا دخل العبد الدار فهو حر وهذا الوجه وان صرح به البيانيون الا ان ابن الشاطي جزم بان لا يلزم دخولها على المشكوك بل هي لطلق الربط فقط وكما يفرق بينهما من جهة المعنى بما ذكر كذلك يفرق بينهما أيضا من جهة التصنيع النحوية بان ان حرف واذا اسم وظرف وبأن مابعد ان يكون في موضع جزمها وما بعد اذا في موضع خفض بها وبان البناء في ان أصل وفي اذا عارض لان البناء في الاسماء عارض وفي الحروف أصل الى غير ذلك من الفرق والنحوية التي ليس هذا موضعها فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم

الى القبول فلا يبرأ من الديون حتى يقبل أو يبرأ من الديون اذا أبرأ وان لم يقبل خلاف بين العلماء فظاهر المذهب اشتراط القبول ومنشأ الخلاف هل الارباع اسقاط والاسقاط لا يحتاج الى القبول كالطلاق والعناق فانهما لا يفتقران الى قبول المرأة والعبد وذلك ينفذ الطلاق والعناق وان كرهت المرأة والعبد أو هو تملك للمنفى ذمة المدين فيفتقر الى القبول كما لو ملكه عينا باهبة أو غيرها لا بد من رضاه وقبله وكذلك ههنا يتأكد ذلك بأن المنية قد تعظم في الابراء وذو المروآت والانفات يضر ذلك بهم لاسيما من السفلة فجعل صاحب الشرع لهم قبول ذلك أو رده نقيلا للضرر الحاصل من المن من غير أهلها أو من غير حاجة **المسألة الثانية** الوقف هل يفتقر الى القبول أو لا خلاف في المذهب وبين العلماء ومنشأ الخلاف هل الواقف اسقط حقه من المنافع في الموقوف فيكون ذلك كالعتق أو هو تملك لمنافع العين الموقوفة للموقوف عليه فيفتقر الى القبول كالبيع والهبة وهذا اذا كان الموقوف عليه معينا اما غير المعين فلا يشترط قبوله لتعذر هذا في منافع الموقوف أما أصل ملكه فهل يسقط أو هو باق على ملك الواقف وهو ظاهر المذهب لان مال كارجحه الله أو جب الزكاة في الحائظ الموقوف على غير المعين نحو الفقراء والمساكين اذا كان خمسة أو سق بناء على أنه ملك الواقف فيزكي على ملكه وأما الحائظ على المعينين فيشترط في حصة كل واحد منهم خمسة أو سق واتفق العلماء في المساجد انها من باب الاسقاط والعتق لملك لاحد فيها وان المساجد لله فلا تدعو مع الله أحدا ولانها تقام فيها الجماعات والجمعة والجمعة لا تقام في المملوكات لاسيما على أصل مالك فانها لا يصلحها رباب الحوانيت في حوانيتهم لاجل الملك والحجر فلا يجرى في المساجد القولان **المسألة الثالثة** اذا أعتق أحد عبيده يختار على المشهور وقيل يعم العتق الجميع واذا طلق أحد نسائه يعم الطلاق النسوة على المشهور وقيل يختار والفرق على المشهور ان الطلاق اسقاط للعصمة والاباحة والعتق قرابة لاسقاط وان لزما الاسقاط وتام هذا الفرق قد تقدم في الفرق بين تحريم المشترك وثبوت الحكم في المشترك فليطالع من هناك ولا حاجة للاعادة وانما ذكرت الفرقين ههنا لاجل تعلقهما بالنقل والاسقاط فقط

الفرق الثمانون بين قاعدة الازالة في النجاسة وبين قاعدة الاحالة فيها

اعلم ان ازالة النجاسة في الشريعة تقع على ثلاثة أقسام ازالة واحالة وهما معا ولكل قاعدة من هذه القواعد خاصة تمتاز بها أما الازالة فبالماء في الثوب والجسد والمسكان وأما الاحالة ففي الحجر تصير

يجوز الاقتداء فيها من أحد المجتهدين فيها بالآخر وبين قاعدة مسائل الاواني والسياب والكمبة ونحوها لا يجوز لأحد المجتهدين فيها ان يقتدى بالآخر **الفرق** بينهم بثلاثة فرق **الاول** لابن الشاطي رحمه الله تعالى قال الفرق الصحيح ان مسألة اقتداء المالكى بالنسافي مع انه لا يبتدع لا يمكن الخطأ فيها على القول بتصويب المجتهدين أو لا يمكن تعيين الخطأ فيها على القول بعدم التصويب ومسألة الاواني ونحوها لا بد من الخطأ فيها يمكن تعيينه في بعض الاحوال قلت واليه يشير قول المازري حكي المذهب الاجماع على صحة الاقتداء بالخالف في الفروع الظنية وانما يمنع فيما علم خطأه كمنقض قضاء القاضي قال وبدل على ذلك تفرقة أشهب بين القبلة ومس الذكرا اه أي حيث قال عند ابن سحنون من صلى خلف من لا يرى الوضوء من مس الذكرا لشيء عليه بخلاف القبلة يعيد أبدا وقال

سحنون يعيد فيهما في الوقت كذا في الخطاب عن الذخيرة بتوضيح مامن المواق والفرق الثاني للعر بن عبد السلام بأن الجماع في الصلاة
 مطووبة لصاحب الشرع وكل مطلوبه يغتفر فيه ما يؤدي لقلته ولا يغتفر فيه ما يؤدي لقلته فلكثرة وقوع الخلاف في مسائل الفروع
 لو قلنا بالمنع من الاتهام لمن يخالف في المذهب وان لا يصلح للمالك الا خلف المالك والاشافي الا خلف الشافي لقلت الجماعات ولندرة وقوع
 مثل مسألة الأواني والقبلة لو قلنا بالمنع من الاتهام لمن يخالف في الاجتهاد فيها لم يحل ذلك بالجماعات كيرخلل قال ابن الشاط وهذا فرق
 ضعيف وليس ذلك عندي بالفرق أي لان الفرق إنما ينبغي ان يكون من أحد الامر بن الذين يقع الفرق بينهما لمن غيرهما فافهم
 والفرق الثالث للاصل (١١٢) بأن مخالفة الاجماع لتعين المناط في مسألة الأواني ونحوها دون مخالفة لعدم

تعين المناط في مسألة البسطة ونحوها اقتضى ان لا يجوز التقليد في الأولى دون الثانية وذلك لان القاعدة ان قضاء القاضي متى خالف اجماعا أو نصا أو قياسا جليسا أو القواعد تقضاهم ولا تقره شرعا وان تأكد بقضاء القاضي فأولى أن لا تقره شرعا اذا لم يتأكد كما هنا فكل من اعتقد أنه خالف الاجماع لا تقره شرعا وما ليس بشرع فلا يجوز التقليد فيه و بوضع لك هذا الفرق الاخير مسألتان (المسألة الأولى) اللذان اختلف اجتهادهما في الكعبة من حيث ان أحدهما يعتقد ان الآخر قد خالف الكعبة المجمع عليها المقطوع باعتبارها لا يجوز له أن يقتدى به لان تارك المجمع عليه المقطوع باعتباره لا يقتدى به والمختلفان في مسح جميع الرأس من حيث ان كل واحد منهما إنما يعتقد في صاحبه انه خالف ظاهر من نص أو منطوق به أو مفهوم لفظ لا يجمع على اعتباره ولا واصل الى حد القطع بل هو في محل الاجتهاد يجوز لكل منهما ان يصلح خلف صاحبه (المسألة الثانية) اللذان اختلف اجتهادهما في الأواني أو في الثياب التي اختلط ظاهرها بنجسها من حيث ان حكم الله في حق كل واحد منهما وفي حق من قلده في اجتهاده بالاجماع هو ما أدى اليه اجتهاده لا ما أدى اليه اجتهاد غيره يعتقد هو ومن قلده ان غيره لا يس في صلته ما هو مبطل لصلته بالاجماع وخالف جماعه عليه ومقطوعه فلا يجوز له وللمن قلده الاقتداء بذلك الغير على القاعدة المتقدمة ومن لم يتدلك في غسله أول يسمل في صلته أو توضحا باناء وقع فيه روث عصفور أو صلى ثوب فيه روث عصفور رجحتمدا كان أو مقلدا في ذلك المجتهد من حيث

خلا وأما هماما في الدباغ فانه ازالة للفضلات المتنجسة التي توجب العصر فيخرج ما في الجلود من ذلك وأما الاحالة فلان صفة الجلود تتغير عن هيئتها الى هيئة أخرى أما الخواص وخاصة ازالة الماء الطهور والنية على الخلاف ووصول الفسل احد انفصل الماء غير متغير وأن السبب الاستقذار وخاصة الاحالة عدم النية والماء والاستقذار فلا تحتاج لماء بل قد توجد مع عدمه وقد يلقى في الحجر ماء فيكون ذلك سببا لاحالتها لاخالية غير أن الماء غير محتاج اليه في الاحالة ويحتاج اليه في ازالة وأما النية فبأنه من تطهيرها على الخلاف في القصد الى تحليل الحجر والمذهب أن القصد مانع وليس شرطا اجماعا وهو شرط في ازالة على الخلاف وحيث قال الفقهاء في كتبهم النية شرط في ازالة النجاسة انما يريدون أحد أقسامها وهي ازالة ومن خواصها عدم الاستقذار بل سبب تنجيسها طلب ابعادها فهذه ثلاث خواص للاحالة تمتاز بها عن ازالة وأما الصورة التي يجتمعان فيها وهو الدباغ فن خواصه عدم اشتراط الماء وعدم اشتراط النية اجماعا وليس القصد مانعا اجماعا بخلاف الاحالة المنفردة والاستقذار والاستحباب سبب التنجيس لاجل ما فيها من النجاسة فخواصها أيضا ثلاثة فهذه خواص هذه القواعد وبها يحصل الفرق بينها وقد وقع في هذه القواعد والفرق بينها قاعدة تعرف بجمع الفرق وهو أن المعنى الواحد يوجب الضدين المتنافيين وهذا النوع قليل في الشريعة وفيها مثل أحدها هذه المسألة فان القصد مناسب للتطهير فاشتراطه من اشترط المناسب في ازالة وجعله مانعا في الاحالة سد اللذرية فانه اذا جوزنا القصد للتحليل جوزنا ابقاءها في الملك في ذلك الزمان ربما نبعت الدواعي لشربها فنع من القصد لتحليلها سد اللذرية فصار القصد يقتضي ههنا المنع وفي ازالة الاباحة في الصلاة بذلك الثوب المنزال عنه النجاسة وقد وتب على المعنى الواحد الضدان وهما المنع والاباحة فناسب الضدين وهذا هو المسمى عند الأصوليين بجمع الفرق أي جمع المتفرقات من الاضداد المثال الثاني لجمع الفرق قال العلماء ترد تصرفات السفه في حالة الحياة صوتا ماله على مصالحه للتأريض ماله بتصرفات ردية فصون ماله على مصالحه هو سبب رد تصرفاته وتنفذ تصرفاته في الوصايا عند الموت صوتا ماله على مصالحه فانا للورد ودناوصاياه لاخذ ماله وارثه ولم يحصل له من ماله مصلحة فصون ماله على مصالحه اقتضى رد تصرفاته حال الحياة وتنفذ تصرفاته عند المات فقد تناسب الوصف الواحد الضدين المتنافيين وترتباعه في الشريعة وهذا هو جمع الفرق أيضا لانه جمع المتفرقات من الاضداد (المثال الثالث) الجهالة مانعة من عقد البيع والاجارة

حيث ان كل واحد منهما إنما يعتقد في صاحبه انه خالف ظاهر من نص أو منطوق به أو مفهوم لفظ لا يجمع على اعتباره ولا واصل الى حد القطع بل هو في محل الاجتهاد يجوز لكل منهما ان يصلح خلف صاحبه (المسألة الثانية) اللذان اختلف اجتهادهما في الأواني أو في الثياب التي اختلط ظاهرها بنجسها من حيث ان حكم الله في حق كل واحد منهما وفي حق من قلده في اجتهاده بالاجماع هو ما أدى اليه اجتهاده لا ما أدى اليه اجتهاد غيره يعتقد هو ومن قلده ان غيره لا يس في صلته ما هو مبطل لصلته بالاجماع وخالف جماعه عليه ومقطوعه فلا يجوز له وللمن قلده الاقتداء بذلك الغير على القاعدة المتقدمة ومن لم يتدلك في غسله أول يسمل في صلته أو توضحا باناء وقع فيه روث عصفور أو صلى ثوب فيه روث عصفور رجحتمدا كان أو مقلدا في ذلك المجتهد من حيث

ان حكم الله في حقه وحق من قلده صحة صلواته بما أدى اليه اجتهاده أو اجتهاد مقلده وانه لم يخالف مجماع عليه ولا مقطوعا به بل خالف
 ظاهر احتمالاته ويل يجوز لغيره أن يقتدى به قال ابن النباط وهذا الذي ذكره فرقا ليس بفرق لان الفرق انما ينبغي ان يكون من
 أحد الامرين اللذين يقع الفرق بينهما وذلك موجود فيما ذكرته لافيا ذكره اه قلت وذلك لان مخالفة الاجماع وعدم مخالفة وصفان
 للجهتد للسائلين المروق بينهما بخلاف القطع بالخطأ وامكان تعيينه وعدم امكان الخطأ ولا امكان تعيينه فانهما وصفان للسائلين
 المروق بينهما فافهم ﴿ وصل ﴾ الظاهر ان ما ذكر في هذا الفرق ليس مبني على قاعدة العوفي التي في قول العلامة الامبرفي
 مجموعها وشرحه والعبارة في شرط صحة الصلاة بمذهبه أي الامام وفي شرط (١١٣) صحة الاقتداء بمذهب المأموم على

ما قاله العوفي وارتضوه قال
 الرماصي يصح اقتداء مالكي
 بشافعي في ظهره بعد العصر
 لاتحاد عين الصلاة والمأموم
 يراها أداء كما في كبير الخرشبي
 اه قال الشيخ حجازي
 فشرط الاقتداء بوجود
 على مذهب المأموم بل
 كذلك لو التفتنا الى مذهب
 الامام جدلا فانها قضاء
 عنده ولا موجب للتلفيق
 اه قال العلامة الامير عقب
 ما ذكر بقى ان قاعدة
 العوفي هل تجرى في الاركان
 حتى يصح خلف حنفي لا يرفع
 من الركوع وبه صرح
 شيخنا في حاشية الخرشبي
 أو تقتصر على ما صرح به
 من الشرط كمسح رأسه
 وتقض وضوء لان الركن
 أعظم ويؤيد هذا الاحتمال
 ما في الذخيرة عن ابن
 القاسم لو علمت ان رجلا
 ترك القراءة في الاخيرتين
 لم أصل خلفه نقله الخطاب

والاجارة ونحوهما وهي شرط في الجملة والعارية والقراض فلا يجوز الى يوم معلوم لان المطلوب قد
 لا يحصل في ذلك الاجل فاقتضت مصلحة هذه العقود أن يكون الاجل مجهولا ولذلك لا يجوز أن
 يحدد لخياطة الثوب وغيره من الاجارات يوما معلوما لانه يوجب الفرر وتقوت المصلحة بل المصلحة
 تقتضي بقاء الاجل مجهولا المثال الرابع الاثوثة اقتضى ضعفها التأخر عن الولايات واقتضى ضعفها
 ولاية الحضانة والتقدمة فيها على الذكور فقد اقتضت الضدين كما اقتضت الجهالة المثال الخامس قرابة
 رسول الله ﷺ اقتضى تعظيمها بذل المال للاقارب والمبادرة الى سد الخلات في حقهم واقتضى
 منع المال منهم في الزكاة فقد ترتب عليها البذل والمنع وهما ضدان وانما قلت هذه النظائر لان الاصل
 في المناسب أن ينافى ضد ما يناسبه

﴿ الفرق الحادي والثمانون بين قاعدة الرخصة وبين قاعدة ازالة النجاسة ﴾

وذلك أن جماعة من العلماء قالوا ازالة النجاسة رخصة بسبب أن السبب في تنجيس الطاهر ملاقاته
 للنجس اجماعا فاذا صبينا الماء على النجاسة ليزيلها من الاريق مثلا فالجزء الواصل الى النجاسة
 المتصل بها تنجس لملاقاته النجاسة كما تقدم حكاية الاجماع في القاعدة واذا تنجس الجزء الملاقى
 للنجاسة تنجس ذلك الجزء الذي يليه وتنجس الجزء الثاني للثالث والثالث للاربع والرابع
 للخامس وكذلك حتى ينجس الماء الذي داخل الاريق بل ينجس ماء البحر المالح اذا وضعنا
 النجاسة في طرفه والسرفي ذلك كله ملاقة النجس للطاهر وحيث قضى الشرع بأن النجاسة
 تزول وان الماء لم يفسد مطلقا كان ذلك على خلاف هذه القاعدة فكان رخصة من صاحب الشرع
 وهذا كلام متين قوي لم أر احد تعرض للجواب عنه والجواب عنه أن ازالة النجاسة ليس من
 باب الرخصة وذلك ان الله تعالى لم يقض على الاعيان بأنها نجسة ولا من نجسة بمجرد كونها جواهر
 ولا أجساما اجماعا بل لاجل أعراض خاصة قامت بتلك الاجسام من لون خاص وكيفية خاصة
 معاومة في العادة فاذا اتفت تلك الكيفية وتلك الاعراض اتت الحكم لا تتفاء وجبه وانتفاء
 الحكم الشرعي لا تتفاء سببه ليس من باب الرخص اجماعا وعلى هذه القاعدة يبطل السؤال
 بسبب اننا نعلم بالضرورة ان الاعراض الخاصة والكيفية الخاصة اللتين (١) قضى الشرع
 لاجلها بالتنجيس ليسا موجودين في جميع أجزاء ماء الاريق ولا في جميع أجزاء ماء البحر اذا

(١) الاوجه اللذين

(١٥ - الفرق - ثاني) يحزر اه بتوضيح ما بالاحتمال الثاني جزم العلامة الدسوقي حيث قال وأما
 ما كان ركنا داخل في ماهيتها فالعبارة فيه بمذهب المأموم مثل شرط الاقتداء فلوا اقتدى مالكي بحنفي لا يرى ركنية السلام ولا الرفع من
 الركوع فان أتى بهما صحت صلاة مأموه المالكي وان ترك الامام الحنفي الرفع من الركوع أو خرج من الصلاة بأجنبي كانت صلاة
 مأموه المالكي باطلة ولو فعل ذلك المأموم المذكور ركنا قرر شيخنا العدوي اه وليس مبني أيضا على القاعدة التي يقتضيها قول
 صاحب الطراز ان الامام المخالف في الفروع الظنية متى تحقق فعله للشرائط جاز الاقتداء به وان كان لا يعتد بوجوبها والام يجوز فالشافعي
 مسح جميع رأسه سنة فلا يضر اعتقاده بخلاف ما لو أم في الفريضة بنية النافلة أو مسح رجله نقله الخطاب عن الذخيرة وفي المواق

قال عياض ان أبا المعالي الجوفي قدّم عبد الحق الصقلي صلى به وقال له البعض بدخول في الكحل يعرض له بمسح الرأس اذ كان أبو المعالي شافعيًا اه وهي ان العبرة بمذهب المأموم مطلقًا وإنما ينبغي ما ذكر في هذا الفرق على القاعدة التي حكاه الشيخ حجازي على المجموع بقيل من أن العبرة بمذهب الامام مطلقًا قال الخطاب أجاز القراني في الفرق السادس والسبعين الصلاة خلف المخالف وان رآه يفعل ما يخالف مذهبه اه فتأمل ذلك وحرر والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق السابع والسبعون بين قاعدة الخلاف بتقرر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم وبين قاعدة مسائل الاجتهاد يبطل الخلاف فيها وتعين قول واحد بعد حكم الحاكم وهو ما حكم به الحاكم على الاوضاع الشرعية ﴾ بمعنى ان المفتي المخالف (١١٤) اذا استفتى في عين تلك المسألة التي وقع الحكم فيها لا تسوغ له الفتوى

فيها بعينها لانه قد نفذ فيها الحكم بقوله قائل ومضى العمل بها أما اذا استفتى في مثل تلك المسألة قبل ان يقع الحكم فيها فانه يفتى بمذهبه على أصله فالخلاف انما يبطل بالنظر الى المسألة المعينة خاصة مثل موقف المشاع اذا حكم الحاكم بصحته ثم رفعت الواقعة عينها لمن لا يرى صحته وكان يفتى ببطلانه فهو لا يردده ولا ينقضه ونكاح من قال لها ان تزوجتك فانت طالق اذا حكم الحاكم بصحته ثم رفعت مسألته عينها لمن كان يرى لزوم الطلاق له كان عليه ان لا يرد هذا النكاح ولا ينقضه هذا هو مذهب الجمهور وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى ولذلك وقع له في كتاب الزكاة وغيره ان حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا يرد ولا ينقض

وضنا النجاسة في طرفه بل الاجزاء بعيدة من محل النجاسة ليس فيها شيء من ذلك قطعاً فلا يكون القضاء بتطهير الاجزاء البعيدة رخصة بل قضاء بالحكم لا لتفاه سببه وليس هو من باب الرخص وكذلك اذا توالى الصب والغسل على الثوب المتنجس فقطع بعدم تلك الصفات الموجبة لكون العين نجسة أو متنجسة فوجب أن يزول حكم التنجيس لزوال سببه كما يزول وجوب الزكاة لعدم النصاب ويزول وجوب الصوم في رمضان لزوال رمضان وغير ذلك من الاحكام في الشريعة التي لا يسمي شيء منها رخصة فكذلك ههنا فظهر أن ما قالوه من أن ازالة النجاسة من باب الرخص لاحقيقة له بل هي من باب العزائم على وفق القواعد الاعلى خلفها ﴿ الفرق الثاني والثمانون بين قاعدة ازالة الوضوء للجنابة بالنسبة الى النوم خاصة وبين قاعدة ازالة الحدث عن الرجل خاصة بالنسبة الى الخف ﴾

اعلم أنه قد وقع في مذهب مالك رحمه الله وفي غيره من المذاهب فتاوى مشككة في الاحداث وأحكامها وقد ورد الحديث الصحيح في الجنب يريد النوم أنه يتوضأ للنوم خاصة لا للصلاة ولا لغيرها فقال الفقهاء هذا وضوء يرفع حدث الجنابة بالنسبة الى النوم خاصة فهذا حدث قد ارتفع بالنسبة الى شيء خاص وهذا وضوء لا يزيله الحدث الاضغر لانهم يجعل رافعا للحدث الاضغر وانما يزيله الحدث الاكبر وهو الجنابة فقط فهذه قاعدة مقررة في الحدث في المذهب ويلقون هذا الوضوء لغزاعلى الطلبة فيقولون هل تعلمون وضوء لا يزيله البول ونحوه فيشكل ذلك على المستول ويريدون هذا الوضوء هذه قاعدة قد تقرر ثم قالوا اذا غسل احدى رجله ثم أدخلها في الخف قبل غسل الاخرى هل يجوز له أن يمسح على هذا الخف قولان مبنيان على أن الحدث هل يرتفع عن كل عضو على حiale أولا يرتفع الا بعد غسل الجميع فعلى القول الاول يجوز له المسح على هذا الخف لانه لبسه بعد رفع الحدث عن محله وعلى القول الآخر لا يجوز له المسح فقبيل لم ان الحدث له معينين أحدهما الاسباب الموجبة له كالخارج من السبيلين ونحوه فيقال أحدث اذا وجد منه شيء من ذلك وكذلك يقول الفقهاء النوم هل هو حدث أو سبب للحدث قولان والخارج من السبيلين على وجه العادة حدث قولاً واحداً وثانيهما المنع المرتب على هذه الاسباب يسمى حدثاً وهو حكم شرعي يرجع الى التحريم الخاص بالاقدام على الصلوات ونحوها فهذا المنع يسمى حدثاً أيضاً وهو الذي يقول الفقهاء فيه ان المتطهر ينوي رفع الحدث أى ينوي

وأفتى مالك في الساعي للشافعي اذا أخذ من الاربعين شاة طرقتين في الغنم شاة بأنهما يقتسمانها

بينهما ولا يتخص بهما من أخذت منه كما قاله الشافعي وأبطل ما كان يفتى به ويعتقده من أن الشاة تكون مظلمة من أخذت منه معللاً بانه قد حكم الحاكم بخلافه فلا يتعرض لحكمه برد ولا نقض ووقع له ذلك في عدة مسائل في العقود والفسوخ وان صلاة الجماعة اذا حكم الامام فيها لا تصلى الا باذن من الامام وغير ذلك بل قال في جمع الجوامع لا ينقض الحكم في الاجتهاديات وفاقا قال المحلى لامن الحاكم به ولا من غيره بأن اختلف الاجتهاد اه لكن قال الاصل ووقع للشافعية في كتبهم عن بعض أصحابهم ان الحكم اذا رفع لمن لا يعتقد لا ينفذه أى لا يقره على حكم ذلك الحاكم بل يمكن من الخصومة فيه على خلاف ما عليه الجمهور ومالك من أنه يقره على حكم ذلك الحاكم ولا

بفعله

ينقضه بل يزجر عن الخصومة فيه نظر الوجهين هما الفرق بين القاعدتين المذكورتين أحدهما أنه لولا ذلك لما استقرت للحكام قاعدة وليقت الخصومات على حالها بعد الحكم وذلك بوجوب دوام التشاجر والتنازع وانتشار الفساد ودوام العناد وهو مناف للحكمة التي لاجلها نصب الحكام وعلى هذا الوجه اقتصر المحلى حيث قال اذكو جاز نقضه لجاز نقضه ولم تفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الحكومات * وأنايهما أن الله تعالى جعل للحاكم أن ينشئ الحكم في مواضع الاجتهاد بحسب ما يقتضيه الدليل عنده أو عند امامه الذي قلده فهو منشئ الحكم الا لزام فيما يلزم والاباحة فيما يباح كالقضاء بان الموات الذي ذهب احياؤه صار مباحا مطلقا كما كان قبل الاحياء والانشاء بمعنى انه منفذ الحكم الله تعالى على وجه الا لزام بل ان الله (١١٥) تعالى قد جعل له ان ما حكم به فهو

اما نفس حكمه تعالى بناء على القول بتصويب المجتهدين واما انه كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة من جهة منعه تعالى من نقض أحكام المجتهدين لما في ذلك من المفسدة بناء على القول بعدم التصويب فيؤول الحال فيها الى ما يشبه تعارض الخاص والعام بوجه ما يقدم الخاص على القاعدة في أصول الفقه مثلا دل الدليل عند مالك رحمه الله تعالى على ان تعليق الطلاق قبل ملك العصمة يلزم وهذا الدليل يشمل صورا لانهاية لها فاذا رفعت صورة من تلك الصور الى حاكم شافعي وحكم بصحة النكاح واستمرار العصمة وابطال الطلاق المطلق على ذلك النكاح كان حكم الشافعي كالنص من الله تعالى الوارد

بفعله ارتفاع ذلك المنع والمنع قابل للرفع كما يرتفع تحريم الاجنبية بالعقد عليها وتحريم المطلقة بالرجعة وتحريم الميتة بالاضطرار واما رفع تلك الفضلات الخارجة من السبيلين بالوضوء فتعذر بالضرورة ولما أجمع الناس على ان الحدث يرتفع بالطهارة دل على أنه المنع من الاقدام على الصلاة ومس المصحف ونحو ذلك فتحرر حينئذ ان الحدث له معنيان الاسباب الموجبة والمنع المرتب عليها واذا كان كذلك فقوله ان الحدث يرتفع عن كل عضو على حياله مشكل بسبب ان هذا المنع يتعلق بالمكاف لا بالعضو فالمكاف هو الممنوع من الصلاة لان العضو هو الممنوع من الصلاة والمنع في حق المكاف باق ولو غسل جميع الاعضاء الالمة واحدة فقوله ان الحدث يرتفع عن العضو بافراده غير معقول وانما يعقل ان لو كان ذلك العضو ممنوعا في نفسه من الصلاة فاذن له وحده دون غيره من الاعضاء فيثبت نقول ان الحدث ارتفع عنه وحده لكن الممنوع هو المكاف والمنع باق ولم يتغير حكمه فالقول بان الحدث يرتفع عن كل عضو بافراده غير معقول وتخرج مسألة الخف على هذه القاعدة لا يصح * فان قلت لم لا يجوز أن يكون غسل الرجل يرتفع المنع به عن المكاف باعتبار لبس الخف خاصة ويبقى المكاف ممنوعا من الصلاة كما قلنا في الوضوء برفع الجنابة باعتبار النوم خاصة ويبقى المكاف ممنوعا من الصلاة فتكون هذه القاعدة مثل هذه القاعدة سواء يندفع الاشكال عن هذه المقالة * قلت هذا الجواب لا يصح لان قوله ان الحدث يرتفع عن عضو وحده لم يخصوا به الرجل بل عمومه في جميع الاعضاء وانفقنا على ان غسل الوجه لا يرفع الحدث باعتبار خف ولا غيره وكذا اليدان والرأس لا يرفع الحدث باعتبار شئ * ولا المكلف تباح له الصلاة به وحده فصارت هذه المقالة غير معقولة ولان الوضوء انما قلنا انه يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة لورود النص فيه وفي رفع الحدث عن كل عضو وحده ليس فيه نص ولا قياس فان هذه الامور تعبدية وقد علل الوضوء هناك بامور كلها باطلة والظاهر أنه تعبد ومع التعبد لا يصح القياس ولو صحت تلك المعاني فليست موجودة في كل عضو وحده فان مسح الرأس وحده ليس من جملة الوضوء حتى يصح القياس عليه فظهر ان القول برفع الحدث عن كل عضو بافراده قول باطل وانما يصح ان لو ثبتت الاباحة عقبيه لكن المنع باق اجماعا فالحدث باق وينبغي أن يعلم ان قولنا ان الحدث يرتفع عن كل عضو وحده قول باطل وان القول بثبوت الحدث في الاعضاء وفي كل عضو وحده أيضا قول باطل لان الحدث هو المنع

(٤) لعله منها

في خصوص تلك الصورة من الجهة المذكورة فيكون الحال في هذه الصورة بمنزلة ما لو قال الله تعالى التعليق قبل الملك لازم وقال التعليق قبل الملك في حق هذه المرأة غير لازم والعصمة فيها تستمر فقلنا هذا ان نصان خاص وعم فتقدم الخاص على العام على القاعدة الاصولية فكان مالكا رحمه الله تعالى يقول فيما لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين وقال لا تقتلوا الرهبان انا تقتل المشركين وتترك الرهبان جمعا بين نصي الخاص والعام كذلك يقول مالك رحمه الله تعالى هنا اعمل هذا الحكم في هذه الصورة فتبقى بقية الصور عندى يصح فيها التعليق قبل النكاح جمعا بين ما هو كنعني الخاص والعام وليس المقتضى كالحاكم فيما ذكر بل هو ناقل ومخبر ومعرف بالحكم انظر كتاب الاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام للاصل والله سبحانه وتعالى أعلم * تنبيه * الشرط في كون حكم الاجتهاديات لا ينقض ان

يكون ما حكم به على الاوضاع الشرعية كما علمت والاتقاض قال في جمع الجوامع وشرحه للجلي (فان خالف) الحكم (نصا أو ظاهرا جليا ولو قياسا) وهو القياس الجلي تقض لمخالفته للدليل المذكور قال في الاشباه وما ذكرناه من النقض عند مخالفة القياس الجلي ذكره الفقهاء وعزاه للغزالي في المستصفي اليهم ثم قال فان أرادوا به ما هو في معنى الاصل مما تقطع به فهو صحيح وان أرادوا به قياسا مضمونا مع كونه جليا فلا وجه له اذ لا فرق بين ظن وظن اه (أو حكم) حاكم (بمخلاف اجتهاده) فقد غيره فيه أولا نقض حكمه لمخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه (أو حكم) حاكم (بمخلاف نص امامه غير مقلد غيره) من الائمة (حيث يجوز) لقلد امام تقليد غيره بأن لم يقلد في حكمه أحدا لاستقلاله (١١٦) فيه برأيه أو قلده غير امامه حيث يمتنع تقليده (نقض) حكمه لمخالفته

لنص امامه الذي هو في حقه لالتزامه تقليده كالدليل في حق المجتهد أما اذا قلد في حكمه غير امامه حيث يجوز تقليده فلا ينقض حكمه لانه لعده الله انما حكم به لزجانه عنده اه بزيادة من حاشية العطار قال العطار قال الاسنوي في التمهيد تقلا عن الغزالي اذا تولى مقلد الضرورة فحكم بذهب غير مقلده فان قلنا لا يجوز للقلد تقليد من شاء بل عليه اتباع مقلده نقض حكمه وان قلنا تقليد من شاء لم ينقض اه ونقل ابن الرفعة في الكفاية ان الدامغانى قاضي بغداد الحنفي في أيام المعتضد ولي ابن سريج القضاء وشرط عليه ان لا يحكم الا بذهب أبي حنيفة فالترجم ذلك اه والمراد بالنص ما يقابل الظاهر فيدخل فيه الاجماع القطعي وفي الظاهر الظني

الشرعي عن ملازمة الصلاة والعضو ليس ممنوعا من الصلاة انما الممنوع هو المكلف فلامعنى لثبوت المنع على العضو وحده وهذا يؤكد ان الحدث لا يرتفع عن العضو وحده لان الارتفاع عنه فرع الثبوت فيه فما لا منع فيه كيف يتصور رفع المنع منه وهذا ضروري وهو بوضوح عندك بطلان تلك المقالة برفع الحدث عن العضو وحدونها مقالة باطلة ويتضح لك ايضا ان ما رفع الجنازة هنالك باعتبار النوم على المكلف لا عن أعضاء الموضوع ويستفاد من هذا البحث ايضا بطلان قولهم ان التيمم لا يرفع الحدث وهو عكس المسألة الاولى بسبب ان الحدث هو المنع الشرعي من الصلاة وهذا الحدث الذي هو المنع متعلق بالمكلف وهو بالتيمم قداً يبيح له الصلاة اجماعاً وارفع المنع اجماعاً لانه لا يمنع مع الاباحة فانها ضدان والاضدان لا يجتمعان واذا كانت الاباحة ثابتة قطعاً والمنع مرتفع قطعاً كان التيمم رافعا للحدث قطعاً فالقول بانه لا يرفع الحدث باطل قطعاً فان قلت يدل على أنه لا يرفع الحدث النص والمعقول أما النص فقوله عليه السلام لحسان لما تيمم وصلى بالناس أصليت بأصحابك وأنت جنب فسماه جنباً مع التيمم ولا نغني بعدم رفع الحدث الا الجنازة ونحوها وأما المعقول فلانه يجب عليه استعمال الماء في غسل الجنازة اذا وجد الماء فلو كان الحدث ارتفع لكانت الجنازة ارتفعت بالتيمم ولما احتاج للغسل عند وجود الماء فهذا ظاهر في بقاء الحدث وصحة القول به ثم هذه المقالة قال بها أكثر الفقهاء والقائلون بانه يرفع الحدث قليلون جدا والحق لا يفوت الجمهور غالباً قلت الجواب عن الاول ان قوله عليه السلام خرج مخرج الاستفهام للاستطلاع على ما عند المسئول من الفقه في التيمم وماذا يجب فيظهر فقهاء رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سأل معاذاً لما بعثه عليه السلام الى اليمن بم تحمك فقال بكتاب الله تعالى الحديث الى آخره لانه عليه السلام أصدر هذا الكلام مصدر الخبر الجازم حتى يلزم الحجية منه ولو كان قد خرج مخرج الخبر لوجب تأويله وجهه على المجاز لان ما ذكرناه نكتة عقلية قطعية فتى عارضها نص وجب تأويله هذا هو قاعدة تعارض القطعيات مع الالفاظ وعن الثاني أن وجوب استعمال الماء عند وجوده ليس متفقا عليه فلنا منعه على ذلك للقول سلمناه لكانت نقول التيمم يرفع الحدث ارتفاعاً مغنياً باحد ثلاثة أشياء اما طريان الحدث بان يطأ امراته أو يباشر حدثنا من الاحداث أو يفرغ من الصلاة الواحدة وتوابعها من النوافل فيصير محدثاً حينئذ ممنوعاً من الصلاة أو يجد الماء فيصير محدثاً عند وجود الماء ويكون الحكم ثابتاً الى آخر غايات كثيرة أو قليلة فهو

معقول

ومحل ذلك في النص الموجود قبل الاجتهاد فان حدث بعده وهو انما يتصور في عصره **والتيمم** ينقض

صرح به الماوردي وهو ظاهر ويقاس بالنص الاجماع والقياس اه ذكرنا والله أعلم الفرق الثامن والسبعون بين قاعدة من يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي **اعلم** ان المفتي في اصطلاح الاصوليين كافي بنحو **الكامل** هو المجتهد المطلق وهو الفقيه قال الصيرفي موضوع لمن قام للناس بأمر دينهم وعلم جل عموم القرآن وخصوصه وناسخه ومنسوخه وكذلك في السنن والاستنباط ولم يوضع لمن علم مسئلة وادرك حقيقتها وقال ابن السمعاني هو من استكمل فيه ثلاثة شرائط الاجتهاد والعدالة والكف عن الترخيص والتساهل وللتساهل حالتان احدهما ان يساهل في طاب الادلة وطرق الاحكام وياخذ بيادي النظر وأوائل الفكر

وهذا مقصر في حق الاجتهاد ولا يحل له ان يفتي ولا يجوز والثانية ان يتساهل في طلب الرخص وتناول السنة فهذا متجاوز في دينه وهو آثم من الاول اه لكن قال من وصفه الشيخ تاج الدين السبكي في توشيح الترشيح بالجهتد المطلق الامام تقي الدين ابن دقيق العيد توقيف الفتيا على حصول المجتهد بفضي الى حرج عظيم واسترسال الخلق في أهوائهم فاختار ان الراوي عن الائمة المتقدمين اذا كان عدلا متمكنا من فهم كلام الامام ثم حكى للمقد قوله فانه يكتب به لان ذلك مما يغلب على ظن العاصي انه حكم الله عنده وقد انعقد الاجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا هذا مع العلم الضرورى بأن نساء الصحابة كن يرجعن في أحكام الحيض وغيره الى ما يخبر به أزواجهن عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك فعل على رضي الله عنه حين أرسل المقداد في (١١٧) قصة المدي وفي مستلثنا أظهر فان

مراجعة النبي صلى الله عليه وسلم اذ ذلك يمكنه ومراجعة المقلد الآن للائمة السابقين متعذرة وقد أطبق للناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد اليوم أى لطول المدة بيننا وبين زمن الائمة المجتهدين مع ضعف العلم وغلبة الجهل سيما وقد ادعى الامام محمد ابن جرير الطبري وكان اماما جليلا متضلعا من العلوم المنطوق والمفهوم ومن أهل القرن الرابع بلوغه رتبة الاجتهاد المطلق فلم يسلموا له فبالك بغيره ممن هو في هذه الاعصار البعيدة كما في رسالة كيفية الرد على أهل الزبيغ لشيخ شيوخنا السيد أحمد دحلان وفي الخطاب عن ابن عرفة ان استعاذة الفخر في الحصول وتبعية السراج في تحصيله والتاج في حاصله في قولهم في كتاب الاجتهاد ما نصه

معقول وأما نبوت المنع مع الاباحة واجتماع الضدين فغير معقول واذا تعارض المستحيل والممكن وجب العدول الى القول بما هو ممكن وقد رفع استعمال الماء الحدث الى غاية وهي طريان الحدث فجاز ان يرفع التيمم للحدث الى غايات وكذلك نقول الاجنبية ممنوعة محرمة والعقد عليها رافع لهذا المنع ارتفاعا مغيا بغايات أحدها الطلاق وثانيها الحيض وثالثها الصوم ورابعها الاحرام وخامسها الظهار فقد وجدنا المنع يرتفع ارتفاعا مغيا بغايات فكذا ذلك ههنا يرتفع الحدث مغيا باحد (٢) ثلاث غايات وهذا أمر معقول وواقع في الشر يعطو ما ذكرتموه مستحيل فاين أحدهما من الآخر وعن الثالث أن كون الجمهور على شيء يقتضى القطع بصحته بل لا قطع انما يحصل في الاجماع لان مجوع الامة معصوم أما جمهورهم فلا فالظاهر ان الحق معهم والظاهر اذا عارضه القطع قطعنا ببطان ذلك الظهور وههنا كذلك لان اجتماع الضدين مستحيل مقطوع به فيندفع به الظهور والناسي عن قول الجمهور فظهر لك بهذه المباحث بطلان هذين القولين وظهر الفرق بين قاعدة رفع الوضوء للجنابة باعتبار النوم وقاعدة رفع غسل الرجل للحدث باعتبار لبس الخف

الفرق الثالث والثمانون بين قاعدة الماء المطلق وبين قاعدة

الماء المستعمل لا يجوز استعماله أو يكره على الخلاف

اعلم أن الماء المطلق هو الباقي على أصل خلقته أو تغير بما هو ضرورى له كالجارى على الكبريت وغيره مما يلزم الماء في مقره وكان الاصل في هذا القسم أن لا يسمى مطلقا لانه قد تقيد باضافة عين أخرى اليه لكنه استثنى للضرورة فجعل مطلقا توسعة على المكلف واختير هذا اللفظ لهذا الماء وهو قولنا مطلق لان اللفظ يفرد فيه اذا عبر عنه فيقال ماء وشرب ماء وهذا ما خلق الله الماء رحة للعالمين ونحو ذلك من العبارات فاما غيره فلا يفرد اللفظ فيه بل يقال ماء الورود ماء الياحين ماء البطيخ ونحو ذلك فلا يذكر اللفظ الا مقيدا باضافة أو معنى آخر وأما في هذا الماء فيقتصر على لفظ مفرد مطلق غير مقيد وان وقعت الاضافة فيه كقولنا ماء البحر وماء البر ونحوهما فهي غير محتاج لغيرها بخلاف ماء الورد ونحوه لا بد من ذلك التقييد وتلك الاضافة فن ههنا حصل الفرق من جهة التعيين وال لزوم وعدمه أما جواز الاطلاق من حيث الجملة فمشارك فيه بين البابين فهذا هو ضابط المطلق وأما الماء المستعمل فهو الذي أديت به طهارة وانفصل من الاعضاء لان الماء مادام في

(٢) القياس احدى

ولو بقي من المجتهدين والعياد بالله واحدا كان قوله حجة اه وان بنى على بقاء الاجتهاد في عصرهم والفخر توفى سنة ست وستائة لكنهم قالوا في كتاب الاستفتاء انعقد الاجماع في زماننا على تقليد الميت اذا اجتهد فيه اه واذا انعقد الاجماع على انه لا يجتهد في القرن السابع فكيف لا ينعقد بالاولى في القرن الرابع عشر وقد قال العطار وفي عصرنا وهو القرن الثالث عشر ضعف الطالب والمطلوب بتركم عظام الخطوب نسأل السلامة اه ثم قال السبكي لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد المطلق مراتب احدها أن يصل الى رتبة الاجتهاد المقيد فيستقل بتقرير مذهب امام معين ونصومه أصولا يستنبط منها نحو ما يفعله بنصوص الشارع وهذه صفة أصحاب الوجوه والذي أظنه قيام الاجماع على جواز فتيا هؤلاء وانت ترى علماء المذهب ممن وصل الى هذه الرتبة هل منهم أحد الفتوى أو منعوا هم أنفسهم عنها الثانية

من لم يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ للذهب قائم بتقريره غير انه لم يرض في التخريج والاستنباط كارتياض أولئك وقد كانوا يفتون ويخرجون كأولئك اه وفي جواز افتاء من في هذه الرتبة وهو الاصح نالها عند عدم المجتهد كما حكاها شافعي متأخر عنه الثالثة من لم يبلغ هذا المقدار ولكنه حافظ لوضاحت المسائل غير ان عنده ضعف في تقرير أدلتها فعلى هذا الامسك فيما يعمض فهمه فيما لا نقل عنده فيه وليس هذا الذي حكينا فيه الخلاف فانه لا اطلاع له على المأخذ وكل هؤلاء غير عوام اه وهذا يشير الى أنه لا الافتاء فيما لا يعمض فهمه قال متأخر شافعي ويذنب أن يكون هذا راجحا لمحل الضرورة لاسيما في هذه الازمان اه وكافي الاقوال فيه المنع مطلقا ونالها (١١٨) الجواز عند عدم المجتهد وعدم الجواز عند وجود المجتهد وقيل الصواب ان كان

السائل يمكنه التوصل الى عالم يهديه السبيل ليحمل له استفتاء مثل هذا ولا يحمل لهذا ان ينصب نفسه للفتوى مع وجود هذا العالم وان لم يكن في بلده أو ناحيته غيره فلا ريب ان رجوعه اليه أولى من أن يقدم على العمل بلا علم أو يبقى مرتبكا في حيرة مترددا في عجمه وجهالته بل هذا هو المستطاع من تقواه المأمور بها وهو حسن ان شاء الله تعالى (أما العاين) اذا عرف حكم حادثة بدليلها فهل له أن يفتي به ويسوغ لغيره تقليده ففيه أوجه للشافعية وغيرهم أحدها لأنه لظن العالم أهليته للاستدلال وعدم علمه بشرطه وما يعترضه ولعله يظن ما ليس بدليل دليلا وهذا في بحر الزركشي الاصح ثانيها نعم مطلقا لأنه قد حصل له العلم به كما

الاعضاء فلا خلاف أنه ظهور مطلق مادام مترددا فاذا انفصل عن العضو اختلف فيه هل هو صالح للتطهير أم لا وهل هو نجس أم لا وهل ينجس الثوب اذا لاقاه أم لا هذه أقوال للحنفية وغيرها واختلف القائلون بخروجه عن صلاحيته للتطهير هل ذلك معلل بازالة المانع أو بانه أدب به قرينة ويتخرج على القولين مسائل فان قلنا ان العلة ازالة المانع لم يندرج في الماء المستعمل الغسل في المرة الثانية والثالثة في الوضوء اذ انوى في الاولى الوجوب ولا الماء المستعمل في تجديد الوضوء ونحو ذلك مما لا يزيد المانع ويندرج فيه الماء المستعمل في غسل الذميمة لأنه ازال المانع من الوطء وان قلنا ان سبب ذلك كونه أدب به قرينة اندرج فيه الماء المستعمل في المرة الثانية والثالثة وفي تجديد الوضوء ولا يندرج الماء المستعمل في غسل الذميمة لأنه لم تحصل به قرينة عكس ما تقدم وللقائلين بالمنع وخروجه عن كونه صالحا للتطهير مدارك أحسنها ان قوله تعالى وأزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى ليطهركم به مطلق في التطهير لا عام في المكلفين فاذا قال السيد لعبيده أخرجت هذا الثوب لا غطيكم به لا يدل ذلك على أنه يغطيهم به مرات ولا مراتين بل يدل على أصل التغطية في جميعهم فاذا غطاهم به مرة حصل موجب اللفظ وكذلك ههنا اذا تطهرنا بالماء مرة حصل موجب اللفظ فبقيت المرة الثانية فيه غير منطوق بها فتبقى على الاصل غير معتبرة فان الاصل في الاشياء عدم الاعتبار في التطهير وغيره الا ماوردت الشريعة به وهذا وجه قوي حسن ومدرك جميل واحتجوا مع هذا الوجه بقولهم انه ماء أدب به عبادة فلا تؤدي به عبادة أخرى كالرقبة في العتق وبقولهم انه ماء الذنوب فيكون نجسا وانما قلنا انه ماء الذنوب لما ورد في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا توضأ المؤمن فمسسل يديه خرجت الخطايا من بين أنامله واذا مسح برأسه خرجت الخطايا من أطراف أذنيه الحديث فدل ذلك على أن هذا الماء تخرج معه الذنوب وانما قلنا انه اذا كان ماء الذنوب يكون نجسا لان الذنوب ممنوع من ملابسها شرعا والنجاسة هي منع شرعي فاذا حصل المنع حصلت النجاسة والجواب عن الاول أنكم تجوزون عتق الرقبة الكافرة في الكفارات الواجبات ولو أعتق عبدا كافرا ذميا ثم خرج الى أهل الحرب ناقضا للعهد ثم غنمناه عار رقيقا وجاز عتقه في الواجب مرة أخرى عندكم فما قسم عليه لا يتم على أصولكم سلمنا صحة القياس لكنه معارض بأنه عين أدب به عبادة فيجوز أن تؤدي به عبادة أخرى كالثوب في ستره الصلاة واستقبال الكعبة وكذلك

المال

للعالم ويميز العالم عنه لقوة يتمكن به من تقرير الدليل ودفع المعارض له أمرزائد على معرفة الحق

بدليله نالها ان كان الدليل كتابا أو سنة جاز والالم يحز لانهما خطاب لجميع المكلفين فيجب على المكلف العمل بما وصل اليه منهما وارشاد غيره اليه رابعها ان كان تقليدا جاز والافلا قال السبكي (وأما العاين) الذي عرف من المجتهد حكم مسألة ولم يدر دليلها كمن حفظ مختصرا من مختصرات الفقه فليس له أن يفتي ورجوع العاين اليه اذ لم يكن سواه أولى من الارتباك في الخيرة وكل هذا في من لم ينقل عن غيره أما الناقل فلا يمنع فاذا ذكر العاين ان فلانا المفتي أفتاني بكذا لم يمنع من نقل هذا القدر اه لكن ليس لذلك كونه العمل به على ما في الزركشي لاجبوز للعاين ان يعمل بفتوى مفت لعامى مثله أفاد جميع هذا أمير الحاج في وضعين من شرحه على التخرير

الاصولى مع زيادة وتوضيح المقام على ما يرام ان الافتاء كان في القرون الثلاثة التي شهد لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله خبر القرون
 قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم من خواص المجتهدين المطلق ضرورة ان الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم والفقيه
 هو المجتهد المطلق وتحقق ماهية المجتهد المطلق لا يوجد الا بشرط ومنها ما هي صفة فيه وهي ما ذكره في جمع الجوامع بقوله مع توضيح من
 شرح المحلى وغيره (هو البالغ العاقل) أي ذو الملكة التي يدرك بها المعلوم أي ما من شأنه ان يعلم (فقيه النفس) أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد
 الكلام وان أنكر القياس (العارف بالدليل العقلي) أي البراءة الاصلية والتكليف به في الحجية بان يعلم ان المكفون بالتمسك باستصحاب
 العدم الاصلى الى ان يصرف عنه دليل شرعى من نص أو اجماع أو قياس (١١٩) (ذوالفرجة الوسطى) أو الكاملة لغة

وغيره من نحو وتصريف
 وأصولا بأن يكون عارفا
 بالقواعد الاصولية وبلاغة
 من معان وبيان وما يتعلق
 الاحكام به بدلالته عليها
 من كتاب وسنة وان لم
 يحفظ المتنس لينا في له
 الاستنباط المقصود بالاجتهاد
 * أماعلمه بايات الاحكام
 وأحدثها أى مواقعها
 وان لم يحفظها
 فلانها المستنبط منه
 * وأماعلمه بأصول الفقه
 فلانه يعرف به كيفية
 الاستنباط وغيرها لما يحتاج
 اليه وأماعلمه بالباقي فانه
 لا يفهم المراد من المستنبط
 منه الا به لانه غير بليغ
 ومنها ما هو شرط في
 الاجتهاد لاصفة في المجتهد
 وهي ما نقله ابن السبكي عن
 والده في جمع الجوامع من
 كونه خيرا بمواقع الاجماع
 كي لا يتخرفه وبالناسخ
 والمنسوخ ليقدّم الاول

المال في الزكاة لو اشتراه من اتقل اليه من الفقراء جازا أن يتخرجه في الزكاة مرة أخرى وكذلك السيف
 في الجهاد يجاهد به مزارا والفرس وغيره من آلات الحرب وكل من شئ في الشريعة تؤدي به العبادات
 مزارا كثيرة تعارضكم به في هذا القياس وعن الثاني أن الذنوب ليست اجراما توجب تنجيس
 الماء والنجاسة في الشرع انما تكون في الاجرام عند اصابها باعراض أخرى وهذه ليست اجراما فلا
 تكون توجب التنجيس وأما قولهم ان ملابسة الذنوب حرام فليس من هذا القبيل وانما الذنوب
 التي تحرم ملابستها في الشريعة هي أفعال خاصة للمكلف اختيارية مكتسبة متعلقة بأشياء مخصوصة
 وأما هذه الذنوب فعنائها استحقاق المؤاخذه وذلك حكم من الله تعالى لافعل للمكلف وما يتعلق
 بالله تعالى ويختص به لا اختيار للمكلف فيه ولا كسب وحينئذ لا يوصف بتحرير ولا تحليل فظهر
 ان هذا اهم لا حقيقة له واحتجوا أيضا بان السلف رضوا الله عنهم كانوا يباشرون الاسفار مع قلة الماء
 فيها ولم ينقل عن أحد منهم انه جمع ماء طهارته ليستعمله بعد ذلك فكان ذلك اجماعا على أن الماء
 المستعمل لا يتطهر به والجواب عنه أن الغالب في ذلك الماء للتغير لاسيا في زمن الصيف وشعث
 للسفر فلا ينفصل الامتغير بالاعراق وغيرها والمتغير لا يصح للتطهير انما النزاع في الماء المستعمل اذا
 لم يتغير أما هذا فانه آخر غير كونه مستعملا فظهر الفرق بين الماء المستعمل والماء المطلق
 الفرق الرابع والثمانون بين قاعدة النجاسات في الباطن من الحيوان
 وبين قاعدة النجاسات ترد على باطن الحيوان *

اعلم أن باطن الحيوان مشتمل على رطوبات كالدم والمني والبول وغير ذلك من الرطوبات
 وكذلك أنفال الغذاء والاخلط الاربعة وهي الدم والصفراء والسوداء والبلغم وجميع ذلك في
 باطن الحيوان كله لا يقضى عليه بنجاسة فمن حل حيوانا في صلاته لا تبطل صلاته فاذا انفصلت هذه
 الرطوبات والانفال من باطن الحيوان حينئذ يقبل أن يقضى عليها بالنجاسة فالدم لم أر أحد افضى
 عليه بالطهارة وأما البول والعذرة فهما نجسان من نبي آدم ومن كل حيوان يحرم أكله وأما ما يؤكل لحمه
 فهمامنه عند مالك طاهران وعند الشافعي نجسان ومن الحيوان المكروه الاكل قيل مكروهان
 كالأحمر وقيل نجسان تغليبا للاستقذار وأما الدم والسوداء فهما عند المالكية وغيرهم نجسان والبلغم

قال (الفرق الرابع والثمانون بين قاعدة النجاسات في الباطن من الحيوان وبين قاعدة النجاسات
 ترد على باطن الحيوان الى قوله

على الثاني وبأسباب النزول لترشده الى فهم المراد بشرط المتواتر والآحاد المحقق لها ليقدّم الاول على الثاني وبالصحیح والضعيف من
 الحديث أى ما صدقات الاحاديث الصحيحة والحسنة والضعيفة لا مفاهيمها فان ذلك اصطلاح حادث ليقدّم ما صدق الصحيحته والحسنة
 على ما صدق الضعيفة وبحال الرواة في القبول والرد ليقدّم المقبول على المردود ويشترط لاعتداده قوله للاجتهاد للعدالة واختلافوا في
 كون البحث عن المعارض كالمخصص والمقيد والناسخ وعن اللفظ هل معه قرينة تصرفه عن ظاهره ليسلم ما يستنبطه عن طريق الخدش
 اليه لولم يبعث واجبا وأولى فيجوز له أن يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص على الاصح اه وهذه الشروط قد اتفقوا على تسليم
 تحققها في علماء تلك القرون ولم يعارضوا من ادعى الاجتهاد المطلق منهم وأماعلماء القرن الرابع وعلماء من بعده من القرون الى هذا

القرن فوقع الاختلاف في تسليم تحقق تلك الشروط في بعضهم وتدعم تسليم ذلك فادعى جماعة من علماء القرن الرابع فإبعدهم بتحقيق تلك الشروط فيه وأنه بلغ درجة الاجتهاد المطلق بناء على أمور أحدها قول ابن السبكي في جمع الجوامع مع توضيح من المحلى ويكفي في الخبرة بحال الرواة في زماننا الرجوع الى أئمة ذلك من المحدثين كالامام أحمد والبخاري ومسلم وغيرهم فيعتمد عليهم في التعديل والتجريح لتعذرهما في زماننا ابواسطة وهم أولى من غيرهم وإنما قول العلامة المحقق الشيخ جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي رحمه الله تعالى في رسالته الرد على من أخذ الى الارض ان الاجتهاد المطلق قسمان مستقل وغير مستقل والمستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه يبنى عليها الفقه خارجا (١٢٠) عن قواعد المذاهب المقررة كمالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وداود وغيرهم من مجتهدي

القرن الثلاث المشهور لهم بالخيرية قال السيوطي وهذا القسم قد فقد من دهر بل لو أراده الانسان اليوم لا تمتنع عليه ولم يجزله نص عليه غير واحد قال ابن برهان في كتابه في الاصول أصول المذاهب وقواعد الادلة منقولة عن السلف فلا يجوز ان يحدث في الاعصار خلافها اه كلام ابن برهان وهو من أصحابنا الشافعية وقال ابن المنير وهو من أئمة المالكية اتباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهباً ما كونهم مجتهدين فلان الاوصاف قائمة بهم وأما كونهم ملتزمين ان لا يحدثوا مذهباً فلان احداث مذهب زائد بحيث يكون لفرعه أصول وقواعد مبنية

والصفراء عند المالكية طاهران من الأدمي وغيره وأما المني فنجس عند مالك وطاهر عند الشافعي والذي نجس عندهما وكذلك الودي والمعدة طاهرة عند مالك نجسة عند الشافعي هذا حكم الحيوان وما في باطنه قبل انفصاله وأما ما حصل في باطنه من خارج من النجاسات بعد أن قضى عليه بالتنجيس فهو نجس وينجس ما ورد عليه من المعدة وغيرها فن شرب خرا أو أكل ميتة أو شرب بولا أو غيره من الاعيان النجسة بطلت صلاته لانه ملابس في صلاته ما قضى الله عليه بالنجاسة وقولنا ما في باطن الحيوان لا يقضى عليه بشيء انما يريد العلماء بذلك الذي لم يقض عليه قبل ذلك بالتنجيس أما ما قضى عليه بالتنجيس قبل ذلك فلا فرق بينه في ظاهر الجسد وفي باطنه تبطل به الصلاة فان حدث عنه عرق يختلف في نجاسة ذلك العرق بناء على الخلاف في ماد الميتة ونحوه من النجاسات التي طرأت عليه التغيرات والاستحالات فاذا صار غداء أو زاء من الاعضاء الحما وعظما وغيرهما من الاعضاء فقد صار طاهرا بعد الاستحالة فكذلك نقول في البقرة الجلالة والشاة تشرب لبن خنزير ونحو ذلك اذا بدت الاستحالة طهر كما أن الدم اذا صار منيا ثم آدمى يقضى بطهارته بعد الاستحالة وما طرح من الاغذية الطاهرة في معدة الحيوان كان طاهرا عند مالك حتى يتغير الى صفة العذرة أو يختلط بنجاسة من عرق ينشر في باطن الجسد ونحوه وعند الشافعي كل ما يصل الى المعدة يتنجس بها لانها عنده نجسة وعرض ههنا فرع وهو جبن الروم فانهم يعملونه بالانفحة وهم لا يذكون بل الانفحة ميتة قال المالكية المحققون هو نجس لذلك وقال بعض الفقهاء هو طاهر لان المعدة طاهرة واللبن الذي يشربه فيها طاهر فيكون الجبن طاهرا وهذا ليس بجيد لأن بالموت صار جرم المعدة نجسا فينجس اللبن السكائن فيه فيصير الجبن نجسا

هذا حكم الحيوان وما في باطنه قبل انفصاله) قلت ما قاله في ذلك وحكاها صحيح قال (أما ما حصل في باطنه من خارج من النجاسات بعد أن قضى عليه بالتنجيس فينجس ما ورد عليه من المعدة وغيرها فن شرب خرا أو أكل ميتة أو شرب بولا أو غيره من الاعيان النجسة بطلت صلاته لانه ملابس في صلاته ما قضى الله عليه بالنجاسة الى قوله فلا فرق بينه في ظاهر الجسد وفي باطنه تبطل به الصلاة) قلت لم أقف لاحد غيره على ما قاله هنا من بطلان صلاة من في جوفه نجاسة وردت عليه ولا أراه صحيحا قال (فان حدث عنه عرق يختلف في نجاسة ذلك العرق الى قوله لانها عنده نجسة) قلت ما قاله هنا وحكاها صحيح قال (وعرض ههنا فرع وهو جبن الروم الى قوله

لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الاساليب اه كلامه وذكر والذى نحوه ابن الحاج في المدخل وهو مالكي أيضا والمجتهد غير المستقل هو الذي وجدت فيه شروط الاجتهاد المذكورة التي انصف بها المجتهد المستقل الا انه لم يتكرر لنفسه قواعد بل سلك طريقة أمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد قال النووي في شرح المذهب تبعا لابن الصلاح في كتابه آداب الفتيا وهذا لا يكون مقدا لامامه لافي المذهب ولا في دليله لانصافه بصفة المستقل وانما ينسب اليه لسلكه طريقه في الاجتهاد وادعى الاستاذ ابواسحاق هذه الصفة لاصحابنا حكى عن أصحاب مالك وأحمد وداود أكثر الخنافية انهم صاروا الى مذهب أئمتهم تقليدا لهم ثم قال والصحيح الذي عليه المحققون مذهب اليه اصحابنا وهو انهم صاروا الى مذهب الشافعي لا تقليدا له بل

لما وجدوا طريقه في الاجتهاد والقياس اسد الطرق ولم يكن لهم بد من الاجتهاد سلوكوا طريقه فطلبوا معرفة الاحكام بطريق الشافعي
 وذكر أبو علي السنجي نحو هذا فقال اتبعنا الشافعي دون غيره لأننا وجدنا قوله أرجح الاقوال وأعد لها الاثبات قلنا هذا النورى هذا
 الذى ذكره موافق لما أمرهم به الشافعي ثم المنزى في أول مختصره وغيره بقوله مع اعلامه بنهيه عن تقليد غيره قال ثم فتوى المفتى في
 هذا النوع كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الاجماع والخلاف اه كلام النورى قال السيوطى فالطلق أعم مطلقا من
 المستقل فكل مستقل مطلق وليس كل مطلق مستقلا والذى ادعيه هو الاجتهاد المطلق لا الاستقلال بل نحن تابعون للإمام الشافعي
 رضى الله عنه وسالكون طريقه في الاجتهاد امتثالا لأمره ومعدودون (١٢١) من أصحابه وكيف يظن ان اجتهادنا

مقيد واجتهاد المقيد انما
 ينقص عن المطلق باخلاله
 بالحديث والعربية وليس
 على وجه الارض من
 مشرقها الى مغربها أعلم
 بالحديث والعربية منى الا
 ان يكون الخضر والقطب
 وأولياء الله فان هؤلاء لم
 أقصد دخولهم في عبارتى
 والله أعلم اه كلام السيوطى
 الامر الثالث أن الاجتهاد
 المطلق فرض كفاية
 فكيف يدعى خلو الارض
 عن يقوم به فيأثم جميع
 الامة المحمدية كما فى رسالة
 السيوطى المذكورة وفى
 حاشية الباجورى على ابن
 قاسم وادعى الحلال السيوطى
 بقاءه الى آخر الزمان واستدل
 بقوله **وَاللَّهُ يَبْعَثُ**
 على رأس كل مائة سنة من
 يجدد لهذه الامة أمر دينها
 ومنع الاستدلال بأن
 المراد بمن يجدد أمر الدين
 من يقرر الشرائع والاحكام

والذى رأيت عليه فتاوى العلماء في العصر تحريمه وتنجيجه بناء على هذا اذا تقررت هذه المباحث
 فيكون سر الفرق بين ما ينشأ في باطن الحيوان من النجاسات وبين ما ورد عليه من النجاسات
 ان الذى نشأ فيه أصله الطهارة فاستصحبت والوارد قد قضى عليه بالنجاسة قبل أن يرد فكان
 الاصل فيه النجاسة فاستصحبت فاستصحب الحال فيها ما أوجب الحكمين المختلفين

والذى رأيت عليه فتاوى العلماء في العصر تحريمه وتنجيجه بناء على هذا) قلت ما قاله من أن
 الروم لا يذ كونه قد حكى بعض الناس ان منهم من يذ كى وعلى تقدير انهم لا يذ كونه ليست الانفحة
 متعينة لعقد الجبن فانه قد يعقد بغيرها مما هو ظاهر كعصا الاعشاب فاذا ثبت أن الروم لا يذ كونه
 وأن الطائفة الذين يكون الجبن المعين جنبهم لا يذ كونه وانهم لا يعقدون بغير الانفحة فلا شك أن
 القول ما رضاه وحكاه واذا لم يثبت شئ من ذلك وقع الاحتمال فهو موضع خلاف العلماء والاقوى
 تقلا ونظرا الجواز وعدم التنجيس والله أعلم قال (اذا تقررت هذه المباحث فيكون سر الفرق
 بين ما ينشأ في باطن الحيوان من النجاسات وبين ما ورد عليه من النجاسات ان الذى نشأ فيه
 أصله الطهارة فاستصحبت والوارد قد قضى عليه بالنجاسة قبل أن يرد فكان الاصل فيه النجاسة
 فاستصحبت فاستصحب الحال فيها ما أوجب الحكمين المختلفين) قلت لاشك أن عين مافى
 الباطن هو عين مافى الخارج من العذرة والبول وغيرهما فاذا حكم لمافى الباطن من ذلك بالطهارة
 فيلزم أن يحكم لمافى الخارج بالطهارة لانه عين ما كان فى الباطن ولما لم يحكم لمافى الخارج بالطهارة
 اجبا على ذلك على أنه لم يحكم لمافى الباطن بالطهارة لان أصله الطهارة بل لاسر آخر هذا ان سلم ان حكم
 مافى الباطن الطهارة لكنه لقائل أن يقول ليس مافى الباطن من ذلك بطاهر بل هو نجس لكنه عفى
 عنه لتعذر الوصول الى ازالته واذا كان ماعلى المخرج معفو عنه مع امكان الازالة دفعا لمشقة الازالة مع
 امكانها فاحرى أن يعفى عما تعذر فيه الازالة والداعى الى هذا الكلام واختياره دون ما اختاره
 ان عين مافى الخارج هو عين مافى الباطن مع أنه يحتمل أن يقال بطهارته فى الباطن دون الظاهر
 وبالجملة فكلامه ليس بالقوى ولا الظاهر والله أعلم

(١٦ - الفرق - ثانيا)

لا المجتهد المطلق اه واجهور على ان شروط الاجتهاد المطلق المذكورة لم
 تتحقق فى شخص من علماء القرن الرابع فابعد وان من ادعى بلوغها منهم لانسلم له دعواه ضرورة أن بلوغها لا يثبت بمجرد
 الدعوى وان فرض الكفاية لا يجب على المكلفين به تحصيله وانما يجب عليهم الاجتهاد فى تحصيل شروطه بقدر مافى طاقتهم البشرية
 فاذا تعذر عليهم تحصيلها كيف يدعى تأييم جميعهم قال ابن ابي الدم عالم الاقطار الشامية بعد سرده شروط الاجتهاد المطلق هذه الشروط
 يعز وجودها فى زمانى شخص من العلماء بل لا يوجد فى البسيطة اليوم مجتهد مطلق وقال حجة الاسلام الغزالي فى كتابه الوسيط
 وأما شروط الاجتهاد المعبرة فى القاضى فقد تمنت فى وقتنا وفى الانصاف من كتب السادة الحنابلة انه من زمن طويل علم المجتهد المطلق

وقال الفخر الرازي والرافعي والنووي ان الناس كالمجموعين اليوم على انه لا يجتهد وقد تقدم عن شيخ شيوخنا في رسالته كيفية الرد على أهل الزيغ ان الامام محمد بن جرير الطبري قد ادعى بلوغه رتبة الاجتهاد المطلق فلم يسألوا له وهو امام جليل متضلع من العلوم المنطوق والمفهوم ومن أهل القرن الرابع فبالك بغيره ممن هو في هذه الاعصار البعيدة وعلى ان المجتهد المطلق لا يكون الاستقلا وان من له ان يفق عبارة عن غير العاصي ومن ليس له ان يفق عبارة عن العاصي وان غير العاصي اما مجتهد غير مستقل وله مرتبة الاولى أشار لها في جمع الجوامع بقوله مع الشرح ودونه أي دون المجتهد المطلق المتقدم مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه التي يبدعها على نصوص امامه في المسائل اه (١٢٢) وقال النووي في شرح المهذب تبع لابن الصلاح أيضا وهو ما يكون مستقلا بتقرير

﴿ الفرق الخامس والثمانون بين قاعدة المندوب الذي لا يقدم على الواجب

وقاعدة المندوب الذي يقدم على الواجب ﴾

اعلم أن القاعدة وللغالب أن الواجب يكون أفضل من المندوب واليه الاشارة بقوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى ما تقرب الى عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه ولا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببتك كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها والحدِيث في مسلم وغيره قد صرح الحدِيث بأن الواجب أفضل من غيره ومتى تعارض الواجب والمندوب قدم الواجب على المندوب و باعتبار هذه القاعدة ورد سؤال مشكل وهو أن السنة وردت بالجمع بين الصلاتين للظلام والمطر والطين وهذا الجع يلزم منه تقديم المندوب على الواجب وذلك أن الجماعة يلحقهم ضرر بخروجهم من المسجد حتى يدخل وقت النساء حتى تصلوا وهذا الضرر يندفع باحد أمرين اذا قيل لهم اقيموا في المسجد حتى يدخل وقت النساء حتى تصلوا وهذا الضرر يندفع باحد أمرين اما بتفويت فضيلة الجماعة بأن يخرجوا الآن ويصلا في بيوتهم أفذاذا واما بان يصلوا الآن الصلاتين على سبيل الجمع فتفوت مصلحة الوقت وتأخير الصلاة الى وقتها واجب فضع الواجب بالجمع فلو حفظ هذا الواجب ضاع المندوب الذي هو فضيلة الجماعة فقد تعارض واجب ومندوب في دفع هذه الضرورة عن المكلف فقدم المندوب على الواجب فحصل وترك الواجب فذهب وهو خلاف القاعدة

قال (الفرق الخامس والثمانون بين قاعدة المندوب الذي لا يقدم على الواجب وقاعدة المندوب الذي يقدم على الواجب الى قوله فتفوت مصلحة الوقت) قلت ما ذكره وقرره هنا صحيح كما قرر قال (وتأخير الصلاة الى وقتها واجب فضع الواجب بالجمع فلو حفظ هذا الواجب ضاع المندوب الذي هو فضيلة الجماعة فقد تعارض واجب ومندوب في دفع هذه الضرورة عن المكلف فقدم المندوب على الواجب فحصل وترك الواجب فذهب وهو خلاف القاعدة) قلت ما قاله هنا ليس بصحيح فان تأخير الصلاة الى وقتها في الحال التي شرع فيها الجمع وتقديم الصلاة الثانية الى وقت الاوّل ليس يوجب أصلا بل هو جائز والتقديم أولى لتحصيل فضل الجماعة فلم يضع واجب بالجمع ولا تعارض واجب ومندوب ولا قدم مندوب على واجب ولا حولت في ذلك القاعدة وانما حله على ما قاله ذهب وهمه الى أن تأخير الصلاة الى وقتها واجب على الاطلاق بل هو واجب فيما عدا الحال التي شرع فيها الجمع فانه ليس تأخيرها الى وقتها من الواجب بل هو جائز

أصوله بالدليل غير انه لا يتجاوز في أدلته أصول امامه وقواعده وشرطه كونه عالما بالفقه وأصوله وأدلة الاحكام تفصيلا بصيرا بمسالك الاقيسة والمعاني تام الارتياض في التخريج والاستنباط فيما بالحق ما ليس منصوصا عليه لامامه بأصوله ولا يعرى عن شوب تقليده لا خلاه ببعض أدوات المستقل بأن يحل بالحدِيث أو العريية وكثيرا ما أدخل بهما المقيد ثم يتخذ نصوص امامه أصولا يستنبط منها كفعل المستقل بنصوص الشرع وزجما اكتفى في الحكم بدليل امامه ولا يبحث عن معارض كفعل المستقل في النصوص وهذه صفة اصحابنا أصحاب الوجوه والعامل بفتوى هذا مقلدا لامامه لانه ثم ظاهر كلام الاصحاب أن من هذا

والمعهود

حاله لا يتأدى به فرض الكفاية قال ابن الصلاح ويظهر تأدى الفرض به في الفتوى وان لم يتأدى في احياء

العلوم التي منها استمدد الفتوى اه ومراده بقوله وهذه صفة اصحابنا الخ مثل المزني والبيوطي صاحب الشافعي وابن القاسم وأشهب صاحب مالك وأبي يوسف ومحمد صاحب أبي حنيفة والامام الخلال و ابراهيم الحربي والشيخ حنبل وصالح بن الامام أحمد من اصحاب الامم أحمد بن حنبل ولا خلاف في جواز افتاء من في هذه المرتبة والاصل لم يتعرض لمن في هذه المرتبة ولعله لعدم وجوده سيما في هذه الاعصار قال شيخ شيوخنا في رسالته المذكورة لا يجوز لاهل هذه الاعصار الاستنباط في شيء من الآيات والاحاديث بل يجب عليهم لاخذ بأقوال أئمة الدين واتباعهم في كل ما يقولون من الاحكام الفقهية وتفسير الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ولو لم تقل ذلك لزم

الزيف والضلال والاحاد في الدين لان كثير من الآيات والاحاديث يعارضها مثلها من الآيات والاحاديث ولا اطلاع لغير المجتهدين على ذلك الا بالقل عنهم وبعضها منسوخ وبعضها مخصوص وبعضها مجمل وبعضها متشابه الى غير ذلك من الاقسام اه المراد وهو منى على قول الاكثرين من جواز خلو الزمان حتى عن مجتهد المذهب في العطار على محلي جمع الجوامع قال الصفي الهندي المختار عند الاكثرين انه يجوز خلوع عصر من الاعصار عن الذي يمكن تفويض الفتوى اليه سواء كان مجتهداً مطلقاً وكان مجتهداً في مذهب المجتهد المطلق ومنع منه الاقلون كالخنا بة اه سم سيار نحن الآن في القرن الرابع عشر وقد قال الشيخ الاخضرى في سلمه المنورق لاسما في عاشر القرون * ذى الجهل والفساد والفتون المرتبة (١٢٣) الثانية أشار لها في جمع الجوامع بقوله

مع الشرح ودونه الخ أى دون مجتهد المذهب مجتهد الفتيا وهو المتبحر في مذهب امامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر أطلقهما اه وسماه العلامة السبوطى في رسالته المذكورة مجتهد الترجيح وقال للنووى في

والمعهود في الشريعة دفع الضرر بترك الواجب اذا تعين طريقا لدفع الضرر كالفطر في رمضان وترك ركعتين من الصلاة لدفع ضرورة السفر وكذلك يستعمل المحرم لدفع الضرر كأكل الميتة لدفع ضرر التلف وتساق الغصة بشرب الخمر كذلك وذلك كله لتعين الواجب أو المحرم طريقا لدفع الضرر أما اذا أمكن تحصيل الواجب أو ترك المحرم مع دفع الضرر بطريق آخر من المندوبات أو المكروهات لا يتعين ترك الواجب ولا فعل المحرم ولذلك لا يترك الغسل بالماء ولا القيام في الصلاة ولا السجود لدفع الضرر والالم والمرض الا لتعينه طريقا لدفع ذلك الضرر وهذا كله قياس مطرد

شرح المذهب تبعاً لابن الصلاح أيضاً وهو من لم يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظ لمذهب امامه عارف بأدلته قائم بتفسيرها بصور ويحرم ويقر ويهدد ويريف ويرجح لكنه قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب أو الارتياض في الاستنباط ومعرفة الاصول ونحوها من أدلتها اه وقال شيخ شيوخنا في رسالته ومجتهدو الفتوى من كملوا في العلم والمعرفة من أرباب المذهب حتى وصلوا رتبة الترجيح

قال (والمعهود في الشريعة دفع الضرر بترك الواجب اذا تعين طريقا لدفع الضرر كالفطر في رمضان وترك ركعتين من الصلاة لدفع ضرورة السفر) * قلت ومنى كان ترك الصوم في السفر طريقا متعينا لدفع ضرر السفر في مذهبنا والمختار عند امامنا الصوم والفطر جائز ومنى كان ترك الركعتين أيضاً طريقا متعينا والاعتماد سائغ بل ضرر السفر جائز الدفع بذلك واذا كان الدفع بذلك جائزا فالمكلف مخير في ايقاع الصوم في حال السفر وتأخيره الى وقت آخر مع اختيار الصوم وكذلك هو مخير في القصر والتمام مع اختيار القصر فاذا أفطر لم يترك واجبا واذا قصر كذلك ومن زعم ان المسافر اذا أفطر ترك واجبا لزمه انكار الواجب الموسع ومن زعم ان المسافر اذا قصر ترك واجبا لزمه انكار الواجب الخير قال (وكذلك يستعمل المحرم لدفع الضرر كأكل الميتة لدفع ضرر التلف وتساق الغصة بشرب الخمر كذلك وذلك كله لتعين الواجب أو المحرم طريقا لدفع الضرر) * قلت اذا أكل المضطر الميتة أو شرب الغاص الخمر فلم يفعل واحد منهما محرماً بل فعل واجبا وما هذا الكلام كله الا كلام من ذهب وهمه الى ان الحكم الشرعى وصف حقيقى فالتحريم لا يفارق الميتة والخمر بحال وذلك وهم باطل وغلط واضح لاشك فيه قال (أما اذا أمكن تحصيل الواجب أو ترك المحرم مع دفع الضرر بطريق آخر من المندوبات أو المكروهات لا يتعين ترك الواجب ولا فعل المحرم) * قلت لا يتعين ترك واجب ولا فعل محرم الا بمعنى ما كان واجبا غير هذه الحال ومحرم كذلك ثم قال (ولذلك لا يترك الغسل بالماء ولا القيام في الصلاة ولا السجود لدفع الضرر والالم والمرض الا لتعينه طريقا لدفع الضرر وهذا كله قياس مطرد) * قلت اذا تعين ترك ما ذكره طريقا لدفع الضرر صارت تلك الواجبات غير واجبة وهذا كله قياس مطرد

للاقوال وهم كثير ون كرافعى والنووى وابن حجر والرملى في مذهب الشافعى اه بتوضيح وقال شيخ والدى الشيخ ابراهيم الباجورى على ابن قاسم ان الرملى وابن حجر لم يبلغا رتبة الترجيح بل هما مقلدان فقط نعم قال بعضهم بل لها ترجيح في بعض المسائل بل والشبرايمسى أيضاً اه وكالمأزرى وابن رشد واللاخمي وابن العربي والقرافى في مذهب الامام مالك وكان بن نجيم والسرخسى والكمال ابن الهمم والطحاوى في مذهب أبى حنيفة وكأبى يعلى وابن قدامة وأبى الخطاب والقاضى علاء الدين في مذهب الامام أحمد بن حنبل وقال الاصل وحال من في هذه المرتبة أن يحيط بتقييم جميع مطلقات المذهب وتخصيص جميع عموماته ومدارك امامه ومستنداته وحكمه أنه يفتى بما يحفظه ويخرج ويقس بشرط القياس ما لا يحفظه على ما يحفظه اه وهذا أصح الاقوال الثلاثة المتقدمة واما

عالم غير مجتهد بان يبلغ درجة مجتهد الفتوى ولا ينزل الى درجة العامى وسماه العلامة السيوطى في رسالته المذكورة مجتهد الفتيا نظرا لما تقدم عن ابن دقيق العيد وعن شارح التحرر بالاصولى من أنه رتبة ثالثة لغير المجتهد المطلق من العلماء المقلدين الا أن كلام شارح التحرر ير المار وكلام ابن رشد الآتى على انه ليس بمجتهد فتيا بل مجتهد الفتيا هو مجتهد الترجيح فتأمل قال النووى في شرح المهذب تبعا لابن الصلاح أيضا وهو من يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرر رأفته فهذا يعتمد نقله وقتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولاً وان وجد في المنقولات معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر أنه لا فرق (١٢٤) بينهما جاز الحاقه به والقوى به وكذا ما يعلم اندراجها تحت ضابط مجتهد في

وقد خولف هذا القياس بالجمع المتقدم ذكره وترك الواجب وفعل المنسوب في دفع الضرر وكذلك الجمع بعرفة ترك فيه واجبان أحدهما تأخير الصلاة لوقتها وهي العصر فتقدم وتصلى مع الظهر مع امكان الجمع في تحصيل مصلحة الوقت ودفع الضرر * وثانيهما ترك الجمعة اذا جاءت يوم عرفة ويصلى الظهر أربعا فترك الواجب أيضا لا لدفع الضرر لانه يندفع بالجمع بين العصر والجمعة كما يندفع بالجمع بين الظهر والعصر ولذلك لما حجج هررون الرشيد ومعه أبو يوسف واجتمعا بمالك في المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام وقع البحث في ذلك فقال أبو يوسف اذا اجتمع الجمعة والظهر يوم عرفة قدمت الجمعة لانها أفضل وواجبة قبل الظهر مع الامكان قال له مالك ان ذلك خلاف السنة فقال له أبو يوسف من أين لك ذلك وانه

قال (وقد خولف هذا القياس بالجمع المتقدم ذكره وترك الواجب وفعل المنسوب في دفع الضرر) * قلت ان أراد ترك الواجب في غير هذه الحال فذلك صحيح ولا يفيد ذلك مقصوده وان أراد ترك الواجب في حال شرعية الجمع فليس تأخير الصلاة الى وقتها بواجب فلم يترك واجبا بل صارت الاخيرة في هذه الحال من الواجب الموسع بالنسبة الى وقتها وقت الاولى ومن فعل الواجب الموسع في أول أجزاء وقته الموسع لم يترك واجبا أصلا وإنما السبب فيها ارتكبه ذهاب الوهم الى ان تأخير الصلاة الى وقتها واجب على الاطلاق وان تأخير الصلاة هو بعينه الواجب وليس تأخير الصلاة الى وقتها واجبا على الاطلاق ولا هو بعينه الواجب اما كونه ليس واجبا على الاطلاق فلما قد سبق بيانه وأما كونه ليس هو بعينه الواجب فلان الواجب انما هو الصلاة والتأخير والتقديم أمران اضافيان فتى نسب الوجوب الى التأخير أو الى التقديم فليس على ظاهره بل المقصود بوجوب التأخير وجوب فعل الصلاة مؤخره وبوجوب التقديم وجوب فعلها مقدمة واذا كان الامر كذلك فلا يخفى على من فهم شيئا من مقاصد الشرع ان المكلف في حال المطر مخير بين ايقاع صلاة العشاء مقدمة قبل وقتها المحدود لها في غير هذه الحال ايثارا لاحراز فضيلة الجماعة وبين ايقاعها فدا في وقتها المذكور ولا غرو في التخيير بين أمر راجح ومرجوح وفاضل ومفضول وكفى خصال الكفارة فان العتق أرحمها لرجحان قيمة الرقبة على قيمة الكسوة والاطعام في غالب العادة بل كفى رقبة قيمتها ألف ورقبة قيمتها مائة وكفى التخيير بين اطلاق سجود الصلاة وتقصيره وذلك لا يحصى كثرة في الشريعة * قال (وكذلك الجمع بعرفة ترك فيه واجبان الى منتهى قوله

المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه اه وهذا هو الراجح من الاقوال الاربعة المتقدمة وهو مثل قول الاصل وحال هذا ان يتسع اطلاعه بحيث يعلم بتقييد المطلقات وتخصيص العمومات لكنه لم يضبط مسدارك امامه ومستنداته وحكمه انه يفتى بحفظه وينقله من مذهبه نباعا المشهور ذلك المذهب شروط الفتيا لا بكل قول ينيه اذ لا يعرى مذهب من المذاهب عن قول خالف فيه المجتهد الاجماع والقواعد أو النص أو القياس الجلى السالم عن المعارض الراجح لكنه قديقل وقد يكثر وهذا النوع لا يجوز للقلد أن ينقله للناس ولا يفتى به في دين الله تعالى وذلك لانه لو حكم به حاكم لقضائه ولا نقره شرعا وان تأكد بحكمه فأولى ان لا نقره

خلاف

شرعا اذ لم يتأكد ولا يعلم في مذهبه الامن عرف القواعد الشرعية والقياس الجلى والنص الصريح

وعدم المعارض لذلك بالمبالغة في تحصيل مسائل الفقه بأصولها مع معرفة علم أصول الفقه معرفة حسنة لا بمجرد معرفة أصول الفقه فان القواعد ليست مستوية في أصول الفقه بل للشرعية قواعد كثيرة جدا عند أئمة الفتوى والفقهاء لا توجد في كتب أصول الفقه أصلا وذلك هو الباعث على وضع هذا الكتاب المسمى كتاب الانوار والقواعد السنية لاضبط تلك القواعد حسب طاقتي ولا اعتبار هذا الشرط بحرم على أكثر الناس الفتوى فتأمل ذلك فهو أمر لازم وكذلك كان السلف رضی الله عنهم متوفقين في الفتيا توفقا شديدا وقال مالك لا ينبغي للعالم ان يفتى حتى يراه الناس أهلا لذلك ويرى هو نفسه أهلا لذلك يريد تثبت أهليته عند العلماء ويكون هو ييقن

مطلعا على ما قاله العلماء في حقه من الاهلية لانه قد يظهر من الاساس اصره على صلاته اذا كان مطلعا على ما وصفه به الناس حصل اليقين في ذلك وما اثنى مالك حتى اجازته أو بعون محنكا لان التحنيك وهو اللثام بالعائم تحت الحنك شعار العلماء حتى ان مالك اسئل عن الصلاة بغير تحنيك فقال لا بأس بذلك وهو اشارة الى تأكيد التحنيك وهذا هو شأن الفتيا في الزمن القديم وأما اليوم فقد انخرق هذا السياج وسهل على الناس أمر دينهم فتحدثوا فيه بما يصلح وما لا يصلح وعسر عليهم اعترافهم بحبلهم وان يقول أحدهم لا يدري فلا جرم آل الحال للناس الى هذه الغاية بالاقتداء بالجهال والمتجربين على دين الله تعالى اه قال الخطاب في شرحه على المختصر والظاهر ان قوله بحيث يعلم تقييد المطلقات وتخصيص العمومات يعني يغلب على ظنه (١٢٥) ذلك وأما القطع بأن هذه الرواية

ليست مقيدة فبعيد ويكفي الآن في ذلك وجود المسئلة في التوضيح أوفى ابن عبد السلام قال ابن فرحون قال المأزري في كتاب الاقضية الذي يفنى في هذا الزمان أقل مراتبه في نقل المذهب أن يكون قد استبحر في الاطلاع على روايات المذهب وتأويل الشيوخ لها وتوجيههم لمواقع فهمان اختلاف ظواهر واختلاف مذاهب وتشبيهم مسائل بمسائل قد يسبق الى النفس تباعدها وتفرق يقهم بين مسائل ومسائل قديقع في النفس تقاربها وتشابهها الى غير ذلك مما بسطه المتأخرون في كتبهم وأشار اليه المتقدمون من أصحاب مالك في كثير من رواياتهم فهذا لعدم النظر يقتصر على نقله عن المذهب اه وفي آخر خطبة البيان

خلاف السنة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بالناس ركعتين قبلهما خطبة وهذه هي صلاة الجمعة فقال له مالك جهر فيهما أو أسر فسكت أبو يوسف فظهرت الحجة لمالك رضى الله عنهم أجمعين بسبب الاسرار لان الجمعة جهرية فلما صلى عليه السلام ركعتين سرا دل ذلك على انه صلى أنظر سفريه وترك الجمعة والخطبة ليوم عرفة لاليوم الجمعة لان عرفة انما خطبته لتعليم الناس مناسك الحج كانت في يوم الجمعة أم لا * والجواب عن الجمع وترك الجمعة بعرفة أيسر من الجواب عن الجمع ليلة المطر أما الجواب عن عرفة وترك الجمعة فلان الغالب على الحجيج السفر وفرض المسافر الظهر دون الجمعة فجعل النادر تبعا للغالب فن هو مقيم بعرفة أو منزله قريب من عرفة فترك الجمعة على هذا التقدير ليس ترك الواجب وتأخير الصلاة الى وقتها وهي العصر فلضرورة الحجاج في ذلك اليوم للاقبال على الدعاء والانهال والتقرب اللائق بعرفة وهو يوم لا يكاد يحصل في العمر الامرة بعدضك الاسفار وقطع البعاري والقفار وانفاق الاموال من الاقطار البعيدة والاطوان النائية فناسب ان يقدم هذا على مصلحة وقت العصر ويكون هذا ضررا بوجوب التقديم كما يوجب فوات الزمان التقديم في حق المسافر يجمع بين الصلاتين بل هذا أعظم من فوات الزمان لان الانسان يمكنه ان لا يسافر أو يسافر معه رفقة موافقين على النزول في أوقات الصلوات فهو ضرر يمكن التحرز منه من حيث الجملة أمام صالح الحج فأمر لازم للعبد ولأخروج له عنها ولا يمكن العدول عنها الى غيرها فهذا جواب يمكن ان يقال في جمع عرفة دون جمع ليلة المطر وأما جمع المسافر والمرضى اذا خاف الغلبة على عقله آخر الوقت فهو متعين لدفع الضرر بخلاف جمع المطر يتعين ترك الواجب لدفع الضرر ولولم يجمع المسافر والمرضى ضاع الواجب آخر الوقت وهو الصلاة الاخيرة بغيبة العقل وضرورة المرض أو دخل الضرر بفوات الرقاق والجمع ليلة المطر لوترك انما يفوت المندوب الذي هو الجماعة وأما الصلوات ففصل على أفضل الاحوال في البيوت عند دخول الاوقات فهذا جمع يخص بهذا السؤال القوي والجواب عنه اذا حصل يقوى الجواب يوم عرفة فنشرع في الجواب عنه فانه من الاسئلة المشككة فنقول ان المندوبات قسمان قسم تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب وهذا هو الغالب

فنشرع في الجواب عنه فانه من الاسئلة المشككة * قلت ما قاله في ذلك صحيح لا بأس به * قال (فنقول ان المندوبات قسمان قسم تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب وهذا هو الغالب)

والتحصيل لابن رشد قال اذا جمع المطالب المقدمات الى هذا الكتاب يعني البيان والتحصيل حصل على معرفة ما لا يسع جهله من أصول الديانات وأصول الفقه وعرف العلم من طريقه وأخذ من بابه وسبيله وأحكم ردالفرع الى الاصل واستغنى بمعرفة ذلك كله عن الشيوخ في المشكلات وحصل مرتبة من يجب تقليده في التوازل المعضلات ودخل في زمرة العلماء الذين أثنى الله عليهم في غير ما آية من كتابه ووعدهم فيه بترقيع الدرجات اه كلام الخطاب بتغيير ما قال وجعل القراني أن ما خالف فيه الامام النص نظير ما خالف فيه الاجماع في عدم جواز نقله للناس وافتاهم به ليس بشيء لنص مالك في كتاب الجامع من العتبية وغيره على مخالفة نص الحديث الصحيح اذا كان العمل بخلافه اه وهو مبني على جعل قوله السالم عن المعارض الراجح وصفا لخصوص القياس الجلي لاله وللنص والا

لم يرد عليه ذلك فتأمل بانصاف هذا وقال الاصل وما ليس محفوظا من روايات المذهب بل في هذه المرتبة لا يجوز له تخريجه على ما هو محفوظ له منها وان كثرت منقولاته جدا الا اذا حصلت له شروط التخريج من حفظه قواعد الشريعة بالمبالغة في تحصيل مسائل الفقه بأصولها ومعرفته علم أصول الفقه وكتاب القياس وأحكامه وترجيحاته وشرائطه وموانعه معرفة حسنة وعلمه بأن قول امامه المخرج عليه ليس مخالفا للاجماع ولا للقواعد ولا للنص ولا لقياس جلي سالم عن معارض راجح وكثير من الناس يقدمون على التخريج دون هذه الشروط بل صار يفتي من لم يحط بالتقييدات ولا بالتخصيصات من منقول امامه وذلك فسق ولعب في دين الله تعالى عن نعمته اه ويتعين جعل قوله سالم عن (١٢٦) معارض راجح وصفالكل من القياس الجلي والنص لخصوص القياس الجلي

فان أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهيها تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة حتى يكون أدنى المصالح يترتب عليه الثواب ثم تترقى المصلحة والندب وتعظم مرتبته حتى يكون أعلى رتب المندوبات تليه أدنى رتب الواجبات وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها أدنى رتب المكروهات ثم تترقى المفاسد والمكروهات في العظم حتى يكون أعلى رتب المكروهات يليه أدنى رتب المحرمات وهذا هو القاعدة العامة ثم انه قد وجد في الشريعة مندوبات أفضل من الواجبات ونواهيها أعظم من ثواب الواجبات وذلك يدل على ان مصالحها أعظم من مصالح الواجبات لان الاصل في كثرة الثواب وقلته كثرة المصالح وقلتها ألا ترى ان ثواب التصديق بدينار أعظم من ثواب التصديق بدرهم لانه أعظم مصلحة وسدخلة الولي الصالح الأعظم من سدخلة الفاسق الطالح لان مصلحة بقاء الولي والعالم في الوجود لنفسه وللخلق أعظم من مصلحة الفاسق وعلى هذا القانون

فان أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهيها تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة الى قوله هذا هو القاعدة العامة قلت ما قاله صحيح على تسليم ان الاوامر تتبع المصالح والنواهي تتبع المفاسد ولقائل ان يقول ان الامر بالعكس وهو ان المصالح تتبع الاوامر والمفاسد تتبع النواهي أما في المصالح والمفاسد الاخرى فلا يخفى به فان المصالح هي المنافع ولا منفعة أعظم من النعيم المقيم والمفاسد هي المضار ولا ضرر أعظم من العذاب المقيم وأما في المصالح والمفاسد الدنيوية فعلى ذلك دلائل من الظواهر الشرعية كقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وكقوله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله وكقوله صلى الله عليه وسلم من أخلص لله أر بعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه الى أمثال ذلك مما لا يكاد ينحصر وبالجملة فهذا الموضوع محل نظر هذا ان كان يريد بالتبعية حصول هذه بعد حصول هذه وان أراد بذلك أن الاوامر وردت لتتحصل عند امتثالها المصالح وان النواهي وردت لترتفع عند امتثالها المفاسد فذلك صحيح قال (ثم انه قد وجد في الشريعة مندوبات أفضل من الواجبات ونواهيها أعظم من ثواب الواجبات وذلك يدل على أن مصالحها أعظم من مصالح الواجبات) قلت ما قاله في ذلك ليس بمسلم ولا صحيح قال (لان الاصل في كثرة الثواب وقلته كثرة المصالح وقلتها ألا ترى أن ثواب التصديق بدينار أعظم من ثواب التصديق بدرهم لانه أعظم مصلحة وسدخلة الولي الصالح الأعظم من سدخلة الفاسق الطالح الى قوله

حتى يتوجه عليه ايراد الخطاب فافهم وأما العامى فله مرتبتان المرتبة الاولى ان يعرف من المجتهد حكم حادثة بدليلها وفي جواز افتائه بما عرفه مطلقا وان يقلده غيره فيه نالها ان كان الدليل كتابا أو سنة رابعها ان كان نقلها الاصح منها كما في بحر الزركشي الثاني أي المنع مطلقا المرتبة الثانية أن يعرف من المجتهد حكم مسألة ولم يرد دليلها أو يحفظ مختصرا من مختصرات الفقه فلا يجوز له أن يفتي بما عرفه نعم رجوع العامى اليه اذالم يكن سواه أولى من الارتباك في الخيرة ويجوز له ان ينقل ما افتاه به المجتهد لغيره نعم في بحر الزركشي لا يجوز للعامى ان يعمل بفتوى مفت لعامى مثله والى حال من في هذه المرتبة الثانية وحكم فتواه

أشار الاصل بقوله ان يحفظ كتابا فيه عمومات مخصصة في غيره ومطلقات مقيدة في غيره فهذا يحرم هذه عليه ان يفتي بما فيه الا في مسألة يقطع انها مستوفية للقبول وتكون هي الواقعة بعينها اه والى حكم فتوى من في المرتبة الاولى يشير قوله ~~الفتوى~~ مستوفية الخ فتأمل بدقه اذا علمت هذا علمت ان كلام الاصل في هذا الفرق وجواب ابن رشد لما سئل عن الفتوى وضفه المفتى قد حصراه في مجتهد الفتوى والترجيح والعالم الذي لم يبلغ درجته وصاحب المرتبة الثانية من مرتبتي العامى المارتين مع ادماج صاحب المرتبة الاولى منهما مع صاحب الثانية وحاصل كلام الاصل كما في الخطاب على متن سيدي خليل ان لطالب العلم ثلاث حالات الاولى ان يحفظ كتابا فيه عمومات مخصصة في غيره ومطلقات مقيدة في غيره فهذا يحرم عليه ان يفتي بما فيه الا في

مسئلة يقطع انها مستوفية القيود وتكون هي الواقعة بعينها الثانية أن يتسع اطلاعه بحيث يعلم بتقييد المطلقات وتخصيص العمومات لكنه لم يضبط مدارك امامه ومستنداته فهذا يفتى بما يحفظه وينقله من المشهور في ذلك المذهب ولا يخرج مسئلة ليست منصوطة على ما يشبهها الثالثة ان يحيط بذلك بمدارك امامه ومستنداته وهذا يفتى بما يحفظه ويخرج ويقبس بشرط القياس ما لا يحفظه على ما يحفظه اه وجواب ابن رشد كما في شرح الخطاب على خليل نقلا عن وثائق ابن ساسون ان الجماعة التي تنسب الى العلوم وتتميز عن جملة العوام في المحفوظ والمفهوم تنقسم على ثلاثة طوائف طائفة منهم اعتقدت صحة مذهب مالك تقليدا بغير دليل فأخذت أنفسها بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه دون التفقه في معانيها (١٢٧) بتميز الصحيح منها والسقيم فهذه

لا يصح لها الفتوى بما علمته وحفظته من قول مالك وقول أحد من أصحابه اذ لا علم عندها بصحة شيء من ذلك اذ لا يصح الفتوى بمجرد التقليد من غير علم ولا يصح لها في خاصتها ان لم تجد من يصح لها أن تستفتيه ان تقلد مالكا أو غيره من أصحابه فيما حفظته من أقوالهم وان لم يعلم من نزلت به نازلة من يقلده فيها من قسول مالك وأصحابه فيجوز للذي نزلت به النازلة ان يقلده فيما حكاهاه من قول مالك في نازلته ويقدمه الكافي الاخذ بقوله فيها وذلك أيضا اذا لم يجد في عصره من يستفتيه في نازلته فيقلده فيها وان كانت النازلة قد علم فيها اختلاف من قسول مالك وغيره فأعلمه بذلك كان حكمه في ذلك حكم العالم

هذه هي القاعدة العامة في غالب موارد الشريعة مع انه قد وقع في الشريعة مواضع مستوية في المصلحة وأحدها أكثر ثوابا كقراءة الفاتحة داخل الصلاة أو أكثر ثوابا من قراءتها خارج الصلاة لوجوبها داخل الصلاة وشاة الزكاة الواجبة أعظم ثوابا من شاة صدقة التطوع مع مساواتها لنفسها ودينار الزكاة أكثر ثوابا من دينار صدقة التطوع وهو في الشريعة قليل والله تعالى ان يفضل أحد المتساويين على الآخر بإرادته مع انه يجوز ان يكون في أحد هذين المتساويين مصلحة لم يطلع عليها أحد بسبب قصد الوجوب فيه أو وقوعه في حيز الواجب اذا ظهر ان كثرة الثواب تدل على كثرة المصلحة غالبا أو مطلقا فاذا كرم من المندوبات التي فضلها الشرع على الواجبات سبع صور الصورة الاولى انظار المعسر بالدين واجب وبراؤه منه مندوب اليه وهو أعظم أجرا من الانظار لقوله تعالى وأن تصدقوا خير لكم فعمله أفضل من الانظار وسبب ذلك ان

هذه هي القاعدة العامة في غالب موارد الشرع قلت ما ذكره من أن ثواب التصديق بدينار أكثر ثوابا من التصديق بدينار مسلم صحيح لكن على شرط الاستواء في حال المتصدق والمتصدق عليه من كل وجه اما عند تفاوت حال المتصدق والمتصدق عليه فالأمر في قوله ^{صلى الله عليه وسلم} سبق درهم مائة ألف وقد تقدم الكلام فيه قال (مع انه قد وقع في الشريعة مواضع مستوية في المصالح واحدها أكثر ثوابا كقراءة الفاتحة داخل الصلاة الى قوله اذا ظهر أن كثرة الثواب تدل على كثرة المصلحة غالبا أو مطلقا فاذا كرم من المندوبات التي فضلها الشرع على الواجبات سبع صور) قلت ما قاله من استواء مصلحة فاتحة الكتاب داخل الصلاة وخارجها غير مسلم ولم يأت على ذلك بحجة وما قاله من أن الله تعالى أن يفضل أحد المتساويين على الآخر بإرادته صحيح وكذلك ما قاله من أنه يجوز أن يكون في أحد هذين المتساويين مصلحة لم يطلع عليها أحد بسبب قصد الوجوب فيه أو وقوعه في حيز الواجب قال (الصورة الاولى انظار المعسر بالدين واجب وبراؤه منه مندوب اليه آخرها) قلت ما قاله في ذلك ليس بمسلم ولا بصحيح بل الانظار أعظم أجرا من جهة انه واجب والقاعدة أن الواجب أعظم أجرا من المندوب بدليل الحديث المتقدم ولا معارض له وما استدلل به من قوله تعالى وأن تصدقوا خير لكم تقول بوجبه ولا يلزم منه مقصوده وما قاله من أن مصلحة الابراء أعظم لاشتتاله على الواجب الذي هو الانظار ليس بصحيح لان الانظار تأخير الطلب بالدين وهو مستلزم لطلب الدين بعد والابراء اسقاط بالكلية وهو مستلزم لعدم طلبه بعد فكيف يصح أن يكون ما يستلزم عدم الطلب متضمنا لما

اذا استفتى العلماء في نازلته فأختلفوا عليه فيها وقد اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال احدها أن يأخذ بما شاء من ذلك الثاني أن يجتهد من ذلك فيأخذ من ذلك بقول أعلمهم الثالث ان يأخذ بأغلب الأقوال والرابعة الثانية منهم اعتقدت صحة مذهب مالك بما بان لها من صحة أصوله التي بناه عليها فأخذت أنفسها بحفظ مجرد أقواله وأقوال أصحابه في مسائل الفقه وتفقهت في معانيها فعملت الصحيح منها الجاري على أصوله من السقيم الخارج الا انها لم تبلغ درجة التحقيق بمعرفة قياس الفروع على الاصول وهذه يصلح لها اذا استفتيت أن تفتى بما علمته من قول مالك وقول غيره من أصحابه اذا كانت قد بان لها صحتها كما يجوز لها في خاصتها الاخذ بقوله اذا بان لها صحتها ولا يجوز لها ان تفتى بالاجتهاد فيما لاتعلم فيه نص من قول مالك أو قول غيره من أصحابه وان كانت قد بان لها

صحته اذ ليست من كمل لها آلات الاجتهاد الذي يصح لها بما قياس من الفروع على الاصول والطائفة الثالثة منهم اعتقدت صحة مذهبه بما بان لها ايضا من صحة أضوله لكونها عملة أحكام القرآن عارفة للناسخ والمنسوخ والمفصل والمجمل والخاص من العام عملة بالسنة الواردة في الاحكام مميزة بين صحيحها من معاولها عملة بأقوال العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الامصار وبما اتفقوا عليه واختلفوا فيه عملة من علم اللسان بما يفهم به معاني الكلام عملة بوضع الأدلة في مواضعها وهذه هي التي يصح لها الفتوى عموما بالاجتهاد والقياس على الاصول التي هي للكتاب والسنة واجماع الامة بالمعنى الجامع بينها وبين النازلة وعلى ما قياس عليها ان قدم القياس عليها ومن القياس (١٢٨) جلي وخفي لان المعنى الذي يجمع بين الاصل والفروع قد يعلم قطعاً بدليل قاطع

مصلحته أعظم لاشتماله على الواجب الذي هو الاظهار فمن أبرى مما عليه فقد حصل له الاظهار وهو عدم المطالبة في الحال الصورة الثانية صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين أي بسبع وعشرين مثوبة مثل مثوبة صلاة المنفرد كذلك خرج مسلم في صحيحه وهذه السبع والعشرون مثوبة هي مضافة لوصف صلاة الجماعة خاصة الأتري أن من صلى وحده ثم صلى في جماعة حصلت له مع ان الاعادة في جماعة غير واجبة عليه فصار وصف الجماعة المندوباً أكثر ثواباً من ثواب الصلاة الواجبة وهو مندوب فضل واجبا فدل ذلك على أن مصلحته عند الله تعالى أكثر من مصلحة الواجب الصورة الثالثة للصلاة في مسجد رسول الله ﷺ خير من ألف صلاة في غيره بألف مثوبة مع ان الصلاة فيه غير واجبة فقد فضل المندوب الذي هو الصلاة في مسجد رسول الله ﷺ الواجب الذي هو أصل الصلاة وذلك يدل على أن الصلاة في هذا المكان أعظم مصلحة عند الله تعالى وان كنا لانعلم ذلك الصورة الرابعة الصلاة في المسجد الحرام أفضل من ألف ومائة صلاة في غيره كما خرج الثقات ابن عبد البر وغيره مع أن الصلاة فيه غير واجبة فقد فضل المندوب الواجب الذي هو أصل الصلاة من حيث هي صلاة الصورة الخامسة الصلاة في بيت المقدس بخمسائة صلاة مع ان الصلاة فيه غير واجبة فقد فضل المندوب الواجب الذي هو أصل

لايحتمل التأويل وقد يعلم بالاستدلال فلايوجب الا غلبة الظن ولايرجع الى القياس الخفي الا بعد القياس الجلي وهذا كله يتفاوت العلماء في التحقيق بالمعرفة به تفاوتوا بعيدا وتفرق أحوالهم ايضا في جودة الفهم لذلك وجودة الذهن فيه افتراقا بعيدا اذ ليس العلم الذي هو الفقه في الدين بكثرة الرواية والحفظ وانما هو نور يضعه الله حيث يشاء فمن اعتقد في نفسه انه ممن تصح له الفتوى بما آتاه الله عز وجل من ذلك النور المركب على المحفوظ المعالم جازله ان يفتي واذا اعتقد الناس فيه ذلك جازله ان يفتي فمن الحق للرجل ان لا يفتي حتى يرى نفسه أهلا لذلك على ما حكى مالك عن ابن هرمز أشار بذلك على من استشاره السلطان فاستشاره

يستلزم الطلب قال (الصورة الثانية صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين صلاة الى آخرها) قلت ليست الجماعة متفضلة عن الصلاة بل الجماعة وصف للصلاة فضلت به على وصف الافراد فصلاة المكلف اذا فعلها في جماعة وقعت واجبة واذا فعلها وحده وقعت كذلك غير انه أحد الواجبين أعظم أجرا من الآخر ولا ينكر مثل ذلك وأما ان يقال ان صلاة الظهر مثلا اذا أوقعها المكلف في جماعة فكونها صلاة ظهر هو الواجب وكونها في جماعة هو المندوب فذلك ليس بصحيح بوجه لان كونها في جماعة ليس منفصلا من كونها ظهر ابل هي ظهر وهي في جماعة قال (الصورة الثالثة الصلاة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم خير من ألف صلاة في غيره الى آخرها) قلت ان كانت الصلاة التي تصلى في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم واجبة فهي تفضل تلك الصلاة بنفسها اذا صلحت في غيره وان كانت نافلة فهي تفضل تلك الصلاة بنفسها اذا صلحت في غيره قال (الصورة الرابعة الصلاة في المسجد الحرام الى آخرها) قلت الكلام في هذه الصورة كالقلام في التي قبلها قال (الصورة الخامسة الصلاة في بيت المقدس الى آخرها) قلت وهذه الكلام فيها أيضا كالقلام فيما قبلها

الصلاة

ذلك اه تنبيهات الاول الاستنباط لغة استخراج الماء من العين من قوهم نبط الماء اذا خرج

من منبعه واصطلاحاً استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة كما في تعريفات الجرجاني قال المحلى على جمع الجوامع أن يستنبط الحكم بأن الجمع المعروف بالعام بما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه حيث لا يحصر فيه أي اخراج بعضه بالأفراد من خواصها بأن يضم اليه كبرى مأخوذة من قوهم معيار العموم الاستثناء وهي كل ما صح الاستثناء منه لا يحصر فيه فهو عام لينتج طلب وهو ان هذا الجمع عام اه بتوضيح لارادوني حاشيتي الثمر بيني والطار على محلى جمع الجوامع الاستنباط استنتاج الاحكام من الأدلة قال الشافعي رضي الله تعالى عنه اذ ارفعت الى المجتهد واقعة فليعرضها على نصوص الكتاب فان أعوزه فعلى الاخبار المتواترة

ثم على الاحاد فان هو زه لم يخص في القياس بل يلتفت الى طواهر القرآن فان وجد طاهر انظر في المخصصات من قياس او خبر فان لم يجد تخصيصا حكم به وان لم يعثر على لفظ من كتاب ولا سنة نظر الى المذاهب فان وجدها جميعا عليها اتبع الاجماع فان لم يجد اجماعا خاض في القياس ويلاحظ القواعد الكلية أولا ويقدّمها على الجزئيات كما في القتل بالثقل يقدم قاعدة الردع والزجر على مراعاة الآلة فان عدم قاعدة كلية نظر في الخصوص ومواقع الاجماع فان وجدها في معنى واحد ألحق به والا انحدر الى قياس تخيل فان أعوزه تمسك بالشبه ولا يعود على طردان كان يؤمن بالله ويعرف مأخذ الشرع هذا تدبر في النظر على ما قاله للشافعي رحمه الله تعالى ولقد أخرج الاجماع عن الاخبار وذلك تأخير مرتبة لا تأخير عمل اذ الفعل به مقدم لكن الخبر يتقدم في المرتبة عليه فانه مستند قبول الاجماع قاله الغزالي في المنحول اهـ **التنبيه الثاني** في القياس لغة عبارة عن رد الشيء الى (١٢٩) نظيره وعند أهل الاصول ابانة مثل

حكم المذكور بمثل علته في الآخر أى اظهار مثل حكم المذكور في النص بمثل علته في آخر لم ينص عليه لاثباته لان القياس غير مثبت للحكم بل مظهر له واحترز بمثل الحكم ومثل العلة عن لزوم القول باتصال الاوصاف واختيار لفظ

المذكور ليشمل القياس بين المعدومين أيضا وأركانها أربعة مقيس عليه ومقيس ومعنى مشترك بينهما وحكم المقيس عليه يتعدى بواسطة المشترك الى المقيس وفي التعبير بالاصل والفرع عن الاولين والاقرب أو عن غيرهما كحكم المقيس عليه وا.

والاصل دليل حكم المقيس عليه خلاف وينقسم الى جلي وهو ما تسبق اليه الافهام والى خفي وهو

الصلاة الصورة السادسة روى ان صلاة بسواك خير من سبعين صلاة بغير سواك مع ان وصف السواك مندوب اليه ليس بواجب فقد فضل المندوب الواجب الذي هو أصل الصلاة ويؤكد ذلك قوله عليه السلام في الحديث الآخر لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة قال بعض العلماء هذا يدل على أن مصلحته تصلح للإيجاب ولكن ترك الإيجاب رفقا بالعباد الصورة السابعة الخشوع في الصلاة مندوب اليه لا يأم تاركه فهو غير واجب مع انه قد ورد في الصحيح قوله عليه الصلاة والسلام اذا نودي للصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها وعليكم السكينة والوقار فأدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وروى وما فاتكم فاقضوا قال بعض العلماء انما أمر بعدم الافراط في السبي لانه اذا قدم على الصلاة عقيب شدة السبي يكون عنده انهار وقلق يمنعه من الخشوع

وحقيقته ان ايقاع الصلاة في مكان ما ليس غير الصلاة حتى يصح أن يقال ان ايقاعها في ذلك المكان مندوب وهي في نفسها واجبة ولكن ايقاع الصلاة في المكان هو نفس الصلاة وتوهم الانفصال أوجب الغلط في مثل هذه الصورة قال (الصورة السادسة روى ان صلاة بسواك خير من سبعين صلاة بغير سواك الى آخر الصورة) قلت ما قاله من أن وصف السواك مندوب صحيح ولكن جعل الشارع الصلاة مع السواك بسبعين صلاة بغير سواك أى فيها ثواب سبعين صلاة بدون سواك فالسواك وان كان مندوبا سببا في تضعيف ثواب الواجب ولا يلزم من ذلك ان هذا المندوب خير من أصل الصلاة لاجل كونه سببا في تضعيف ثوابها وبيان ذلك ان نص الشارع لا يقتضى ان هذا التضعيف ثواب للسواك وانما يقتضى ان التضعيف ثواب للصلاة المصاحبة للسواك وما ذهب اليه من أن المندوب الذي هو السواك خير من أصل الصلاة لا دليل عليه من الحديث ولا من غيره قال (الصورة السابعة الخشوع في الصلاة مندوب اليه لا يأم تاركه فهو غير واجب مع انه ورد في الصحيح قوله عليه الصلاة والسلام اذا نودي للصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها وعليكم السكينة والوقار فأدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وروى وما فاتكم فاقضوا قال بعض العلماء انما أمر بعدم الافراط في السبي لانه اذا قدم على الصلاة عقيب شدة السبي يكون عنده انهار وقلق يمنعه من الخشوع

(١٧ - الفروق - ثاني)

ما يكون بخلافه ويسمى في الاغلب بالاستحسان وان كان الاستحسان أعم مطلقا لانه قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة كما في تعريفات الجرجاني ومحلى جمع الجوامع ولكل واحد من أركانه الاربعة شروط تطلب من كتب الاصول قال الخطاب في شرح ورفات امام الحرمين مع المتن وينقسم القياس الى ثلاثة أقسام قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه (فقياس العلة) ما كانت العلة فيه موجبة للحكم بحيث لا يحسن عقلا تخلف الحكم عنها ولو تخلف عنها لم يلزم منه محال كما هو شأن العلة الشرعية كقياس تحريم ضرب الوالدين على التأنيف بجامع الايداء فانه لا يحسن في العقل اباحة الضرب مع تحريم التأنيف بناء على القول بأن الدلالة فيه على الحكم قياسية والقول الثاني ان الدلالة فيه من دلالة اللفظ على الحكم وقياس الدلالة ما كانت العلة فيه دالة على الحكم غير موجبة له أى ما يكون الحكم فيه لعدة مستنبطة يجوز ان يترتب الحكم عليها في الفرع

ويجوز أن يتخلف وهذا أضعف من الأول وهو غالب أنواع الأقيسة كقياس مال الصبي على مال البالغ في وجوب الزكاة فيه مجامع أنه مال نام ويجوز أن يقال لا يجب في مال الصبي كما قال أبو حنيفة (وقياس الشبه) ما كان الفرع فيه متردداً بين أصليين وهو أكثر شبيهاً بأحدهما فيلحق به كالعبد المقتول فإنه متردد في الضمان بين الإنسان الحر من حيث أنه آدمي وبين البهيمة من حيث أنه مال وهو بالمال أكثر شبيهاً من الحر بدليل أنه يباع ويورث ويوقف وتضمن أجزاؤه بما نقص من قيمته فيلحق به وتضمن قيمته وإن زادت على دية الحر وهذا أضعف مما قبله فلا يصار إليه مع إمكان ما قبله اه بتصرف * قلت والأول هو المراد بالجل والثنائي والثالث هو المراد بالحنفي نعم قال الرازي في حاشية الجل على الجلالين أن قوله تعالى في سورة العنكبوت ولو طأ ذقال لقومه أنتم لتأتون الفاحشة ما سبقكم به من أحد من العالمين (١٣٥) دال على وجوب الحد في اللواط لأنها اشتركت مع الزنا في كونها فاحشة وهذا

واللائق بالصلاة فأمره عليه السلام بالسكينة والوقار واجتناب ما يؤدي إلى فوات الخشوع وإن فاتته الجمعة والجماعات وذلك يدل على أن مصلحة الخشوع أعظم من مصلحة وصف الجمعة والجماعات مع أن الجمعة واجبة فقد فضل المندوب الواجب في هذه الصورة فهي على خلاف القاعدة العامة التي تقدم تقريرها التي شهد لها الحديث في قوله تعالى ما تقرب إلى عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه ولا يزال يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه الحديث إذا تقرر هذا وظهر أن بعض المندوبات قد تفضل الواجبات في المصلحة فنقول أنا حيث قلنا إن الواجب يقدم على المندوب والمندوب لا يقدم على الواجب حيث كانت مصلحة الواجب أعظم من مصلحة المندوب أما إذا كانت مصلحة المندوب أعظم ثواباً فإنا تقدم المندوب على الواجب كما تقدم في الخشوع وغيره فإذا وجدنا الشرع قدم مندوباً على واجب فإن علمنا أن مصلحة ذلك المندوب أكثر فلا كلام حينئذ وإن لم نعلمها استدللنا بالآثار على المؤثر وقلنا ما قدم صاحب الشرع هذا المندوب على هذا الواجب إلا لمصلحة ومصلحته أعظم من مصلحة الواجب لانا استقرارنا بالشرائع

واللائق بالصلاة فأمره عليه السلام بالسكينة والوقار واجتناب ما يؤدي إلى فوات الخشوع وإن فاتته الجمعة والجماعات إلى قوله في الحديث ولا يزال يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه الحديث) قلت لا يتعين ما قاله ذلك العالم من كون عدم السكينة موجبا لعدم الخشوع سبباً للأمر بالسكينة حتى يلزم عن ذلك ترك الواجب الذي هو صلاة الجمعة للمندوب الذي هو الخشوع بل لقائل أن يقول إن الأمر بالسكينة إنما كان لأن ضدها المنهى عنه الذي هو شدة السبي شاغل للبال مناف للحضور الذي هو شرط في صحة الصلاة بحسب الوسع فإذا كانت شدة السبي من كسبه فعدم الحضور المسبب عن الشغل بآثار شدة السبي من الانبهار والقلق من كسبه فليس في الحديث على هذا الوجه ما يدل على تقديم مندوب ولا تفضيله على واجب بل فيه النهي عن التسبب إلى الإخلال بشرط الواجب مع أن منافاة القلق والانبهار للخشوع ليس بالأمر الواضح وإن ثبتت المنافاة بينهما فإما ذلك عن منافاة الحضور إذ الحضور شرط في الخشوع والله أعلم قال (إذا تقرر هذا وظهر أن بعض المندوبات قد تفضل الواجبات في المصلحة إلى قوله

وإن كان قياساً من أمثلة قياس الدلالة الظني إلا أن الجماع مستفاد من الآية اه أي من النص وكل ما استفيد من النص فهو قطعي الدلالة لا ظنيها فتأمل بامعان وقد اقتصر في المقدمة تبعاً لـ ابن رشد الحفصي في بدايته على القول بأن دلالة نحو تحريم التأنيف في الآية على تحريم الضرب لفظية لاقياسية وهو الذي اعتمده ابن السبكي في جمع الجوامع فافهم قال الأصل ولا يجوز القياس للقلد ولا لامامه إلا بعد الفحص المنتهي إلى غاية أنه لا فارق هناك ولا معارض ولا مانع يمنع من القياس ولا يتأق الفحص المذكور من المقلد إلا بعد احاطته بمدارك امامه وأدلة وأقيسته وعاله التي اعتمد

فوجدناها

باب المصالح الضرورية

عليها مفصلة ومعرفة رتب تلك العلل ونسبتها إلى المصالح الشرعية وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجة أو التتمية وهل هي من باب المناسب الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم أو جنسه في جنس الحكم وهل هي من باب المصلحة المرسل التي هي أدنى رتب المصالح أو من قبيل ما شهدت لها أصول الشرع بالاعتبار أو هي من باب قياس الشبه أو المناسب أو قياس الدلالة أو قياس الاحالة أو المناسب القريب إلى غير ذلك من تفاصيل الأقيسة ورتب العلل في نظر الشرع عند المجتهدين الموضح في كتب أصول الفقه وذلك لأن نسبة هذا المقلد إلى امامه في القياس على أصول مذهبه كنسبة امامه لصاحب الشرع في القياس على مقاصده فكأن امامه لا يجوز له أن يقيس مع قيام الفارق لأن الفارق مبطل للقياس والقياس الباطل لا يجوز الاعتماد عليه مثلاً لو وجد امامه صاحب الشرع قد نص على حكم ومصلحة من باب الضروريات حرم عليه أن يقيس عليه ما هو من باب الحاجات أو التتميات لكون هاتين ضعيفتين

ومرجوحتين بالنسبة الى الاولى ولا يلزم من اعتبار الاقوى اعتبار الاضعف كذلك هذا المقلد لا يجوز له ان يقبس فرعا على فرع نص امامه عليه مع قيام الفارق بينهما مثلا امامه أفتى في فرع بنى على علة اعتبر فرعا في نوع الحكم لا يجوز له هو ان يقبس على أصل امامه فرعا مثل ذلك الفرع لكن علة من قبيل ما شهد جنسه لجنس الحكم لقوة النوع ولا يلزم من اعتبار الاقوى اعتبار الاضعف أو وجد امامه اعتمد على مصلحة من باب الضرورات لا يجوز له هو ان يقبس عليها مثلها لكنهما من باب الحاجات أو التتمات اذ عمل امامه راعى خصوص تلك القوة وذلك لخصوص منتف هنا أو وجد امامه اعتبر مصلحة سالمة عن المعارض لقاعدة أخرى حرم عليه ان يفتى فيما فيه عن تلك المصلحة لكنها معارضة لقاعدة أخرى أو بقواعد لقيام الفارق * التنبيه الثالث * التخرج يبع في اصطلاح العلماء تعرف أحكام جزئيات موضوع القاعدة من القاعدة المشتملة على تلك الاحكام (١٣١) بالقوة القرينة من الفعل بارازها من

القوة الى الفعل بان تجعل القاعدة نحو الامر للوجوب حقيقة كبرى قياس من الشكل الاول لصغرى سهلة الحصول لان مجموعها موضوع الكبرى وموضوعها هو الجزئي الذي قصدت عرف حكمه فيقال أقيموا الصلاة أمر والامر للوجوب حقيقة تنتج أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة فلذا عرفوا القاعدة بقضية كلية يتعرف منها أحكام جزئيات موضوعها في صيغة الفعل اشارة الى ان تلك المعرفة بالكافة والمشقة نخرج من التعريف القضية التي تكون فروعها بديهية غير محتاجة الى التخرج يبع فيكون ذكرها في الفن من قبيل المبادئ اسائل أخرى يقال للابراز المذكور تفرع

فهم جداولها مصالح على وجه التفضل من الله تعالى ولذلك قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اذا سمعتم قراءة كتاب الله تعالى فاستمعوا فانه انما يأمركم بخير وينهاكم عن شر فحيث لم نعلم ذلك قلنا هو كذلك طرد القاعدة الشرع في رعاية المصالح ولما وردت السنة الصحيحة بالجمع بين الصلاتين وقدم فيه المندوب الذي هو وصف الجماعة على الواجب الذي هو الوقت قلنا هذا المندوب أعظم مصلحة من ذلك الواجب أو مساو للواجب غير الشرع بينهما ما جعل له اختيار أحدهما فاندفع السؤال حينئذ

الفرق السادس والثمانون بين قاعدة ما يكثر الثواب فيه والعقاب وبين قاعدة ما يقل الثواب فيه والعقاب *

اعلم أن الاصل في كثرة الثواب وقلته وكثرة العقاب وقلته أن يتبع كثرة المصلحة في الفعل وقلتها كتفضيل التصدق بالدينار على التصدق بالدرهم وانقاذ الغريق من نبي آدم مع انقاذ الغريق من الحيوان البهيمي وائم الاذية في الاعراض والنفوس أعظم من الاذية في الاموال

طرد القاعدة الشرع في رعاية المصالح قلت لم يتقرر رماقال ولأقام عليه بحجة ولا يصح بناء على قاعدة رعاية المصالح فانه اذا كانت المصلحة في أمر أكثر أو بلغ الى حد مصالح الواجبات فالذي يناسب رعاية المصالح ان يكون الاعظم مصلحة على الوجه المذكور واجبا والاذني مصلحة مندوباً ما ان يكون الاعظم مصلحة مندوباً ويكون الاذني مصلحة واجبا فليس بمناسب لرعاية المصالح بوجه قال (ولما وردت السنة الصحيحة بالجمع بين الصلاتين وقدم فيه المندوب الذي هو وصف الجماعة على الواجب الذي هو الوقت قلنا هذا المندوب أعظم مصلحة من ذلك الواجب الى آخر مقاله في هذا الفرق) قلت لم يقدم المندوب على الواجب ولا يصح على قاعدة مراعاة المصالح ان يكون أعظم مصلحة من الواجب والله أعلم قال الفرق السادس والثمانون بين قاعدة ما يكثر الثواب فيه والعقاب وبين قاعدة ما يقل الثواب فيه والعقاب اعلم أن الاصل في كثرة الثواب وقلته وكثرة العقاب وقلته ان يتبع كثرة المصلحة في الفعل وقلتها كتفضيل التصدق بالدينار على التصدق بالدرهم الى قوله

كافي العطار والشرعيني على محلي جمع الجوامع وأطلق الاصل التخرج يبع على معنى القياس فلذا قال لا يجوز الا لمن ضبط مدارك امامه ومسئداته بخلافه بالمعنى الاول فانه يجوز لمن ينسج اطلاعه بحيث يعلم بتقسيم المطلقات وتخصيص العمومات ولولم يضبط مدارك امامه ومسئداته قال الشيخ محمد علبش في فتاويه فتح العلي المالك في جواب بعض معاصريه لما سئل عن رجلين اشتركا في بهيمة اشترىهاها والتزم أحدهما للاخر نفقتها ثم بعد ان انفصل الشركة أراد الملتزم محاسبة شريكه بما أنفق على حصته في البهيمة المذكورة فهل لا يجاب لذلك بقوله حيث التزم أحد الشر يكتن الانفاق فلا رجوع له على شريكه لان ذلك معروف لازم لمن أوجبه على نفسه عند مالك وأصحابه مالم يقاس أو يمت كائن عليه ابن رشد فيما نقله عنه العلامة الخطاب ونص مسألة من التزم الانفاق على شخص مدة معينة أو مدة حياة المنفق أو المنفق عليه أو حتى يقدمز يداو الى أجل مجهول لزمه ذلك مالم يقاس أو يمت لانه تقدم في كلام ابن رشد ان المرء عرف على مذهب

مالك وأصحابه لازم من أوجبه على نفسه مالم يفسد أو يمت اه فالمنفق على البهيمة في تلك النازلة لا محاسب له للمنفق له وهذا هو الحق واتباعه أسلم مانضه الجواب المذكور صحيح في غاية الحسن والنص الذي فيه هو كذلك في التزامات الخطاب وليس فيه قياس على من التزم الاتفاق على رجل الخ وإنما فيه تخريج حكم الجزئي من القاعدة التي تشملها وغيره فالمنفق به يستحق ان يشكر عليه ويدعى له بخير والاعتراض عليه من التغيير في الوجوه الحسان سببه فساد التصور والحسد

وكم من عائب قولاً صحيحاً * وآفته من الفهم السقيم كضرائر الحسنة قلن لوجهها * حسداً وبغضاً انه لم يم اه قلت ومنه تخرج في رسالتي شمس الاشراق في حكم التعامل بالاوراق حكم الانواط مما في المدونة قال لي مالك في الفلوس لا خير فيها نظرة بالذهب ولا بالورق ولو ان الناس (١٣٢) أجازوا بينهم الجلود حتى تكون لها سكة وعين لكرهتها أن يتباع بالذهب

وهذا هو غالب الشريعة وقد يستوى للفعالان في المصلحة والمفسدة من كل وجه ويوجب الله تعالى أحدهما دون الآخر كتكبير الاحرام مع غيرها من التكبيرات وسجدة التلاوة مع سجدة العبادة وسجدة النافلة مع سجدة الفريضة وكذلك الركوع فيهما بل قد ترك هذه القاعدة وتنعكس بأن يصير الأقل أكثر ثواباً كتفضيل القصر على الاتمام مع اشتغال الاتمام على مزيد الخشوع والاجلال وأنواع التقرب وكتفضيل الصبح على سائر الصلوات عندنا بناء على أنها الصلاة الوسطى وكتفضيل العصر على رأى أبي حنيفة مع تقصير القراءة فيها بالنسبة الى الظهر

وهذا هو غالب الشريعة (قلت ان أراد ان ذلك أمر يدرك بالعقل ويلزم فيه فليس ماقاله بصحيح فان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال لا مجال للعقل فيه فانه من باب وقوع أحد الجائزين وان أراد أن ذلك أمر يدرك شرعاً ويلزم فيه فاقاله صحيح لكن ليس ذلك على الاطلاق بل ذلك اذا وقعت المساواة من كل وجه ولم يقل التفاوت الا في المصلحة خاصة قال (وقد يستوى الفعالان في المصلحة والمفسدة من كل وجه ويوجب الله تعالى أحدهما دون الآخر كتكبير الاحرام مع غيرها من التكبيرات وسجدة التلاوة مع سجدة الصلاة وسجدة النافلة مع سجدة الفريضة وكذلك الركوع فيهما) قلت ماقاله لا يصح على قاعدة مراعاة المصالح وانها اذا بلغت الى حدها في الكثيرة لزم الوجوب واذالم تباع فلا بد من الثواب وعلى ذلك يلزم اذا تساوت ان يلزم الوجوب في المتساويين ان بلغت مصلحتهما الى رتبة الواجبات أو الندب فيهما ان لم تبلغ الى تلك الرتبة وما أوردته من الامثلة لا نسلم فيها المساواة (هـ) لم يأت على دعوة المساواة فيها بحجة غير ما سبق الى الوهم بذلك بسبب المساواة في الصورة والمقدار وذلك لا دليل فيه قال (بل قد ترك هذه القاعدة وتنعكس بان يصير الأقل أكثر ثواباً كتفضيل القصر على الاتمام مع اشتغال الاتمام على مزيد الخشوع والاجلال وأنواع التقرب وكتفضيل الصبح على سائر الصلوات عندنا بناء على أنها الصلاة الوسطى وكتفضيل العصر على رأى أبي حنيفة مع تقصير القراءة فيها بالنسبة الى الظهر

(• لعل الاصل اذلم)

والورق نظرة وقال مالك لا يجوز فلس بفلسين اه كما وضحته في تلك الرسالة وانه ليس هو من قبيل قياسه على الفلوس النحاس فراجعها ان شئت (التنبيه الرابع) قال الامام أبو اسحاق في موافقانه ما حاصله ان الاجتهاد على ثلاثة أضرب الاول ما يسمى تنقيح المناط وذلك ان يكون الوصف المتعبر في الحكم مذكوراً غير في النص فينتقح بالاجتهاد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى كما جاء في حديث الاعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره وقد قسمه الفراء الى اقسام ذكرهافي شفاء الغليل وهو مبسوط في كتب الاصول قالوا وهو خارج عن باب القياس ولذلك

قال به أبو حنيفة مع انكاره القياس في الكفارات وانما هو راجع الى نوع من تأويل الظواهر (الضرب الثاني) ما يسمى بتخريج المناط وهو راجع الى ان النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط فسكانه أخرجه بالبحث وهو الاجتهاد القياسي وهو معلوم (الضرب الثالث) ما يسمى بتحقيق المناط وهو نوعان عام وخاص فتحقيق المناط العام نظري تعيين المناط من حيث هو لمكف مأمثلاً اذا نظر المجتهد في العدالة ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له اوقع عليه ما يقتضيه النص من التكليف المشروطة بالعدول من الشهادات والاتصاف للولايات العامة أو الخاصة واذنظر في الاوامر والنواهي التدينية والامور الاباحية ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة اوقع عليهم أحكام تلك النصوص كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفتت الى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة فالمكفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في النظر وتحقيق المناط

وكتفضيل

الخاص نظر في تعيين المناط في حق كل مكلف بالنسبة الى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة حتى يلقبها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرر من تلك المداخل وهذا بالنسبة الى التكليف المتحتم وغيره ويختص غير المتحتم بوجه آخر وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت ودون وقت وحال ودون حال وشخص دون شخص اذ النفوس ليست في قبول الاعمال الخاصة على وزان واحد كما انها في العلوم والصنائع كذلك فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرراً وفترة ولا يكون كذلك بالنسبة الى آخر وررب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة الى العامل أقوى منه في عمل آخر ويكون بريئاً في بعض الاعمال دون بعض فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النصوص ومراميها وتفاوت ادراكها وقوة تحملها للتكليف وصبرها على حمل أعبائها وضعفها ويصرف (١٢٣)

التفاتها فهذا النوع أعلى وأدق من النوع الاول ومنشؤه في الحقيقة عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً وقد يعبر عنه بالحكمة قال تعالى يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً قال مالك من شأن ابن آدم ان لا يعلم ثم يعلم أما سمعت قول الله تعالى ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً وقال أيضاً ان الحكمة مسحة ملاء على قلب العبد وقال أيضاً يعقب قلبي ان الحكمة الفقه في دين الله وأمر يدخله الله القلوب من رحته وفضله وهذا النوع من تحقيق المناط هو الاجتهاد الذي لا يمكن ان

وكتفضيل ركعة الوتر على ركعتي الفجر ومن ذلك ماورد في الحديث الصحيح أن النبي عليه السلام قال من قتل الوزغة في الضربة الاولى فله مائة حسنة ومن قتلها في الثانية فله سبعون حسنة فكلما كثر الفعل كان الثواب أقل وسبب ذلك ان تكرار الفعل والضربات في القتل يدل على قلة اهتمام الفاعل بامر صاحب الشرع اذ لو قوى عزمه واشتدت حيمته لقتلها في الضربة الاولى فانه حيوان لطيف لا يحتاج الى كثرة متونة في الضرب حيث لم يقتلها في الضربة الاولى دل ذلك على ضعف عزمه فلذلك ينقص أجره عن المائة الى السبعين والاصل هو ما تقدم أن قاعدة كثرة الثواب كثرة الفعل وقاعدة قلة الثواب قلة الفعل فان كثرة الافعال في القربات تستلزم كثرة المصالح غالباً والله تعالى أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لاراد الحكمه ولا معقب لصنعه

الفرق السابع والثمانون بين قاعدة ما ثبت في الذم وبين قاعدة ما لا يثبت فيها **﴿** اعلم أن المعينات المشخصات في الخارج المرثية بالحس لا تثبت في الذم ولذلك ان من اشترى ساعة معينة فاستحقت انفسخ العقد ولو ورد العقد على ما في الذمة كما في السلم فاعطاه ذلك وصينه فظهر ذلك المعين مستحقاً رجع الى غيره لانه تين ان ما في الذمة لم يخرج منها وكذلك اذا استأجر دابة معينة للحمل أو غيره فاستحقت أو ماتت انفسخ العقد ولو استأجر منه حمل هذا المتاع من غير تعيين دابة أو على أن يركبه الى مكة من غير تعيين مركوب معين فعين له لجميع ذلك دابة للحمل أولر كونه فعبطت أو استحقت رجع فطالبه بغيرها لان المعقود عليه غير معين بل في الذمة فيجب عليه الخروج منه بكل معين شاء ويظهر أثر ذلك في قاعدة أخرى فان المطلوب متى كان في الذمة فان لمن هو عليه أن يتخير بين الامثال ويعطي أى مثل شاء ولو عقد على معين من تلك الامثال لم يكن له الاتقال عنه الى غيره فلما اكتال رطل زيت من خابية وعقد

وكتفضيل ركعة الوتر على ركعتي الفجر الى آخر الفرق) قلت قد اعترف بانها قاعدة غير مطردة وان الامر في ذلك الى الله تعالى يفضل ما شاء على ما شاء وهذا هو الصحيح لاسواء والله أعلم قال (الفرق السابع والثمانون بين قاعدة ما يثبت في الذم وبين قاعدة ما لا يثبت فيها الى قوله

ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة بخلاف النوع الاول من تحقيق المناط وبخلاف تخريج المناط وتنقيح المناط فانها من أفراد الاجتهاد الذي يمكن ان ينقطع قبل فناء الدنيا وذلك لان هذا النوع الخاص من تحقيق المناط كلي في كل زمان عام في جميع الوقائع أو أكثرها ولو فرض ارتفاعه لا تقع معظم التكليف الشرعي أو جميعه وذلك غير صحيح لانه ان فرض في زمان ارتفعت الشريعة ضربة لازب بخلاف غيره فان الوقائع المتجددة التي لاعهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة الى ما تقدم لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين فيمكن تقليدهم فيه لانه معظم الشريعة فلا تعطل الشريعة بتعطيل بعض الجزئيات كالمفروض العجز عن تحقيق المناط في بعض الجزئيات دون السائر فانه لا ضرر على الشريعة في ذلك فوضح انهما ليسا سواء انظر الموافقات ان شئت **﴿** التنبيه الخامس **﴾** الفتوى من المفتي كما تحصل من جهة القول كما مر بيانه وهو الامر المشهور وكذلك تحصل من جهة الفعل والافراد كما في موافقات أبي اسحاق

الشاطبي قال اما بالفعل فن وجهين أحدهما ما يقصده الافهام في معهود الاستعمال فهو قائم مقام القول المصرح به كقوله عليه السلام للشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار بيديه وسئل عليه السلام في حجته فقال ذبحت قبل ان أرمي فأومأ بيده قال لا حرج وقال يقبض العلم ويظهر الجهول والفن ويكثر الهرج قيل يا رسول الله وما الهرج فقال هكذا بيده فحرفها كأنه يريد القتل وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت الى السماء قلت آية فأشارت برأسها أي نعم وحين سئل عليه السلام عن أوقات الصلوات قال للسائل صل معنا هذين اليومين ثم صلى ثم قال له الوقت ما بين هذين أو كما قال وهو كثير جدا والثاني ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به ومبعوثا لذلك قصدا وأصله قول الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكي لا يكون على المؤمنين حرج الآية وقال قبل ذلك لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة الآية وقال (١٣٤) في ابراهيم قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم الى آخر القصة والتأسي إيقاع الفعل

على الوجه الذي فعله وشرع عليه لم يكن له أن يعطى غيره من الخابية وكذلك اذا فرق صبرته صيعانا فمقد على صاع منها بعينه لم يكن له الانتقال عنه الى غيره من تلك الامثال ولو كان في الذمة لكان له الخروج عنه بأي مثل شاء من تلك الامثال فهذا أيضا يوضح لك أن المعينات لا تثبت في الذم وان ما في الذم لا يكون معينا بل يتعاق الحكم فيه بالامور الكلية والاجناس المشتركة فيقبل ما لا يتعين منها البدل والمعين لا يقبل البدل والجمع بينهما محال وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين يظهر أثره في المعاملات والصلوات والزكوات فلا ينتقل الاداء الى الذمة الا اذا خرج وقته لأنه معين بوقته والقضاء ليس له وقت معين يتعين حده بخروجه فهو في الذمة والقاعدة ان من شرط الانتقال الى الذمة تعذر المعين كالزكاة مثلا مادامت معينة بوجود نصابها لا تكون في الذمة فاذا تلف للنصاب بعدر لا يضمن نصيب الفقراء ولا ينتقل الواجب الى الذمة وكذلك الصلاة اذا تعذر فيها الاداء بخروج وقتها بعدر لا يجب القضاء وان خرج لغير عذر ترتبت في الذمة

عليه لم يكن له أن يعطى غيره من الخابية وكذلك اذا فرق صبرته صيعانا فمقد على صاع منها بعينه لم يكن له الانتقال عنه الى غيره من تلك الامثال ولو كان في الذمة لكان له الخروج عنه بأي مثل شاء من تلك الامثال فهذا أيضا يوضح لك أن المعينات لا تثبت في الذم وان ما في الذم لا يكون معينا بل يتعاق الحكم فيه بالامور الكلية والاجناس المشتركة فيقبل ما لا يتعين منها البدل والمعين لا يقبل البدل والجمع بينهما محال وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين يظهر أثره في المعاملات والصلوات والزكوات فلا ينتقل الاداء الى الذمة الا اذا خرج وقته لأنه معين بوقته والقضاء ليس له وقت معين يتعين حده بخروجه فهو في الذمة والقاعدة ان من شرط الانتقال الى الذمة تعذر المعين كالزكاة مثلا مادامت معينة بوجود نصابها لا تكون في الذمة فاذا تلف للنصاب بعدر لا يضمن نصيب الفقراء ولا ينتقل الواجب الى الذمة وكذلك الصلاة اذا تعذر فيها الاداء بخروج وقتها بعدر لا يجب القضاء وان خرج لغير عذر ترتبت في الذمة

فيقبل ما لا يتعين منها البدل والمعين لا يقبل البدل والجمع بينهما محال) قلت ما قاله في ذلك صحيح ما عدا قوله بل يتعلق الحكم فيه بالامور الكلية والاجناس المشتركة فانه ان أراد أن الحكم يتعلق بالامور الكلية من حيث هي كلية فليس ذلك بصحيح وان أراد أن الحكم يتعلق بالامور الكلية أي بواحد غير معين منها فذلك صحيح وقد سبق التنبيه على مثل هذا قال (وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين يظهر أثره في المعاملات والصلوات والزكوات فلا ينتقل الاداء الى الذمة الا اذا خرج وقته لأنه معين بوقته والقضاء ليس له وقت معين يتعين حده بخروجه فهو في الذمة) قلت ما قاله هنا ليس بصحيح فانه لا فرق بين الاداء والقضاء في كون كل واحد منهما في الذمة فان الافعال لا تتعين الا بالوقوع وكل فعل لم يقع لا يصح أن يكون معينا وما قاله من أن الفعل الموقت معين بوقته لا يفيد المقصود فانه وان كان معينا بوقته أي وقته معين فهو غير معين بمكانه وسائر أحواله قال (والقاعدة ان من شرط الانتقال الى الذمة تعذر المعين كالزكاة مثلا مادامت معينة بوجود نصابها لا تكون في الذمة فاذا تلف للنصاب بعدر لا يضمن نصيب الفقراء ولا ينتقل الواجب الى الذمة وكذلك الصلاة اذا تعذر فيها الاداء بخروج وقتها بعدر لا يجب القضاء وان خرج لغير عذر ترتبت في الذمة

الى من يعظم في الناس سر مبعوث في طباع البشر لا يقدر ون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال لاسيما عند الاعتياد والتكرار واذا صادف محبة وميلا الى المتأسي به وامكان الخطأ والنسيان والكذب عمد وسهوا من حيث انه ليس بمعصوما لم تعتبر في الاقوال كان امكان الخطأ والنسيان والمعصية والكفر من حيث ذلك غير معتبر في الافعال ولاجل هذا تستعظم شرعا زلة العالم فلا بد لمن ينتصب للفتوى بفعله وقوله من المحافظة على أفعاله حتى تجرى على قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة وأما الاقرار فراجع الى الفعل لان الكف فعل وكف المفتي عن الانكار اذا رأى فعلا من الافعال كتصريحه بجوازه وقد أثبت الاصوليون ذلك دليلا لشرعية بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم فكذلك يكون بالنسبة الى المنتصب للفتوى وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جازها بلا اشكال ومن هنا نابر السلف على القيام بوظيفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم يملوا في ذلك بما يشأ عنه من عود المضرات عليهم بالقتل فادونه

ووجب

ومن أخذ بالرخصة في ترك الانكار فر بدينه واستخفى بنفسه ما لم يكن ذلك سبباً للاخلال بما هو أعظم من ترك الانكار فان ارتكاب خير
 الشرين أولى من ارتكاب شرهما وهو راجع في الحقيقة الى اهمال القاعدة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والمراتب الثلاث في
 هذا الوجه مذكورة شواهد هاتفي مواضعها من الكتب المصنفة فيه وبالجملة فن حقيقة نيل كل منتصب للفتيا بقوله وفعله واقاراره
 لرتبة الوراثة للانباء عليهم الصلاة والسلام ظهور رفعه على مصداق قوله هذا بالنسبة لصحة الاتصاف والاتتفاع في الوقوع والا فالواجب
 على العالم المجتهد الاتصاف والفتوى على الاطلاق طابق قوله فعله أم لا فان كان موافقاً لقوله لفعله حصل الاتتفاع والاقتداء به في القول
 والفعل معا أو كان مظنة للحصول لان الفعل يصدق القول أو يكذبه وان خالف فعله قوله فاما ان تؤديه المخالفة الى الانحطاط عن رتبة
 العدالة الى الفسق أو لا فان كان الاول فلا اشكال في عدم صحة الاقتداء (١٣٥) وعدم صحة الاتصاف بشرعاً وعادة ومن

اقتدى به كان مخالفاً مثله
 فلا فتوى في الحقيقة ولا
 حكم وان كان الثاني صح
 الاقتداء به واستقتناؤه
 وفتواؤه فما وافق دون
 ما خالف فاذا أفنك بترك
 الزنا والخمر وبالمحافظة على
 الواجبات وهو في فعله على
 حسب قوله حصل تصديق
 قوله بفعله واذا أفنك
 بالزهد في الدنيا أو ترك
 مخالطة المترفين أو نحو ذلك
 مما لا يقدح في أصل العدالة
 ثم رأيت يحرص على الدنيا
 ويخالط من نهاك عن
 مخالطتهم فلم يصدق القول
 الفعل فهنا وان نصبه الشارع
 أيضاً ليؤخذ بقوله وفعله
 لانه وارث النبي الا انه
 لا يصح الاقتداء ولا الفتوى
 على كمالها في الصحة الامع
 مطابقة القول للفعل على
 الاطلاق وقد قال أبو الاسود

ووجب القضاء ولا يعتبر في القضاء التمكن من الايقاع أول الوقت خلافاً للشافعي رحمه الله كما لا يعتبر
 في ضمان الزكاة تأخر الجائحة عن الزرع أو الثمرة بعد زمن الوجوب وكما لو باع صاعاً من صبرة
 وتمكن من كيلها ثم تلفت الصبرة من غير البائع فانه لا يخاطب بالتوفية من جهة أخرى ولا ينتقل
 الصاع للذمة ولذلك أجمعنا في المسافر يقيم والمقيم يسافر على اعتبار آخر الوقت وهذا الفرق قد
 خالفناه أيها المالكية في صورتين احدهما في التقدين عندنا لا يتعين بالتعيين وإنما تقع المعاملة بهما
 على الذم وان عينت الآن تختص بامر يتعلق به الغرض كسبته في أحدهما أو سكة رابحة دون
 النقد الآخر ولو غضب غاصب ديناراً معيناً فله أن يعطى غيره مثله في المحل ويمنع ربه من أخذ
 ذلك المعين المغضوب وعلل ذلك أصحابنا بأن خصوصيات الدنانير والدراهم لا تتعلق بها
 الاغراض فسقط اعتبارها في نظر الشرع فان صاحب الشرع انما يعتبر ما فيه نظر صحيح ولزمهم
 على ذلك سؤالان أحدهما يلزم ان أعيان الدنانير والدراهم لا تملك أيضاً لاجل أن للغاصب المنع
 من المعين وكذلك المشتري في العقود ولو كانت الاصولات مملوكة لكان لصاحب المعين المطالبة
 بملكه وأخذ المعين من الغاصب والمشتري فلا يكون المملوك عندهم الا الجنس الكلي دون
 الشخصي ومتى شخص من الجنس شيء لا يملك خصوصه البتة وهو أمر شنيع وثانيهما انما اتفقنا
 على أن الصيعان المستوية والارطال المستوية من الزيت تملك اعيانها وانما يتعين بالتعيين مع أن
 الاغراض مستوية في تلك الافراد فهي نقض كبير عليهم ولهم الجواب عن الاول بالتزامه

ووجب القضاء) قلت تسويته بين الصلاة والزكاة ليست بصحيحة فان الزكاة حق واجب في
 المال المعين فالحق متعين بمعنى أنه جزء لمعين وأما الصلاة فليست كذلك فانها فعل والافعال لا يتعين
 لها ما لم تقع قال (ولا يعتبر في القضاء التمكن من الايقاع أول الوقت خلافاً للشافعي رحمه الله كما
 لا يعتبر في ضمان الزكاة تأخر الجائحة عن الزرع أو الثمرة الى قوله ولذلك أجمعنا في المسافر يقيم
 والمقيم يسافر على اعتبار الوقت قال وهذا الفرق قد خالفناه أيها المالكية في صورتين احدهما في
 التقدين عندنا لا يتعين بالتعيين وإنما تقع المعاملة بهما على الذم وان عينت الان تختص بامر يتعلق
 به الغرض كسبته في أحدهما أو سكة رابحة دون النقد الآخر الى قوله

الدولى ابدأ بنفسك فانهما عن غيبها * فاذا انتهت عنها فتاب حكيم فهناك يسمع ما تقول و يقتدى * بالأي منك وينفع التعليم
 لانه عن خلق وتأتي مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم وهو معنى موافق للنقل والعقل لا خلاف فيه بين العلماء اه كلام
 الشاطبي ملخصاً والله سبحانه وتعالى أعلم * الفرق التاسع والسبعون بين قاعدة النقل وقاعدة الاسقاط *
 التصرف في الحقوق والاملاك ينقسم الى قسمين الاول النقل وهو تصرف بفقير الى القبول وينقسم الى ما هو بعوض في الاثيان
 كالبيع والقرض والى ما هو بعوض في المنافع كالاجارة والمساقاة والمزارعة والقراض والجمالة والى ما هو بغير عوض كالهديا واليرصايا
 والعمرى والوقف والهبات والصدقات والكفارات والزكاة والمسروق من أموال السفار والغنيمات في الجهاد فان ذلك كله نقل ملك في
 أعيان بغير عوض والقسم الثاني الاسقاط وهو تصرف لا يفتقر الى القبول وهو ما بعوض كالتخلع والعفو على مال والكتابة وبيع العبد

من نفسه والصلح على الدين وعلى التعزير بجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا ينتقل الى البازل ما كان يملكه المبدول له من العصمة وبيع العبد ونحوهما واما بغير عوض كالأبراء من الدين والقصاص والتعزير ورحمة القذف والطلاق والعناق وإيقاف المساجد وغيرها بجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا ينتقل لغير الأول ويخرج على هذا الفرق ثلاث مسائل ﴿ المسألة الأولى ﴾ في افتقار الأبراء من الدين الى القبول فلا يبرأ من الدين اذا أبرأ منه حتى يقبل وهو ظاهر المذهب وعدم افتقاره الى القبول فيبرأ من الدين اذا أبرأ منه وان لم يقبل خلاف بين العلماء منشؤه هل الأبراء اسقاط فلا يفتقر الى القبول كالطلاق والعناق فانهما لا يفتقران الى قبول المرأة والعبد ولذلك ينفذ الطلاق والعناق وان كرهت المرأة والعبد أو هو ونقل وتعليك لما في ذمة المدين فيفتقر الى القبول كما لو ملكه عيناً بالهبة أو غيرها على ان المنة (١٣٦) في الأبراء قد تعظم وهي تضر بدوى المروآت والافات لاسيما من السفلة فجعل

صاحب الشرع لم يسم قبول ذلك أوردته نفياً للضرر الحاصل من المنة من غير أهلها أو من غير حاجة ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ في افتقار الوقف على معين الى القبول أو لا خلاف في المذهب وبين العلماء منشؤه هل الواقف أسقط حقه من منافع العين الموقوفة فيكون كالعتق أو انه نقل ملكه لمنافع العين الموقوفة وملكها للوقوف عليه المعين فيفتقر الى القبول كالبيع والهبة اما غير المعين فلا يشترط قبوله لتعذره واما أصل ملك الواقف فاتفق العلماء في المساجد انهم من باب الاسقاط والعتق لملك لأحد فيها وان المساجد لله فلا تدعوامع الله أحداً ولا انها تقام فيها الجماعات والجمعة والجمعة

والشاعة لا عبرة بها من غير دليل شرعي وقد تمسكوا بدليل صحيح وهو أن للشرع لا يعتبر ما لا غرض فيه وهذا كلام حق وعن الثاني الفرق بين التقدين وغيرهما فانهما وسائل لتحصيل الاغراض من السلع والمقاصد انما هي السلع واذا كانت السلع مقاصد وقعت المشاحنة من تعييناتها بخلاف الوسائل اجتمع فيها أمران أحدهما انها وسائل والثاني عدم تعلق الاغراض بخلاف المقاصد فيها حيثية واحدة فظهر الفرق واندفع النقض الصورة الثانية التي خالف فيها المالكية الفرق اذا كان له على رجل دين فاخذ منه ما يتأخر قبضه كدار يسكنها أو ثمرة يتأخر جذاذها أو عبد يستخدمه ونحو ذلك قال ابن القاسم لا يجوز ذلك لانه فسخ دين في دين لان هذه الامور لما كانت يتأخر قبضها أشبهت الدين وفيها مفسدة للدين من جهة ان فيها المطالبة وقال أشهب يجوز ذلك وليس هذا فسخ دين في دين بل دين معين في معين وعلى هذا المذهب يطرد الفرق انما مخالفته في القول الاول

فظهر الفرق (ان دفع النقض) فلت الاسؤال ان واردان والجواب عنهم بالس بصحيح أما الاول فلا يخافه بطلانه وكيف يسوغ لعاقل التزام ما لا يصح ولا يعقل وما يشك أحد في أن من ملك ديناراً ملك عينه وكيف يصح أن يملك الجنس الكلي وهو ذهني عند مثبتيه ثم على قول نافية يلزم ان من ملك ديناراً لم يملك عينه ولا جنسه لبطلان القول به فيلزم ان من ملك ديناراً أو غيره من النقود لم يملك شيئاً على هذا القول أو يقع للشك في انه ملكه أولم يملكه عند من يشك في الاجناس وهذا كله خرج عن المعقول لاشك فيه وأما الثاني فلا أثر للفرق لاحتمال أن يكون لصاحب ذلك المعين غرض فيه فان لم يكن ذلك الغرض من الاغراض المعتادة فالصحيح تعين التقدين بالتعيين ولزوم رد المصوب منهما بعينه الا أن يفوت فيلزم البدل والله أعلم قال الصورة (الثانية التي خالف فيها المالكية الفرق اذا كان له على رجل دين فاخذ منه ما يتأخر قبضه كدار يسكنها أو ثمرة يتأخر جذاذها أو عبد يستخدمه ونحو ذلك قال ابن القاسم لا يجوز ذلك لانه فسخ دين في دين لان هذه الامور لما كانت يتأخر قبضها أشبهت الدين وفيها مفسدة للدين من جهة ان فيها المطالبة وقال أشهب يجوز ذلك وليس هذا فسخ دين في دين بل دين معين في معين وعلى هذا المذهب يطرد الفرق انما مخالفته في القول الاول)

(الفرق

لاقام في المملوكات لاسيما على أصل مالك فانها لا يصلحها أر باب الحوائت في حوائتهم لاجل الملك والحجر واختلّفوا في غير المساجد فقيل يسقط أصل ملكة فيها وظاهر المذهب انها باقية على ملك الواقف لان مال كارهه الله تعالى أوجب الزكاة في الحائط الموقوف على غير المعين كالفقراء والمساكين اذا كان خمسة أو سق بناء على انه ملك الواقف فيزكي على ملكه وأما الحائط على المعين فيشترط في حصة كل واحد منهم خمسة أو سق ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ المشهور في العتق انه اذا عتق أحد عبده يتخار وقيل يعم العتق الجميع وفي الطلاق اذا طلق أحد نسائه يعم الطلاق النسوة وقيل يتخار وقد مر آخر الفرق الخامس والعشرين بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وقاعدة النهي عن المشترك انه لا فرق بين الطلاق والعتق في ان كل رافع وحال لما يبيح الزوجه والمملوكه فيستلزم التعزير الا ان الوجه في نظر مالك في الطلاق للاحتياط للفرج وان لم يمهله الاجماع في ثبوت الحكم بغير مقتضى وفي العتق

لما اقتضاه الاجماع من عدم ثبوت الحكم بغير مقتض وان لزمه مخالفة الاحتياط للفروج هو ان استنزاهم التعلق بالتحريم بخصوص الوطء مطردا لا يكون غير مستلزما له بخلاف العتق فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الثمانون بين قاعدة الازالة للنجاسة وبين قاعدة الاحالة فيها ﴾ تقع ازالة النجاسة في الشريعة على ثلاثة اقسام ازالة فقط واحالة فقط وازالة واحالة معا * فالازالة فقط بالماء في الثوب والجلسدوا المكان * وخاصيتها التي تمتاز بها أربع * أحدها اشتراط الماء الطهور * وثانيها اشتراط النية على الخلاف * وثالثها وصول الغسل الى حدان يفصل الماء غير متغير * ورابعها ان السبب الاستقدار والاحالة فقط في الحجر تصير خلا * وخاصيتها التي تمتاز بها ثلاث * أحدها عدم اشتراط النية اجماعا وفي كون القصد الى تحليل الحجر مانعا من تطهيرها وهو المذهب أو غير مانع من تطهيرها خلاف فقول الفقهاء في كتبهم انية شرط في ازالة النجاسة انما يريدون أحد (١٣٧) أقسامها وهي الازالة فقط * وثانيها

ان الماء غير محتاج اليه فيها بل قد توجد مع عدمه وقد يلحق في الحجر ماء فيكون ذلك سببا لاحالتها بخلاف الازالة * وثالثها عدم الاستقدار بل سبب تنجيسها * طلب ابعادها والازالة والاحالة معا في الدبغ فانه ازالة للفضلات المتنجسة التي توجب العصر فيخرج ماني الجلود من ذلك واحالة لصفة الجلود بتغير هيئتها الى هيئة أخرى * وخاصيتها التي تمتاز بها ثلاث * أيضا أحدها عدم اشتراط الماء * وثانيها عدم اشتراط النية اجماعا وليس القصد الى الدبغ مانعا من تطهير الجلد اجماعا بخلاف الاحالة فقط * وثالثها ان الاستقدار والاعتبارات سبب التنجيس

﴿ الفرق الثامن والثمانون بين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض من غير تحخير فيترتب عليه مسببه و بين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض مع التخخير فلا يترتب عليه مسببه ولم يميز أحدهما عن الآخر الا بالتخخير وعدمه مع اشتراكهما في الوجود والسلامة عن المعارض ﴾ وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين فيه صعوبة وغموض ويظهر لك الغموض والصعوبة بما ورد على المالكية لما خالفوا الشافعية فقالوا المعتبر من الاوقات في الصلوات أو آخرها دون أوائلها فان وجد العذر المسقط للصلاة آخر الوقت سقطت الصلاة التي لم تكن لفعلت قبل طريان العذر ولا عبرة بما وجد من الوقت في أوله أو وسطه سالما من العذر وكذلك اذا ذهب العذر آخر الوقت فظهرت الحائض حينئذ وجبت الصلاة ولا عبرة بوجود العذر أول الوقت أو وسطه والشافعية سلموا القسم الثاني وانما نازعوا في الاول فقالوا أجمعتم معنا على أن الوجوب في الصلاة وجوب موسع متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء القامة واذا وجد أول الوقت فقد وجد القدر المشترك في ضمنه وهو متعلق بالوجوب وسببه فاذا لم يكن عذر في أول الوقت كالحيض وغيره وقد وجد السبب الموجب للصلاة أول الوقت سالما عن المعارض فيترتب عليه الوجوب فاذا حاضت بعد ذلك حاضت بعد ترتب الوجوب عليها فتقضى بعد زوال العذر وانقضاء مدة الحيض وأتم اذا قامت لا يجب عليها بذلك شيء بل انما يعتبر آخر الوقت في طريان العذر وزواله فهذا من مالك رحمه الله يقتضى أنه يعتقد أن الوجوب متعلق باخر الوقت كما قاله الحنفية والمالكية لاتساعد على ذلك فيبقى مذهب مالك مشكلا جدا أمام مذهب الشافعية في اعتبار السبب الموجب للسالم عن المعارض فهو القياس وجري على أصله في الواجب الموسع أما مالك فلا والجواب عن هذا السؤال مبنى على معرفة الفرق بين هاتين القاعدتين وذلك أن السبب السالم عن المعارض اذا لم يكن فيه تحخير هو الذي يلزم فيه ما قاله الشافعي أمام تخخير فلا لسبب ما ذكره من الفروق قلت ما قاله صحيح وكذا ما قاله في الفرق بعده

(١٨ - الفروق - ثاني) ﴿ وصل ﴾ فدوق في هذه القواعد الثلاث والفرق بينهما قاعدة تعرف عند الاصوليين بجمع الفروق أي جمع المتفرقات من الاضداد في معنى واحد وهو قليل في الشريعة وله مثل * أحدها ما هنا فان القصد مناسب للتطهير فاشترطه من اشترط المناسب في الازالة وجعله مانعا في الاحالة سد للذريعة فانا اذا جازنا القصد للتحليل فقد جازنا ابقاءها في الملك زمانا وفي ذلك الزمان ربما انبعثت الدواعي لشر بها فقد ترتب على المعنى الواحد كون القصد اليه يقتضى في الاحالة المنع وفي الازالة الاباحة في الصلاة بذلك الثوب المزال عنه للنجاسة والمعنى الواحد هو التطهير والصدان هما المنع والاباحة * المثال الثاني قال العلماء ترد تصرفات السفية في حالة الحياة صوتا لماله على مصالحه لتلايضع ماله بتصرفات رديئة وتنفذ تصرفاته في الوسايا عند الموت صوتا لماله على مصالحه فانالورردنا وصاياها لاخذ ماله وارثه ولم يحصل له من ماله مصلحة فصون ماله على مصالحه وصف واحد مناسب للضدين المتنافيين

والذين همارد تصرفاته حال الحياة وتنفيذ تصرفاته عند المات وترباعليه في الشريعة المثال الثالث الجهالة المانعة من صحة عقد البيع والاجارة ونحوهما وهي شرط في صحة عقدا الجملة والعارية والقراض فصلاحة هذه العقود اقتضت ان يكون الاجل مجهولا وان لايجوز تحديده بيوم معلوم لان المطلوب قد لا يحصل في ذلك الاجل ولذلك لايجوز تحديده يوم معلوم لخياطة التوب وغيره من الاجارات التي من قبيل الجملة لانه يوجب للفر رقفوت المصلحة فقد اقتضت الجهالة الضدين المثال الرابع الانوثة اقتضى ضعفها التأخر عن الولايات واقتضى ضعفها ولاية الحضانة وللقدمية فيها على الذكور فقد اقتضت الضدين كالجهاالة المثال الخامس قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتضى تعظيمها بذل المال للأقارب والمبادرة الى سد الخلات في حقهم واقتضى منع المال منهم في الزكاة فقد ترتب عليها البذل والمنع وهما ضدان وانما قلت (١٣٨) هذه للنظر لان الاصل في المناسب ان ينافى ضدا ما يناسبه والله سبحانه وتعالى أعلم

ونوضحه بذكر نظائر من الشريعة أحدها انه اذا باع صاعا من صبرة فله بيع بقية الصيعان وبقيتها من غير المشتري فلو فعل ذلك وبقي صاع وتلف باقاة سماوية انفسخ العقد ولم ينقل الصاع للذمة كما لو تلفت الصبرة كلها باقاة سماوية والسبب في ذلك أن العقد تعلق بالقدر المشترك بين صيعان الصبرة وهو مطلق الصاع فتصرف بمقتضى التخيير فيما عدا الصاع الواحد وأنت الجائحة على ذلك الصاع فكان التخيير في غيره مع ان الآفة فيه كالآفة في الجميع كذلك أجزاء الوقت كالصيعان يجب إيمانها واحد فقط فاذا تصرفت المرأة في بيع ما عدا الآخر منها بالانلاف ثم طرأ العذر في آخرها قام ذلك مقام وجود العذر في جميعها ولو وجد العذر في جميعها سقطت الصلاة وكذلك اذا وجد ما يقوم مقامه ود التخيير مع العذر في الاخير وبالتخيير حصل الفرق بين سبب الوجوب الذي هو القدر المشترك بين أجزاء القامة فاذا وجدأولا سالما عن المعارض فالتلفه المكلف بالضيق لا يضمن الصلاة وبين رؤية الهلال فانه سبب للوجوب فاذا وجد سالما عن المعارض ترتب عليه الوجوب والسر في ذلك التخيير وعدمه ولولا التخيير لكان للمشتري في الصيعان أن يقول العقد اقتضى مطلق الصاع وقد وجد في صاع من الصيعان التي تعديت عليها أيها البائع ومن تعدي على المبيع ضمنه فيلزمك أيها البائع الضمان ولما كان من حجته أن يقول ان تسلطى بالتخيير بين صيعان الصبرة في توفيته ينفي عنى العذر ان فيما تعديت فيه فلا أضمن كان للمرأة أيضا أن تقول ان تسلطى على أول الوقت بالتخيير بين أجزاء القامة في ايقاع الصلاة ينفي عنى وجوب الصلاة فاني جعل لى أن أؤخر وأعين المشترك في الجزء الاخير فلما عينته تلف بالحيف كالتلف بالصاع بالآفة وماسر ذلك الاتخيير وثانيتها لو وجب عليه عتق رقبة في الكفارة وعنده رقاب فله أن يتصرف فيما عدا الواحد بالعتق وغيره فاذا فعل ذلك ولم يبق الا رقبة مات أو تعينت سقط عنه الامر بالعتق وجاز له الانتقال الى الصيلم ولا نقول تعينت عليه رقبة وثبتت في ذمته لا بد منها بل يسقط التكليف بالرقبة بالكلية فيكون التخيير مع الآفة السماوية في الاخير يقوم مقام حصول الآفة في جميع الرقاب ابتداء وثالثها لو كان له عدة ثياب لاسترة في الصلاة فله أن يتصرف فيما عدا الواحد منها فاذا وهب أو باع وخلي واحدا منها فطرات

الفرق الحادى والثمانون بين قاعدة الرخصة وبين قاعدة ازالة للنجاسة اصل ان الرخصة كافي موافقات الشاطبي لها في للشرع اطلاقات أربعة • الاطلاق الاول على ماشرع من الاحكام العذر شاق استثناء من أصل كلى يقتضى المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه فقيده لعذر شاق مخرج لما كان من أصل الحاجيات الكلبيات مستثنى من أصل مشروع لعذر مجرد الحاجة من غير مشقة موجودة كشرعية القراض فانه لعذر في الاصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الارض ويجوز حيث لا عذر ولا عجز وكذلك للقرض والمساقاة والسلم ونحوها ماشرع في الاصل

عليه

لعذر مجرد الحاجة وان جاز بعذر وال عذر فيجوز للانسان ان يقترص وان لم يكن به حاجة الى الافتراض وان يساقى حاله وان كان قادر على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه وهكذا فلا يسمى هذا كله عند العلماء باسم الرخصة ومخرج أيضا لما كان من أصل التكميلات مستثنى من أصل مشروع لعذر مجرد التكميل من غير مشقة موجودة كشرعية صلاة الماء وبين جلوسا لعذر مجرد طلب الموافقة لامامهم الذي لا يقدر على الصلاة قائما أو يقدر بمشقة حتى شرع في حقه الانتقال الى الجلوس وان كان محلا بركن من أركان الصلاة لانه بسبب المشقة صار الجلوس رخصة في حقه في الحديث انما جعل الامام ليؤتم به ثم قال وان صلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعين فلا يسمى مثل هذا رخصة وان كان مستثنى لعذر وقيد استثناء من أصل كلى يقتضى المنع مدخل لما عرض لهما من الرخص ان تكون كليات في الحكم بعد استقرار أصلها للكلية الذي استثنيت منه للعذر كجواز القصر والنظر للسافر فانه انما كان

بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم هذا وان كانت آيات الصوم نزلت دفعة واحدة الا ان الاستثناء ثان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة وكذلك كل الميتة للضطر في قوله تعالى فمن اضطر الآية ومخرج لباقي أنواع العزيمة مما شرع ابتداء لاستثناءه من أصل الخ و قيد مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه يدخل لباقي أنواع الرخص وموضع للفرق بين ما شرع من الرخص وما شرع من الحاجيات الكلية بأن الرخص جزئية يقتصر فيها على مواضع الحاجة فان المصلئ اذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع الى الاصل من اتمام الصلاة والزام للصوم والمرئ اذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعدا واذا قدر على مس الماء لم يتيمم وكذلك سائر الرخص بخلاف القرض والقراض والمساقاة ونحو ذلك من الحاجيات الكلية التي تشبه الرخصة فانه مشروع أيضا وان زال العذر كاعلمت * الاطلاق للثاني على ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع مطلقا ولو لم يكن لعذر شاق فيدخل فيه ما استند (١٣٩) الى أصل الحاجيات من القرض والقراض والمساقاة ورد

عليه الآفة المانعة له من أن يصلى فيه صلى عريانا من غير أم ويسقط التكليف بالكلية فظهر بذلك أن التصرف بالتخخير مع العذر في الاخير يقوم مقام العذر في الجميع فكذلك آخر الوقت ورابعها لو كان عنده قدر كفايته من الماء لطهارته مرارا فالواجب عليه القدر المشترك بين تلك المقادير كما تقدم أن الواجب القدر المشترك بين الثياب والرقاب فله هبة ماعدا كفايته فاذا تصرف فيه بالهبة بمقتضى التخخير ثم تلف الماء الآخر الذي استبقاه سقط التكليف بالوضوء بالكلية من غير أم وقام التصرف بالتخخير مع الآفة في الاخير مقام حصول العذر في الجميع في عدم الاثم وسقوط التكليف كذلك ههنا يقوم التصرف في الاوقات الاول بالتخخير مع حصول العذر في الاخير مقام حصول العذر في جميعها وخامسها لو كان عنده صاعان من الطعام لزكاة الفطر فان الواجب عليه القدر المشترك بينهما وهو مطلق الصاع وهو مخير بينهما فله التصرف فيما عدا الصاع الواحد فاذا باعه أو وهبه وترك صاعا واحدا فلم يتمكن من اخراجه حتى تلف من غير سبب من قبله فانه تسقط عنه زكاة الفطر اذا قلنا بانها تجب وجوب موسعا من غروب الشمس من رمضان الى غروبها من يوم الفطر وأشبهه من جاءه وقت الوجوب وليس عنده طعام البتة وبالجملة فاذا استقرت الشريعة تجدد فيها صوراً كثيرة الخطاب فيها متعلق بالقدر المشترك بين أفراد ذلك الجنس ويقوم التخخير بين تلك الافراد والتصرف في البعض بالاتلاف بمقتضى التخخير في الجميع مقام التلف في الجميع فكذلك صورة النزاع فعلم بهذه النظائر أن الفرق في الشرع واقع بين وجود السبب سالما عن المعارض مع التخخير وبين وجوده مع عدم التخخير فلا يعتقد أن سبب الوجوب متى وجد سالما عن المعارض ترتب عليه الوجوب بل ذلك مشروط بعدم التخخير بين أفرادها كما قلناه في رؤية الهلال وغيره وظهر أنه لا فرق بين قيام المعارض في جميع صور السبب وبين قيامه في بعض صورها اذا كان للتخخير في البعض فتأمل هذا الفرق فهو دقيق وهو عمدة المذهب في هذه المواضع

والصاع من الطعام في مسألة المصرة وبيع العرية بخرصها ثم اوضرب الهبة على العاقلة وما أشبه ذلك كما يدل عليه قوله نهى عن بيع ما ليس عندك وارخص في السلم فيجوز عليها في التسمية كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل مشروع ويدخل فيه أيضا ما استند الى أصل التكميلات من صلاة المأمومين جلوسا اتباعا للامام المعذور وصلاة الخوف المشروعة بالامام كذلك أيضا ونحو ذلك فيطلق على ذلك لفظ الرخصة وان لم يجتمع معها في أصل واحد كما أنه فيطلق لفظ الرخصة على ما استمد من الرخص من أصل الضرورات كالصلى لا يقدر على القيام

فان الرخصة في حقه ضرورية وانما تكون حاجية اذا كان قادر على القيام لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه * الاطلاق للثالث على ما وضع عن هذه الامة من التكاليف الغليظة والاعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرأ كما جعلته على الذين من قبلنا وقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فان الرخصة في اللغة راحة الى معنى اللين وعلى هذا يحمل ما جاء في بعض الاحاديث انه عليه السلام صنع شيأ ترخص فيه ويمكن ان يرجع اليه معنى الحديث الآخر ان الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه كما يمكن ان يحمل على ان الرخص التي هي محبوبة ما ثبت للطلب فيه أو ما أدى تركه الى المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر فيوافق قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد الله بالمشقة والقول الذي قال في مثلها ان يخفف عنكم بعد ما قال في الاولى وان تصوموا خيرا لكم وفي الثانية وان تصبروا خيرا لكم فليفتنن فكان ما جاء في هذه الامة للسمحة

من المسامحة واللين رخصة بالنسبة الى ما حمله الامم السابقة من العزائم الشاقة * الاطلاق الرابع على ما كان من المشروعة توسعة على العباد مطلقا مما هو راجع الى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم فالرخصة على هذا عبارة عن الاذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد فيدخل عليه كل ما كان تخفيفا وتوسعة على المكلف وان العزيمة كذلك طاني للشرع أربع اطلاقات تقابل اطلاقات الرخصة الاربعة المذكورة * فاطلاقها المقابل لهذا الاطلاق الرابع هو مانبه عليه قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقا الآية ونحو ذلك مما دل على ان العباد ملك لله على الجملة وللتنفصيل فحق عليهم التوجه اليه وبذل الجهد في عبادته لانهم عباده وليس لهم حق لديه ولا حجة عليه فاذا ذهب لهم حظا ينالونه فذلك كالرخصة لهم لانه توجه الى غير المعبود واعتناء (١٤٥) بغير ما اقتضته العبودية وذلك المعنى المنبه عليه بذلك هو امتثال الاوامر واجتناب

للتواهي على الاطلاق والعموم كانت الارامر وجوباً وأونديا وللتواهي كراهة أو تحريم أو ترك كل ما يشغل عن ذلك من المباحات فضلا عن غيرها لان الامر من الامر مقصود أن يمتثل على الجملة وبالجملة فالعزائم على هذا الاطلاق حق الله على العباد والرخص حظ العباد من لطف الله فقتل ترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب من حيث كما معا توسعة على العبد ورفع حرج عنه واتباع الحظ وتبصير المباحات عند هذا للنظر تتعارض مع المسدوبات على الاوقات فيؤثر حظه في الاخرى على حظه في الدنيا أو يؤثر حق ربه على حظ نفسه فيكون رافعا للمباح من مجاهد أساء وأخذاله حقا

الفرق التاسع والثمانون بين قاعدة استلزام ايجاب المجموع لوجوب كل واحد من أجزائه وبين قاعدة الامر الاول لا يوجب القضاء وان كان الفعل في القضاء جزء الوقت الاول والجزء الآخر خصوص الوقت * هاتان القاعدتان ملتبستان جدا بسبب أن الامر بالعبادة في وقت معين أمر بالعبادة وبكونها في وقت معين وهو أمر بمجموع الفعل وتخصيصه بالزمان فاذا ذهب أحد الجزأين وهو تخصيصه بعين ذلك الزمان ينبغي أن يبقى الفعل واجبا بالامر الاول لان القاعدة ان ايجاب المركب يقتضى ايجاب مفرداته

قال (الفرق التاسع والثمانون بين قاعدة استلزام ايجاب المجموع لوجوب كل واحد من أجزائه وبين قاعدة الامر الاول لا يوجب القضاء وان كان الفعل في القضاء جزء الواجب الاول والجزء الآخر خصوص الوقت هاتان القاعدتان ملتبستان جدا بسبب ان الامر بالعبادة في وقت معين أمر بالعبادة وبكونها في وقت معين وهو أمر بمجموع الفعل وتخصيصه بالزمان فاذا ذهب أحد الجزأين وهو تخصيصه بعين ذلك الزمان ينبغي أن يبقى الفعل واجبا بالامر الاول لان القاعدة ان ايجاب المركب يقتضى ايجاب مفرداته) قلت ما قاله من استلزام ايجاب المجموع لوجوب كل واحد من أجزائه ان أراد ان ايجاب المجموع يستلزم ايجاب كل واحد من الاجزاء مجموعا مع غيره منها فذلك صحيح وان اراد ان ايجاب المجموع يستلزم ايجاب كل جزء مطلقا مجموعا مع غيره وغير مجموع فذلك غير مسلم وغير صحيح وما قاله من أن الامر بالعبادة في وقت معين أمر بالعبادة وبكونها في وقت معين وانه اذا ذهب أحد الجزأين وهو تخصيصه بعين ذلك الزمان يبقى الفعل واجبا ليس بصحيح فان الفعل المعين زمانه لا يصح انفكاكه عن ذلك الزمان ومتى قدر انفكاكه عنه فليس هو ذلك الفعل وليس الزمان بالنسبة الى الفعل الموقع فيه كالرخصة الاولى مع الثانية في صور انفكاك احدي الركعتين من الاخرى عن صلاة الصبح مثلا مع انه اذا فعلت ركعة منفردة لا تكون جزءا من صلاة الصبح أصلا وانما تكون جزءا منها اذا فعلت مع أخرى بشرط استيفاء شرط صلاة الصبح من نية وغيرها وبالجملة في كلامه هذا في هذا الفرق ضرر من الفساد لا يفوه بمثلها محصل

فلا

لربه فيصير حظه مندرجا تابا لحق الله وحق الله هو المقدم المقصود فان العبد بذل الجهد والرب يحكم

ما يرى وهذا الوجه يعتبره الأوليات من أصحاب الاحوال وكذا غيرهم ممن رقى عن الاحوال وعليه يربون التلاميذ الا ترى ان من مذاهبهم الاخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة حتى آل الحال بهم ان عدوا أصل الحاجيات كلها أو جلها وهو ما يرجع الى حظ العبد منها حسبما بان لك في هذا الاطلاق لاخير من الرخص واطلاق العزيمة المقابل للاطلاق الثالث هو للتكاليف الغليظة والاعمال الشاقة التي كانت على الذين من قبلنا ووضعت عن هذه الامتة رخصة في حقها كرامة لتبنيها صلى الله عليه وسلم واطلاقها المقابل للاطلاق الثاني هو ما لا يكون من الاحكام السلكية المشروعة ابتداء مستثنى من أصل كلي يقتضى المنع مطلقا فلان تشمل على هذا ما استند من الاحكام الى أصل الحاجيات ولما استند منها الى أصل التكميلات كما لا تشمل ما كان منها مستندا الى أصل الضروريات واطلاقها المقابل للاطلاقة

الاول هو ما شرع من الاحكام الكلية ابتداء ومعنى كونها كلية انها لا تختص ببعض المكلفين دون بعض فيدخل تحتها جميع كليات
 للشيعة لا فرق بين ما كان منها من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد فانها مشروعة على الاطلاق والعموم في كل شخص
 وفي كل حال وما كان منها مشروعا للتوصل الى اقامة مصالح الدارين من البيع والاجارة وسائر عقود المعاوضات من القصاص
 والضمان وسائر احكام الجنائيات ومعنى شرعيتها ابتداء ان يكون قصد الشارع بها اشاء الاحكام التكليفية على العباد من اول الامر
 فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك ولو حكما كالحكم الشرعي الاخير للناسخ لما قبله فانه كالحكم الابتدائي تمهيدا للمصالح الكلية العامة
 وكذلك ما كان من الكليات وادعاه على سبب فان الاسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك فاذا وجدت اقتضت احكاما كقوله تعالى
 يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من (١٤١) دون الله وقوله تعالى ليس عليكم

جناح أن تنتفوا فضلا من ربكم وقوله تعالى علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم الآية وقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه ونحو ذلك مما كان تمهيدا لاحكام وردت شيئا بعد شيئا وبحسب الحاجة الى ذلك وكذلك المستثنيات من العمومات وسائر الخصوصات كقوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله وقوله تعالى ولا تعاضوهن

فلا بد من الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة أن الامر الاول لا يقتضي القضاء فانه المشهور من مذهب العلماء وسر الفرق بين القاعدةين بعد اشتراكهما في أن الامر مركب فيهما أن تخصيص صاحب الشرع بعض الاوقات بافعال معينة دون بقية الاوقات يقتضي اختصاص ذلك الوقت المعين بمصلحة لا توجد في غير ذلك الوقت ولولا ذلك لكان الفعل عاما في جميع الاوقات ولا بد لما بعد الزوال من معنى لاحظه صاحب الشرع لم يكن موجودا قبل الزوال طردا لقاعدة صاحب الشرع في رعاية المصالح وهكذا كل أمر تعبدى معناه أن فيه معنى لم نعلمه لانه ليس فيه معنى واذا كانت الاوقات المعينة انما خصت بالعبادة لاجل مصالح فيها دون غيرها كان مقتضى هذا الدليل أن لا يشرع الفعل في غيرها لعدم

قال (فلا بد من الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة أن الامر الاول لا يقتضي القضاء فانه المشهور من مذهب العلماء) قلت لا يحتاج الى الفرق في مثل هذه الامور فانه شيء لا يلتبس على محصل ويحق ان كان المشهور من مذهب العلماء قال (وسر الفرق بين القاعدةين بعد اشتراكهما في أن الامر مركب فيهما ان تخصيص صاحب الشرع بعض الاوقات بافعال معينة دون بقية الاوقات يقتضي اختصاص ذلك الوقت المعين بمصلحة لا توجد في غيره ولولا ذلك لكان الفعل عاما في جميع الاوقات ولا بد لما بعد الزوال من معنى لاحظه صاحب الشرع لم يكن موجودا قبل الزوال طردا لقاعدة صاحب الشرع في رعاية المصالح وهكذا كل أمر تعبدى معناه ان فيه معنى لم نعلمه لانه ليس فيه معنى) قلت رعاية المصالح ليست واجبة عقلا فيجوز عقلا شرع أمر ما لغير مصلحة فيه الا ما يترتب عليه من الثواب فان أراد بالمصالح المنافع على الاطلاق دينوية كانت أو آخرية فذلك صحيح وان أراد بها المنافع الدنيوية خاصة فذلك من مجوزات العقل لامن موجباته وقد دلت الدلائل الشرعية القطعية على رعاية مصالح أمور كثيرة من المأمورات والمنهيات فلما رعايتها في جميع المأمورات والمنهيات فلا أعلم قاطعا في ذلك وليست رعاية الشارع المصالح بحكم منه شرعي فيكفي فيه الظن بل ذلك أمر وجودي لا بد فيه من القطع قال (واذا كانت الاوقات المعينة انما خصت بالعبادات لاجل مصالح فيها دون غيرها كان مقتضى هذا الدليل ان لا يشرع الفعل في غيرها لعدم

وهذه الاطلاقات الاربعة للرخصة وما يقابلها للضرورة ومنها ما هو عام للناس كلهم وهو ما عدا للرايع كما هو ظاهر مما تقر رها واختلف في ازالة النجاسة فقال جماعة من العلماء انها رخصة لا عزيمة بناء على انها حكم مستثنى من أصل كلي يقتضي المنع مطلقا وذلك الاصل هو ان القاعدة من أن السبب في تنجيس الطاهر ملاقاته للنجس اجماعا تقتضي ان اذا صبنا الماء من الابريق مثلا على النجاسة ليزيلها تنجس الجزء الواصل الى النجاسة المتصل بها الملاقاة للنجاسة فينجس الذي يليه لملاقاة له وهكذا حتى ينجس الماء الذي داخل الابريق بل ينجس ماء البحر المالح اذا وضعنا النجاسة في طرفه فلما قضى الشرع بان النجاسة تزول وان الماء لم يفسد مطلقا على ما تقتضيه هذه القاعدة كان ذلك رخصة من صاحب الشرع استثناءها من تلك القاعدة والحق ان ما قالوه من انها من باب الرخص لا حقيقة بل هي من باب العزائم على وفق القواعد لا على خلافها وذلك ان الله تعالى لم يقض

على الاعيان بانها نجسة ولا متنجسة بمجرد كونها جواهر ولا اجساما اجماعا بل لاجل اعراض خاصة قامت بتلك الاجسام من لون خاص وكيفية خاصة معلومة في العادة فاذا انتفت تلك الكيفية وتلك الاعراض انتفى الحكم لانتفاء موجب وانتفاء الحكم الشرعي لانتفاء سببه ليس من باب الرخص اجماعا ولا شك ان الاعراض الخاصة والكيفية الخاصة اللذين قضى الشرع لاجلها بالتنجيس ليسا موجودين في جميع اجزاء ماء اليريق ولا في جميع اجزاء ماء البحر اذا وضعا للنجاسة في طرفه بل الاجزاء بعيدة من محل النجاسة ليس فيها شيء من ذلك قطعاً فوجب ان يزول حكم التنجيس لزوال سببه كما يزول وجوب الزكاة لعدم التصاب ويزول وجوب الصوم في رمضان لزوال رمضان ونحو ذلك من الاحكام في الشريعة التي لا يسمي شيء من زوالها والسر سببها رخصة فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الثاني والثمانون بين (١٤٢) قاعدة ازالة الوضوء للجنابة بالنسبة الى النوم خاصة وقاعدة ازالة الحدث عن

للرجل خاصة بالنسبة الى الخف
 اما قاعدة ازالة الوضوء للجنابة بالنسبة الى النوم خاصة فقد ورد فيها الحديث الصحيح ان الجنب الذي يريد النوم يتوضأ للنوم خاصة للصلاة ولا غيرها وقال الفقهاء هذا وضوء يرفع حدث الجنابة بالنسبة الى شيء خاص وهو النوم ولا يزيل به الحدث الا صغرا لانه لم يجعل رافعا للحدث الا صغرا وانما يزيل به الحدث الاكبر وهو الجنابة فقط ولبعضهم اذا سئمت وضوءاً ليس ينقضه الا الجماع وضوء النوم للجنب ويلقون هذا الوضوء لغزاً على الطلبة فيقولون لهم هل تعلمون وضوءاً لا يزيله

المصلحة في غير ذلك الوقت لان الامر الاول دل بالالتزام على عدم المصلحة بدليل التخصيص فاذا لم يوجد أمر دال على القضاء قلنا الاصل عدم مصلحة الفعل في غير الوقت الذي عين له ومع الاصل لفظ التخصيص يدل على عدمه فلا تفعل تلك العبادة البتة فان ورد الامر بالقضاء دل الامر الثاني على أن ما بعد ذلك الوقت مما يقارب الوقت الاول في مصلحة الوجوب وان لم يصل الى مثل مصنحته اذ لو وصل اليها سوى بينهما في الامر الاول وحيث لم يسو بينهما دل ذلك على التفاوت بينهما فنلاحظ هذا الفرق بين القاعدتين قال القضاء انما يجب بامر جديد ومن لاحظ التسوية والمشارك بينهما قال القضاء بالامر الاول فتأمل ذلك

﴿ الفرق التسعون بين قاعدة أسباب الصلوات وشروطها يجب الفحص عنها وتفقدتها وقاعدة أسباب الزكاة لا يجب الفحص عنها ﴾

المصلحة في غير ذلك الوقت لان الامر الاول دل بالالتزام على عدم المصلحة بدليل التخصيص) قلت ماقاله هنا ليس بمسلم لعدم القاطع في رعاية المصالح في كل تعبدى قال (فاذا لم يوجد أمر دال على القضاء قلنا الاصل عدم مصلحة الفعل في غير الوقت الذي عين له ومع الاصل لفظ التخصيص يدل على عدمه فلا تفعل تلك العبادة البتة) قلت ماقاله هنا مبني على دعواه عموم رعاية المصالح ولم يثبت ذلك بقاطع فاقاله ليس بصحيح قال (فان ورد الامر بالقضاء دل الامر الثاني على أن ما بعد ذلك الوقت مما يقارب الوقت الاول في مصلحة الوجوب وان لم يصل الى مثل مصنحته اذ لو وصل اليها سوى بينهما في الامر الاول وحيث لم يسو بينهما دل ذلك على التفاوت بينهما) قلت ماقاله هنا مبني أيضا على تلك الدعوى قال (فنلاحظ هذا الفرق بين القاعدتين قال القضاء انما يجب بامر جديد ومن لاحظ التسوية والمشارك بينهما قال القضاء بالامر الاول) قلت ما أرى من قال القضاء بامر جديد لاحظ ذلك الفرق بل لاحظ ان الامر الموقت لا يقتضى القضاء فلا بد في شرع القضاء من أمر جديد وأما من قال القضاء بالامر الاول فلا يراه أيضا يقول انه من مقتضاه لفظا بل قياسا على الحقوق المترتبة في التمسك والله أعلم قال (الفرق التسعون بين قاعدة أسباب الصلوات وشروطها يجب للفحص عنها الى آخر الفرق) قلت ماقاله فيه صحيح غير انه ذكر في آخره في القسم الثاني

اعلم

البول ونحوه ويريدون هذا الوضوء فهذه قاعدة توردها بالصوت وتقررت في المذهب وأما قاعدة ازالة الحدث عن الرجل خاصة بالنسبة الى الخف فهي وان قال بها بعض الفقهاء فاجاز لمن غسل احدى رجله في وضوئه ثم أدخلها في الخف قبل غسل الاخرى ان يمسح على هذا الخف في الوضوء الذي بعد بناء على القول بان الحدث يرتفع عن كل عضو على حياه الا ان الرجح القول بأنه لا يجوز زلن ذكر أن يمسح على هذا الخف لان الصحيح ان الحدث لا يرتفع الا بعد غسل جميع اعضاء الوضوء ضرورة ان الحدث اما أن يراد به الاسباب الموجبة له كالتحارج من السبيلين على وجه العادة ونحوه فيقال أحدث اذا وجد منه شيء من ذلك ويقول الفقهاء لنوم هل هو حدث أو سبب للحدث قولان واما أن يراد به المنع المرتب على هذه الاسباب وهو حكم شرعي يرجع الى التحريم المتعلق بالمكاف لابهضوه الخاص بالاقدام على الصلوات ومس المصحف ونحو ذلك وهذا المنع هو الذي يقول الفقهاء فيه ان

التطهر ينوي رفع الحدث أي ينوي بفعله ارتفاع ذلك المنع لأنه هو الذي يقبل الرفع كما يرتفع تحريم الأجنبية بالعقد عليها وتحريم المطلقة بالجمعة وتحريم الميتة بالاضطرار وأما رفع تلك الفضلات الخارجة من السيليين بالوضوء فممتنع بالضرورة فالحدث الذي أجمع للناس على رفعه بالطهارة هو المنع من الأقدام على الصلاة ومس الصحف ونحو ذلك والمنوع من الصلاة ونحوها هو المكلف لأن العضو هو المنوع من الصلاة ونحوها والمنع في حق المكلف باق ولو غسل جميع الأجزاء الملعقة واحدة فالقول بأن الحدث يرتفع عن كل عضو بانفراده غير معقول وتخرج مسألة الخف على هذه القاعدة لا يصح وقياس ارتفاع المنع بفعل الرجل عن المكلف باعتبار ليس الخف خاصة ويبقى المكلف ممنوعا من الصلاة على ارتفاع الجنابة بوضوء النوم للجنب باعتبار النوم خاصة ويبقى المكلف ممنوعا من الصلاة لا يصح بوجوده الوجه الأول أن قولهم الحدث يرتفع عن عضو وحده لم (١٤٣) يخصوا به الرجل بل عموموا

في جميع الأعضاء وانفقوا على أن غسل الوجه لا يرفع الحدث باعتبار خف ولا غيره وكذا لليدان والرأس لا يرفع الحدث باعتبار شيء * الوجه الثاني أن الوضوء إنما قلنا أنه يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة لورود للنس في ورفع الحدث عن كل عضو وحده ليس فيه نص والظاهر أن هذه الأمور تعبدية ومع التعبد لا يصح القياس * الوجه الثالث أن الأمور التي عللوا بهارفع وضوء النوم للجنباة بالنسبة إلى النوم خاصة كلها لا تصح وعلى فرض صحتها فليست موجودة في كل عضو وحده * الوجه الرابع أن الوضوء إنما يرفع الجنابة باعتبار النوم عن المكلف لأن أعضاء الوضوء فظهر

اعلم أن أسباب التكليف وشروطه واتفقوا موانعه لا يجب تحصيلها إجماعا إنما الخلاف فيما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد وجوبه وفيه ثلاثة مذاهب ثالثها الفرق بين الأسباب فتجب دون غيرها فلا تجب أما ما يتوقف عليه الوجوب فلم يقل أحد بوجوب تحصيله فلا يجب على أحد أن يحصل نصا حتى تجب عليه الزكاة لأنه سبب وجوبها ولا يوفى الدين لغرض أن تجب عليه الزكاة لأنه مانع منها ولا تجب عليه الإقامة حتى يجب عليه الصوم لأن الإقامة شرط في وجوبه هذا كله متفق عليه إنما الخلاف فيما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد وجوبه وتقتضى هذه القاعدة أن لا يجب علينا الفحص عن أسباب الصلوات ولأسباب وجوب الصوم وجميع الواجبات غير أن الواجبات انقسمت قسمين قسم يجب فيه الفحص وقسم لا يجب ولكل واحد منهما قاعدة تخصه وتحرير الفرق بينهما والضابط لهما أن الواجب تارة يقتضى الحال فيه أنه لا بد من طريان سببه وترتب التكليف عليه جزما لا محيد عنه كالزوال ورؤية الهلال فإنه لا بد أن يكون في الوجود وترتب عليه وجود الفعل قطعا فهذا يجب الفحص عنه كان شرطا أو سببا بسبب أنه لو أهمل لوقع التكليف والمكاف غافل عنه فيعصى بترك الواجب بسبب إهماله وهو قد علم أنه لا بد أن يكون ولا عنده عند الله تعالى فهذا هو ضابط ما يجب الفحص عنه كان شرطا أو سببا من أسباب الوجوب ومنه أوقات الصلوات كلها وهلال رمضان وهلال ذي الحجة على من تعين عليه الحج وهلال شوال لوجوب الفطر وإخراج زكاته وأيام الرمي والمبيت ومن ذلك من نذر يوما معينا أو شهرا معينا فيجب عليه أن يفحص عن هلال ذلك الشهر وتحري ذلك اليوم حتى يرفع ذلك الواجب ولا يتعداه فيعصى بالإهمال مع إمكان الضبط له ومن ذلك قضاء رمضان يسدى بقية العام إلى شعبان فيجب عليه إذا أخر أن يتفقد الأهلة لئلا يدخل شعبان وهو غير عالم به فيؤدى ذلك إلى ضياع القضاء عن وقته أما ما لا يتعين وقوعه من الأسباب والشروط والظروف الواجبات فلا يجب الفحص عنه لعدم تعينه ويمكن أن يقال فيه الأصل عدم طريانه لاجل عدم أشياء من فروض الكفايات وكان الأولى أن يقتصر على ما هو من فروض الاعيان لان فروض الكفايات لا تخص كل مكلف ولا تتوجه على من لا علم عنده بخلاف فروض الاعيان

أن القول برفع الحدث عن كل عضو بانفراده قول باطل وإنما يصح أن لو ثبتت الإباحة عقبيه لكن المنع باق إجماعا فالحدث باق والقول بثبوت الحدث في الأعضاء وفي كل عضو وحده قول باطل أيضا لأن الحدث هو المنع الشرعي عن ملازمة الصلاة والعضو ليس ممنوعا من الصلاة بالمنوع هو المكلف والامعنى لثبوت المنع على العضو وحده * وصل * يستفاد من البحث المذكور أن القول بأن التيمم لا يرفع الحدث باطل قطعا وذلك أن الحدث هو المنع الشرعي من الصلاة وهذا الحدث الذي هو المنع متعلق بالمكلف وهو بالتيمم قد أبيضحت له الصلاة إجماعا وارتفع المنع إجماعا لأنه لا يمنع مع الإباحة فانها مضادان والصدان لا يجتمعان وإذا كانت الإباحة ثابتة قطعا والمنع مرتفع قطعا كان للتيمم رافعا للحدث قطعا وقوله **لحسن التيمم** أصلية بأصحابك وأنت جنب لا يدل على أنه لا يرفع الحدث لأنه وإن سماه جنبام للتيمم لأنه خرج مخرج الاستفهام للاستطلاع على ما عند المسؤل من

الفقه في التيمم وبمذا يجب فيظهر فقهه لرسول الله ﷺ كإسأل، وماذا لمابعه عليه السلام الى العنيم بم محكم فقال بكتاب الله تعالى الحديث الى آخره لأنه عليه السلام أصدر هذا الكلام مصدر الخبر الجازم حتى يلزم الحجة منه على أنه لو كان قد خرج مخرج الخبر لوجب تأويله وجهه على المجاز لان ما ذكرناه نكتة عقلية قطعية فمتى عارضها ناص وجب تأويله كما هو القاعدة في تعارض القطعيات مع الالفاظ وأما ان التيمم يجب عليه استعمال الماء في غسل الجنابة اذا وجد الماء فلا يظهر في بقاء الحدث وصحة القول به من حيث أنه لو كان الحدث ارتفع لكانت الجنابة ارتفعت بالتيمم ولما احتاج للغسل عند وجود الماء أمأ ولا فلان وجوب استعمال الماء عند وجوده ليس متفقا عليه فلنا منعه على ذلك القول وأما نانيا فلانا لو سلمناه لكاننا نقول التيمم يرفع الحدث ارتقا عامفيا بأحد ثلاثة أشياء اما ان يطرا عليه الحدث بان يطأ امرأته أو يباشر حدثنا من (١٤٤) الاحداث وأما أن يفرغ الصلاة الواحدة وتوابعها من التواغل فيصير محدثا حينئذ ممنوعا

من الصلاة وأما ان يجرد الماء فيصير محدثا عند وجود الماء وكون الحكم ثابتا الى آخر غايات كثيرة وأقلية يمكن معقول وثبوت المنع مع الاباحة مستحيل وغير معقول لأنه اجتماع الضدين واذا تعارض المستحيل والممكن وجب العدول الى القول بما هو ممكن سيما وقد وجدنا مثل هذا الممكن واقعا في الشريعة الأتري ان رفع استعمال الماء الحدث الى غاية وهي طريان الحدث وان الأجنبية ممنوعة همرمة والعقد عليها رافع لهذا المنع ارتقا عامفيا بغايات، أحدها الطلاق وثانيتها الحيض وثالثتها الصوم ورابعها الاحرام وخامسها الظهار فما المانع هنا ان يكون رفع الحدث مغييا باحدى ثلاث غايات وكون القائلين

التعيين ويمكن أن يكون ذلك حجة للكلف وعذرا عند الله تعالى ومن ذلك اذا كان فقيرا وله أقارب أغنياء وهو في كل وقت يجوز أن يموت أحدهم فيرثه فينتقل المال اليه فيجب عليه الزكاة باغفال ذلك وترك السؤال عنه اذا كانوا في بلاد بعيدة عنه يؤدي الى ترك اخراج الزكاة مع وجوبها عليه ولو خص لحاز المال ووجب فيه الزكاة ومع ذلك لا يجب الفحص في هذه الصورة لعلم تعين هذا فقد يقع وقد لا يقع ومن ذلك تجوزة لان يكون هناك جائع يجب سد خلته وعريان يجب ستر عورته وغريق يجب رفعه ونحو ذلك من التوقعات ومع ذلك لا يجب الفحص عن شيء من ذلك الآن تقوم عليه امارة دالة على وقوعه لان جميع ذلك غير متعين والاصل عدمه بخلاف القسم الاول فهذا هو ضابط ما يجب الفحص عنه من الاسباب والشروط وضابط ما لا يجب الفحص عنه من ذلك فاعلم ذلك واعتمد عليه

الفرق الحادى والتسعون بين قاعدة الافضية وبين قاعدة المزية والخاصية

اعلم أنه لا يلزم من كون للعبادة لها مزية تختص بها أن تكون أرجح مما ليس له تلك المزية فقد ورد في الصحيح عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال اذا أذن المؤذن ولي الشيطان وله ضراط فاذا فرغ المؤذن من الاذان أقبل فاذا أقيمت الصلاة أدبر فاذا أحرم للعبد بالصلاة جاءه الشيطان فيقول له اذكر كذا اذكر كذا حتى يضل الرجل فلا يدري كم صلى فحصل من ذلك أن الشيطان ينفر من الاذان والاقامة ولا ينفر من الصلاة وأنه لا يهاجها ويهاجمها فيكونان أفضل منها وليس الامر كذلك بل هما وسيلتان اليها والوسائل أخفض رتبة من المقاصد وأين الصلاة من الاقامة والاذان ورسول الله ﷺ يقول أفضل أعمالكم الصلاة وكتب عمر رضى الله عنه الى عماله ان أهم أموركم عندي الصلاة كما جاء في الاثر ولنا هنا قاعدة وهي الفرق بين الافضية والمزية وهي أن المفضول يجوز أن يختص بما ليس للفاضل فيكون المجموع الحاصل للفاضل لم يحصل للمفضول اما انه حصل للمفضول في المجموع الحاصل له خصلة ليست في مجموع الفاضل فقد يكون في المدينة

قال (الفرق الحادى والتسعون بين قاعدة الافضية وبين قاعدة المزية والخاصية) قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح

بان التيمم يرفع الحدث قليلين جدا وأما القائلون بان لا يرفعهما كثيرا فقههاء والحق لا يفوت الجمهور رغابا لايقتضى القطع فقير بصحة ما قاله الجمهور بل للقطع انما يحصل في الاجماع لان مجموع الامة معصوم أما جمهورهم فلا وانما للظاهر أن الحق معهم وهو معارض هنا بمستحيل مقطوع به وهو اجتماع الضدين والظاهر يقطع ببطلانه اذا عارضه القطع فوجب ان يقطع ببطلان الظهور والناسي عن قول الجمهور كما قطع ببطلان القول برفع الحدث عن كل عضو بانفراده والله أعلم

الفرق الثالث والثمانون بين قاعدة الماء المطلق وبين قاعدة الماء المستعمل لا يجوز استعماله أو يكره على الخلاف

الماء المطلق ما صدق عليه اسم ماء بلا قيد ولازم فيقال هذا ماء وشرب ماء وخلق الله الماء درجة للعالمين ونحو ذلك لكونه اما بقايا على أصل خلقته أو متبعا بما هو ضروري له كالجارى على الكبريت وغيره مما يلزم الماء في مقره وازافته في نحو ماء البحر وماء البئر وان كانت

فبدا الا انها غير محتاج اليها ويقابل الماء المطلق الماء المقيد وهو ما لا يصدق عليه اسم الماء الا بقيد لازم من اضافة أو وصف كماء الورد
وماء للشيشة وله حكم قيده من طهارة وخلافها ومنه الماء المستعمل وهو الذي أدبت به طهارة بان انفصل عن الاعضاء وجمع في اثناء
اذلا خلاف في أن الماء مادام مترددا في الاعضاء طهور مطلق فاذا انفصل عنها اختلف الحنفية وغيرهم في كونه صالحا للتطهير أم لا وفي
كونه نجسا أم لا وفي كون ملاقيه ينجس أم لا وفي كون عدم صلاحيته للتطهير معللا بازالة المانع أو بأنه أدبت به قرينة وثمرة هذين
القوانين انه على القول بكون العلة ازالة المانع لا يندرج في الماء المستعمل الماء المنفصل عن الاعضاء في المرة الثانية والثالثة اذ انوى
في الاولى الوجوب ولا الماء المنفصل عن الاعضاء في تجديد الوضوء ونحو ذلك لعدم ايلز بل المانع ويندرج فيه الماء المستعمل في غسل
الذمية لانه ازال المانع من الوضوء وعلى القول بأن علة ذلك انه أدبت به قرينة بالعكس فيندرج فيه الماء المنفصل عن الاعضاء في المرة
الثانية والثالثة وفي تجديد الوضوء ولا يندرج فيه الماء المستعمل في غسل الذمية لانه لم تحصل به قرينة وأحسن مدارك القائلين بازالته
المنع وخروجه عن صلاحيته للتطهير ان قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء (١٤٥) طهورا وقوله تعالى ليطهركم به مطلق

في التطهير لاعام فيه بل عام
في المكافئين فلا يدل الاعلى
أصل للتطهير فاذا تطهرونا
بالماء مرة حصل موجب
اللفظ فبقيت المرة الثانية
فيه غير منطوق بها فتبقى
على الاصل غير معتبرة في
التطهير اذا الاصل ان لا يعتبر
في التطهير وغيره الا ما وردت
الشريعة به الا ترى ان
السيد اذا قال لعبيده
أخرجت هذا الثوب
لا غطيك لا يدل على انه
يغطيهم به مرات ولا مرتين
بل يدل على أصل التغطية
في جميعهم فاذا غطاهم
به مرة حصل موجب اللفظ
واحتجوا مع هذا المدرك
الحسن بثلاثة أمور

فقير عنده ابنة حسناء أو تحفة غريبة ليست عند ملكها ومجموع ما حصل للملك قدر ما حصل
لذلك الفقير أضعافا مضاعفة من ذلك ما ورد في الحديث الصحيح عن النبي عليه السلام أنه قال
أفرؤكم أبي وأفرؤكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذين جبل وأقضاكم على الی غير ذلك مما
ورد في فضل الصحابة مع ان أبا بكر الصديق رضي الله عنه أفضل من الجميع وعلي بن أبي طالب أفضل
من أبي وزيد ومع ذلك فقد فضلاه في القرائض والقراءة وما سبب ذلك الا انه يجوز ان يحصل
للفضول ما لم يحصل للفاضل ومن ذلك قوله عليه السلام لعمر ما سلك عمر واديا ولا لخالك الشيطان
لجا غيره فاخبر عليه السلام ان الشيطان ينفر من عمر ولا يلبسه وأخبر عن نفسه عليه السلام انه
قد تفلت على الشيطان البارحة ليفسد على صلاتي فلولا اني تذكرت دعوة أني سليمان لربطته بسارية
من سوارى المسجد حتى يلعبه صبيان المدينة فلم ينفر الشيطان من النبي عليه السلام كما نفر من عمر
وفي حديث الاسراء ان شيطاننا قصده عليه السلام بشعلة من نار فأمره جبريل عليه السلام بالاعتوذ
منه وأين عمر من النبي عليه السلام غير انه يجوز ان يحصل للفاضل ما لا يحصل للفاضل ومن ذلك أن
الانبياء صلوات الله عليهم أفضل من الملائكة على الصحيح وقد حصل للملائكة المواظبة على
العبادة مع جميع الانفس يلهم أحدهم للتسبيح كما يلهم أحدا لنفس الی غير ذلك من الفضائل
والمزايا التي لم تحصل للبشر ومع ذلك فالانبياء أفضل منهم لان المجموع الحاصل للانبياء من المزايا
والمحاسن أعظم من المجموع الحاصل للملائكة فن استقرى هذا وجده كثيرا في مخلوقات فيجد
في الشعير من الخواص الطيبة ما ليس في البر وفي النحاس ما ليس في الذهب من الخواص النافعة
بالا كالحال وغيره فعلى هذه القاعدة تخرجت الاقامة والاذان وان من خواصهما التي جعل الله
تعالى لها ان الشيطان ينفر منهما دون الصلاة وان الصلاة أفضل منهما ولا تناقض في ذلك بسبب ان

(١٩ - الفروق - ثاني) الاول قولهم انه ماء أدبت به عبادة فلان تؤدي عبادة أخرى كالرقبة في العتق
وفيه ان للقياس على الرقبة في العتق لا يتم على أصولهم لانهم يجوزون عتق الرقبة الكافرة في الكفارات الواجبات وانه اذا عتق عبدا
كافرا ذميا ثم خرج الى أهل الحرب ناقضاً للعهد ثم غنمناه وعاد رقيقا جازعتقه في الواجب مرة أخرى سلمنا صحة القياس لكنه
معارض بانه كم من عين في الشريعة تؤدى به الكثير من ذلك المال في الزكاة لو اشتراه بمن اتقل اليه من الفقراء جازان يخرج في
الزكاة مرة أخرى والسيف والفرس وغيرهما من آلات الحرب يجاهد بها مرارا والثوب يستتر به والسكبة تستقبل في الصلاة مرارا الامر
لثاني قولهم انه ماء الذنوب لقوله **وَالذُّنُوبُ** اذا توضحاً المؤمن فمسل يديه خرجت الخطايا من بين أنامله واذا مسح برأسه خرجت الخطايا
من أطراف أذنيه الحديث واذا كان ماء الذنوب يكون نجسا لان الذنوب ممنوع من ملبستها اثرها والنجاسة هي منع شرعي فاذا حصل
المنع حصلت النجاسة وفيه ان للنجاسة في الشرع انما تكون في الاجرام عند اتصافها باعراض أخرى والذنوب ليست اجراما حتى توجب
التنجيس والذنوب في قولهم ان ملبسة الذنوب حرام في الشرع بانه معنى افعال خاصة للكف اختيارية مكتسبة متعاقبة بأشياء مخصوصة

والذنوب هنامعناها استحقاق المؤاخذة وذلك حكم من الله تعالى لافعل للكلف وما يتعلق بالله تعالى ويختص به لا اختيار للكلف فيه ولا كسب وحينئذ لا يوصف بتحرير ولا تحليل فظهر انه لاحقيقة لدعوى ان الذنوب ممنوع من ملاستها شرعاً بل هو محض اهمام • الامر الثالث انه لم ينقل عن أحد من السلف رضى الله عنهم وهم يبشرون الاسفار مع قلة الماء فيها أنه جمع ماء طهارته ليستعمله بعد ذلك فكان ذلك اجماعاً على ان الماء المستعمل لا يتطهر به وفيه ان النزاع انما هو في الماء المستعمل اذ لم يتغير وماء طهارة للساف في أسفارهم ففيه مانع آخر غير كونه مستعملاً اذ الغالب فيه التغير لاسباب في زمن الصيف وشعث السفر فلا ينفصل الامتغيا بالاعراق وغيرها والتمغير لا يصلح للتطهير والله أعلم

الفرق الرابع والثمانون بين قاعدة النجاسات في الباطن من الحيوان وبين قاعدة النجاسات ترد على باطن الحيوان
 اعلم ان الفرق بينهما اما ان يبنى على ان عين مافى الباطن هو عين مافى الخارج من العذرة والبول وغيرها وانه اذا حكم مافى الباطن من ذلك بالطهارة لزم ان يحكم مافى الخارج لزم ان يحكم مافى الباطن (١٤٦) لمافى الخارج بها ايضا وانه للمحك مافى الخارج بالطهارة اجماعاً دل ذلك على انه

المفضول يجوز ان يختص بما ليس للفاضل فظهر بما تقدم الفرق بين قاعدة الافضية وبين قاعدة المزية
 الفرق الثاني والتسعون بين قاعدة الاستغفار من الذنوب المحرمات و بين قاعدة الاستغفار من ترك المندوبات
 اعلم ان الاستغفار طلب المغفرة وهذا انما يحسن من أسباب العقوبات كترك الواجبات وفعل المحرمات لانها هي التي فيها للعقوبات أما المكروهات والمندوبات والمباحات فلا يحسن الاستغفار فيها لعدم العقوبات في فعلها وتركها وهذا أمر ظاهر لا خفاء فيه غير انه وقع للمالك رحمه الله فيمن ترك الإقامة انه يستغفر الله تعالى ووقع له أيضاً ذلك في غير الإقامة من المندوبات وقد حق الجلاب والتهديب على نقل ذلك عنه ووجه ذلك ان الله تعالى يعاقب على الذنب بأحد ثلاثة أشياء • أحدها المؤامات كالنار وغيرها وهذا هو الامر الغالب في ذلك • وثانيها تيسير المعصية في شيء آخر فيجتمع على المعاصي عقوبتان الاولى والثانية كقوله تعالى وأما من نحل واستغنى وكذب بالحسنى فسنبسره للعسرى فجعل للعسرى مسببة عن المعاصي المتقدمة ومنه قوله تعالى ان الذين ارتدوا على أديبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم ذلك بانهم قالوا للذين كرهوا ما نزل الله الآية فجعل سبحانه الردة مسببة عن المعصية المذكورة لان قوله تعالى ذلك اشارة الى الردة وقوله بانهم قالوا الباء سببية ومنه قوله عليه السلام ان الرجل ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه وثالثها تقويت الطاعات لقوله تعالى سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وقوله تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين انه لا يفلح الظالمون ونحو ذلك من الآيات الدالة على سلب الفلاح
 قال الفرق الثاني والتسعون بين قاعدة الاستغفار من الذنوب المحرمات و بين قاعدة الاستغفار من ترك المندوبات) قلت ومقاله في هذا الفرق صحيح

لم يحكم مافى الباطن بالطهارة بل هو نجس فيكون سره انه عفى عما في الباطن لتعذر الوصول الى ازالته ضرورة ان العفو عما تعذرت فيه الازالة أخرى من عفوهم عما على المخرج وقد أمكنت ازالته مع المشقة دفعا للمشقة فافهم واما ان يبنى على ان عين مافى الباطن وان كان عين مافى الخارج الا انه يحتمل أن يقال بطهارته في الباطن دون الظاهر فيكون سره هو ان استصحاب الحلال فيهما واجب الحكمين المختلفين وذلك ان الذي نشأ باطن الحيوان أصله الطهارة فاستصحب والورد على باطنه قد قضى عليه

بالنجاسة قبل ان يرد فكان الاصل فيه النجاسة فاستصحب وتفصيل ذلك ان جميع ما شتمل عليه باطن الحيوان من الرطوبات كالدم والذى والمني والبول وغير ذلك وكذلك أفعال الغذاء والاخلط الاربعة التي هي الدم والاصفرأ والسوداء والبلغم لا يقضى عليه كله مادام في الباطن بنجاسة فلا تبطل صلاة من حمل حيوانا فيها فاذا انفصلت هذه الرطوبات والاقبال من باطن الحيوان قبل ان يقضى عليها بالنجاسة فالدم والسوداء لم يقض أحد بطهارتهما وقضى بنجاسة للبول والعذرة من نبي آدم ومن كل حيوان يحرم أكله و بطهارتهما مما يباح أكله كالنعم عند مالك فقط خلا فاللأمة واما من مكروه الاكل كالسبع والهرة فقيل مكروهان كاللحم وقيل نجسان غلبا للاستقذار و بطهارة البلغم والصفراء من الأدمي وغيره عند المالكية كالني عند الشافعي فقط خلا فاللأمة و بنجاسة المذبي والودي و بطهارة المعدة عند مالك و بنجاستها عند الشافعي فعنده كل ما يصل اليها من الاغذية الطاهرة يتنجس بها وعند مالك لا يتنجس حتى يتغير الى صفة العذرة أو يختلط بمافى باطن الجسد من نجاسة وكل ما قضى عليه بالتنجس قبل وروده على باطن الحيوان قضى عليه بذلك بعد وروده عليه اذ لا فرق حينئذ بينه في ظاهر الجسد وفي باطنه فان حدث

والخير

عن ذلك عرق في نجاسة ذلك العرق وطهارته خلاف مبنى على الخلاف في رماد الميتة ونحوه من النجاسات التي طرأت عليها للتغيرات والاستحالات وأما إذا صار ما ورد على باطن الحيوان غذاء من النجاسة لها وعظما وغيرهما من الاعضاء فإنه يصير طاهرا بعد الاستحالة كما أن الدم إذا صار منيا ثم آدميا فإنه يكون يبعد هذه الاستحالة ظاهرا وكذا ما تغتذ به البقرة الجلالة من النجاسة وابن الخنزير تشر به الشاة يظهر إذا بدت الاستحالة قال ابن النشاط وقول الاصل ببطان صلاة من في جوفه نجاسة وردت عليه قبل استحالتها لها وعظامه أقف عليه لاحد غيره ولأراء صحيحا قال وقوله ان الروم لا يذ كونه فينجس جنبهم ويحرم لانهم يعملون بالانفحة كما قاله محققوا المسالكية وهو الذي رأيت عليه فتاوى العلماء في العصر غير ظاهر على اطلاقه فقد حكى بعض الناس ان منهم من يذكي وعلى تقدير أنهم لا يذ كونه ليست الانفحة متعينة لعقد الجبن فإنه قد يعقد غيرها مما هو طاهر كعصا الاعشاب وحينئذ فلا يظهر ما ارتضاه وحكاه بلا شك الا اذا ثبت ان الطائفة الذين يكون الجبن المعين جنبهم لا يذ كونه وانهم لا يعقدون غير الانفحة اما اذا لم يثبت شيء من ذلك ووقع الاحتمال فهو موضع خلاف للعلماء والاقوى نقلا ونظرا للجواز وعدم التنجيس والله أعلم (١٤٧) الفرق الخامس

والتمايز بين قاعدة المندوب والندوب الذي لا يقدم على الواجب وقاعدة المندوب الذي يقدم على الواجب المندوب الذي لا يقدم على الواجب هو ما لم تعرض ضرورة لا تندفع الا بتقدمه عليه فيقدم الواجب حينئذ عليه جريا على القاعدة الاغلبية من تقديمه عليه لأنه أفضل منه ففي مسلم وغيره أنه صلى الله عليه وسلم قال حكاية عن الله تعالى ما تقرب الى عبدي بمثل أداء ما افترضته عليه ولا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي

والخير بسبب الاوصاف المندومة المذكورة في تلك الآيات وكما عاقب الله تعالى بأحد ثلاثة أشياء يشب أيضا بأحد ثلاثة أشياء * أحدها الامور المستلذة كما في الجنات من الماء كوال والمشروب وغيرها * وثانيها تيسير الطاعات فيجتمع للعبد مثنو بان لقوله تعالى فسيسره لليسرى فجعل اليسرى مسببة عن الاعطاء وماعه في الآية وقوله تعالى والذي جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقنا الى غير ذلك من الآيات * وثالثها تيسير المعاصي عليه وصرها عنه اذا تقررت هذه القاعدة فاذا نسي الانسان الاقامة أو غيرها من المندوبات دل هذا الحرمان على انه مسبب عن معاص سابقة لقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم أو يعفون عن كثير وفوات الطاعة مصيبتها أعظم المصائب فان كلمات الاذان طيبة مشتملة على الثناء على الله تعالى وتوجب لقائلها ثوابا سرمديا خيرا من الدنيا وما فيها (١) من اصابة شوكة أو غم يغمه في فلس يذهب له واذا كان ترك الطاعات مسببا عن المعاصي المتقدمة فينبذ اذا رأى المكلف ذلك سأل المغفرة من تلك المعاصي المتقدمة حتى لا يتكرر عليه مثل تلك المصيبة فلا تستغفار عند ترك الاقامة لأجل غيرها لأنه لها وكذلك بقية المندوبات اذا فانت يتعين على الانسان الاستغفار لأجل ما دل عليه الترك من ذنوب سالفة لأجل هذه التروك فهذا هو وجه أمر مالك رحمه الله تعالى بالاستغفار في ترك المندوبات لانه يعتقد ان الاستغفار يشرع في ترك المندوبات فقد ظهر الفرق بين قاعدة الاستغفار عن الذنوب المحرمات وبين قاعدة الاستغفار من ترك المندوبات وانها في فعل المحرمات وترك الواجبات لأجلها مطابقة وفي ترك المندوبات لأجل ما دل عليه بطريق الالتزام لانه لها مطابقة وبهذا التقرب يتجمل مواضع كثيرة مما وقع للعلماء من ذكر الاستغفار عن ترك المندوبات فيشكل ذلك

(١) انظر هذا فإنه لم يظهر له موقع

يبصر به ويده التي ببطشها الحديث فقد صرح بان الواجب أفضل من غيره والمندوب الذي يقدم على الواجب هو ما دعت للضرورة التي لا تندفع الا بتقدمه على الواجب التي تقدمه عليه على خلاف القاعدة المذكورة وله مثل منها الجمع للسافر وكذا للريض اذا خاف الغلبة على عقله آخر الوقت فهو متعين لدفع الضرر ومنها الجمع بين الظهر والعصر عندئذ واليوم عرفة فإنه مندوب قدم على واجبين * أحدهما تأخير الصلاة لوقتها وهي العصر ترك لان الجمع ضرورة الحجاج في ذلك اليوم للاقبال على الدعاء والابتهاال والتقرب للالتق بعرفة وهو يوم لا يكاد يحصل في العمر الا مرة بعد ذلك الاسفار وقطع البراري والتفقار وانفاق الاموال من الافطار البعيدة والاطمان الناقية ناسب ان يقدم على مصلحة وقت العصر لان فوات الزمان هنا للضرورة المذكورة أعظم من فوات الزمان بجمع التقديم بين الصلوات للسافر لضرورة السفر لان الانسان يمكنه أن لا يسافر أو يسافر معه رفقة موافقون على النزول في أوقات الصلوات فهو ضرر يمكن التحرز منه من حيث الجملة بخلاف ضرورة مصالح الحج فانها أمر لازم للعبد لا خروج له عنها ولا يمكنه العدول عنها الى غيرها * وثانيها ترك الجمعة اذا جاءت يوم عرفة لانه وان كانت أفضل وواجبة قبل الظهر مع الامكان كما قال أبو يوسف

للامام مالك لما اجتمع به في المدينة المنورة على ساكنها افضل للصلاة والسلام عام حجه مع هر و ن الرشيد الا ان مالكا قال له ان ذلك خلاف السنة فقال له ابو يوسف من اين لك ذلك وأنه خلاف السنة وقد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالناس ركعتين قبلهما خطبة وهذه هي صلاة الجمعة فقال له مالك جهر فيها أو أسر فسكت أبو يوسف وظهرت الحجة لمالك رضى الله تعالى عنهم أجمعين بسبب الاسرار لان الجمعة جهرية فلما صلى عليه السلام ركعتين سرا دل ذلك على انه صلى لظهور سفريه وترك الجمعة وان الخطبة ليوم عرفة ولولم يكن يوم الجمعة لتعليم الناس مناسك الحج لايوم الجمعة وذلك لان الغالب على الحجيج للسفر وفرض المسافر الظهور دون الجمعة فجعل النادر وهو المقيم بعرفة ومن منزلته قريب منها تبع الغالب في ترك الجمعة فترك الجمعة على هذا التقدير ليس ترك الواجب وليس من مثله الجمع بين المغرب والعشاء للظلام والمطر والطين الذي وردت به السنة أما أولافلان تأخير الصلاة الى وقتها ليس واجبا على الاطلاق بل هو واجب فيما عدا الحال التي شرع فيها الجمع أما في الحال التي شرع فيها الجمع كما هنا فليس تأخير الصلاة العشاء مثلا الى وقتها من الواجب بل هو جائزة كأن (١٤٨) تقديمها الى وقت الاولى ليس بواجب أصلا بل هو جائزة الا ان تقديمها

لتحصيل فضل الجماعة أولى من تأخيرها الى وقتها فلم يضع واجب الجمع ولا قدم مندوب على واجب ولا خولفت في ذلك القاعدة المذكورة واما تأخير العشاء لوسلنا ان تأخير العشاء الى وقتها واجب هنا أيضا وان هذا الواجب اعراض بالمندوب الذي هو وصف الجماعة لما يلحق الجماعة من الضرر الحاصل اما بجر وجههم من المسجد الى بيوتهم وعودهم لصلاة العشاء واما باقتسامهم في المسجد حتى يدخل وقت العشاء ويصلوها لا تنسلم أن هذا الضرر لا يندفع الا بالجمع لجواز دفعه بغيره

على كثير من الناس وليس فيها اشكال بسبب ما تقدم من الفرق والبيان
 الفرق الثالث ولتسعون بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدر
 وقاعدة الجهل يقدر وكلاهما غير عالم بما أقدم عليه

اعلم ان هذا الفرق بين هاتين القاعدتين مبني على قاعدة وهي ان الغزالي حكى الاجماع في احياء علوم الدين وللشافعي في رسالته حكاية أيضا في ان المكلف لا يجوز له ان يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فمن باع وجب عليه ان يتعلم ما عينه الله وشرعه في البيع ومن آجر وجب عليه ان يتعلم ما شرعه الله تعالى في الاجارة ومن قارض وجب عليه ان يتعلم حكم الله تعالى في القراض ومن صلى وجب عليه ان يتعلم حكم الله تعالى في تلك الصلاة وكذلك الطهارة وجميع الاقوال والاعمال فمن تعلم وعمل بمقتضى ما علم فقد أطاع الله تعالى طاعتين ومن لم يعلم ولم يعمل فقد عصى الله معصيتين ومن علم ولم يعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله تعالى طاعة وعصاه معصية ويدل على هذه القاعدة أيضا من جهة القرآن قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام اني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم ومعناه ما ليس لي بجواز سؤاله علم فدل ذلك على انه لا يجوز له ان يقدم على الدعاء والسؤال الا بعد علمه بحكم الله تعالى في ذلك السؤال وانه جائز وذلك سبب كونه عليه السلام عتب على سؤال الله عز وجل لابنه ان يكون معه في السفينة لكونه سأل قبل العلم بحال الولد وانه مما ينهى طلبه أم لا فالعتب والجواب كلاهما يدل على انه لا بد من تقديم العلم بما

قال (للفرق الثالث ولتسعون بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدر وقاعدة الجهل يقدر) قلت ومقاله في هذا الفرق مما وقفت عليه منه صحيح ووقع فيه في النسخة التي رأيتها منه نقص دل عليه الكلام فلذلك قلت مما وقفت عليه

أيضا وهو تقويت فضيلة الجماعة بان يخرجوا الآن ويصلوا في بيوتهم أفذاذا فقد تعارض واجب مندوب في دفع هذه الضرورة عن المكلف والمعهود في الشريعة ان محل دفع الضرر بترك الواجب وتقديم المندوب عليه اذا تباين ذلك طريقا لدفع الضرر والاجب تقديم الواجب وترك المندوب على القاعدة واما ثالثا فلاننا نلوسلنا انه مع هذا التعارض وعدم تعيين ترك الواجب طريقا لدفع الضرر ولا يجب تقديم الواجب مطلقا لان المنسربات قسمان قسم تقصر مصلحته عن معاشرة الواجب وهذا هو الغالب فان أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهيها تتبع المفساد الخالصة أو الراجحة حتى يكون أدنى رب المصالح والندب يرتب عليه الثواب ثم تترقى المصلحة والندب وتعظم رتبته حتى يكون أعلى رتب المندوبات تليه أدنى رتب الواجبات وأدنى رتب المفساد يرتب عليها أدنى رتب المكرهات ثم تترقى المفساد والمكرهات في العظم حتى يكون أعلى رتب المكرهات وهات يليه أدنى المخرمات وقسم من المندوبات لا تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب بل تارة يساوي الواجب في المصلحة وتارة يفضلها فيها فأورد في الشريعة من تقديم المندوبات على الواجب كما هنا فان المندوب الذي هو أداء العشاء في جماعة بجمعها مع العشاء قدم على الواجب

يريد

الذي هو أدواؤه في وقتها يجب جله على هذا القسم سواء أعلمنا ان مصلحة ذلك المندوب أعظم ثوابا من مصلحة ذلك الواجب أو أنها متساوية فيها أولم نعلم ذلك أما إذا علمنا ان مصلحته أكثر كافي المندوبات التي وجد في الشريعة انها أعظم من الواجبات وان ثوابها أعظم من ثواب الواجبات فدلنا ذلك على ان مصلحتها أعظم من مصالح الواجبات فلا كلام كما إذا علمنا التساوي لان الله تعالى ان يفضل أحد المتساويين على الآخر بإرادته على انه يجوز ان يكون في أحد المتساويين مصلحة لم يطلع عليها أحد بسبب قصد اللوجوب فيه أو وقوعه في حيز الواجب وأما إذا لم نعلم ذلك فلا ناستدل بالثبوت المؤثر ونقول ما قدم صاحب الشرع هذا المندوب على هذا الواجب الالكون مصلحته أعظم من مصلحة الواجب وذلك لانا استقرينا الشريعة فوجدناها مصلح على وجه التفضل من الله تعالى ولذلك قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اذا سمعتم قراءة كتاب الله تعالى فاستمعوا فإنه انما بأسرتم بخير ومنها كم عن شر هذا كلام الاصل ملخصا الا اننا نقول قوله ان وامر الشرع تتبع المصالح ونواهيها تتبع المفساد محل نظر واقائل ان يقول ان الامر بالعكس وهوان المصالح تتبع الاوامر والمفاسد تتبع النواهي أمافي المصالح والمفاسد (١٤٩) الاخر وية فلا يخافه فان المصالح

هي المنافع ولا منفعة أعظم من النعيم المقيم والمفاسد هي المضار ولا ضرر أعظم من العذاب المقيم وأما في المصالح والمفاسد الدنيوية فعلى ذلك دلائل من الظواهر الشرعية كقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وكقوله تعالى واتقوا الله ويملكم الله وكقوله صلى الله عليه وسلم من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه الى أمثال ذلك مما لا يكاد ينحصر نعم ان أراد بذلك ان الاوامر وردت لنحصل عند امتثالها المصالح وان النواهي وردت

يريد الانسان ان يشرع فيه اذا تقرر هذا فثقله أيضا قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم نهي الله تعالى نبيه عليه السلام عن اتباع غير المعلوم فلا يجوز الشروع في شيء حتى يعلم فيكون طلب العلم واجبا في كل حالة ومنه قوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم قال الشافعي رحمه الله طلب العلم قسمان فرض عين وفرض كفاية ففرض العين علمك بحالتك التي أنت فيها وفرض الكفاية ما عدا ذلك فاذا كان العلم بما يقدم الانسان عليه واجبا كان الجاهل في الصلاة عاصيا بترك العلم فهو كالمتعمد الترك بعد العلم بما وجب عليه فهذا هو وجه قول مالك رحمه الله ان الجاهل في الصلاة كالعمد والجاهل كالمتعمد لا كالناسي وأما الناسي فمعموق عنه لقوله عليه السلام رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه واجعت الامة على ان النسيان لا تم فيه من حيث الجحلة فهذا فرق وفرق ثان وهو ان النسيان يهجم على العبد قهرا لا حيلة له في دفعه عنه والجاهل له حيلة في دفعه بالعلم وبهذين الفرقين ظهر الفرق بين قاعدة النسيان وقاعدة الجاهل

الفرق الرابع والتسعون بين قاعدة ما لا يكون للجاهل عذرافيه وبين قاعدة ما يكون للجاهل عذرافيه ❦

اعلم ان صاحب الشرع قد تسامح في جهالات في الشريعة فمفاسد مرتكبها وواخذ بجهالات

قال (الفرق الرابع والتسعون بين قاعدة ما لا يكون للجاهل عذرافيه وبين قاعدة ما يكون للجاهل عذرافيه الى آخره) قلت ما قاله فيه صحيح غير اطلاقه لفظ لظن في وطء الاجنبية وما معه فإنه ان أراد حقيقة الظن الذي يخطر لصاحبه احتمال تقيضه فلا أرى ذلك صوابا وان أراد بالظن الاعتقاد الجزمي الذي لا يخطر معه احتمال التقيض فذلك صواب وغير قوله تكليف المرأة للماء المفسود المزاج فإنه ان أراد الفاسدة المزاج بحيث لا تنفقه شيئا فلا أرى ذلك صوابا فان مثل هذه لا تكليف عليها

لترفع عند امتثالها المفاسد فذلك صحيح وقوله انه وجد في الشريعة مندوبات أفضل من الواجبات وثوابها أعظم من ثواب الواجبات فدلنا ذلك على ان مصلحتها أعظم من مصالح الواجبات فليس بمسلم ولا صحيح فان القاعدة ان الواجب أعظم من المندوب بدليل الحديث المتقدم ولا معارض له وما استدل به من قوله تعالى وان تصوموا خيرا لكم تقول بوجبه ولا يلزم منه مقصوده والمناسب للبناء على رعاية المصالح ان يكون الاعظم مصلحة بحيث يبلغ الى حد مصالح الواجبات واجبا والادنى مصلحة مندوبا اما ان يكون الاعظم مصلحة مندوبا والادنى مصلحة واجبا فليس بمناسب لرعاية المصالح بوجهه ومما مثل به من الصور السبع على أنه من تلك تلك المندوبات فلا يصح شيء من ذلك * أما الصورة الاولى فان الاعظم فيها أجرا انما هو انظار المعسر بالدين من جهة انه واجب لا كقائل من أن الاعظم أجرا هو ابرأؤه منه من جهة اشتماله على الواجب الذي هو الانظار اذ كيف يصح ان يكون ابرأؤه الذي هو اسقاط للطلب بالكلية ومستلزم لعدم طلبه بعد متضمنة للانظار الذي هو تأخير الطلب بالدين ومستلزم لطلبه بعد وأما الصورة الثانية فلان صلاة المكف نحو الظهر اذا فعلها في جماعة وقعت واجبة واذا فعلها وحده وقعت كذلك فليس فيها الا ان أحد الواجبين أعظم أجرا من الآخر

وكونها في جماعة ليس منفصلا من كونها ظهر حتى يصح أنه هو المندوب بل هي ظهر وهي في جماعة وأما الصورة الثالثة والرابعة والخامسة فلان للصلاة في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم أو في المسجد الحرام أو في بيت المقدس ان كانت واجبة فهي تفضل على نفسها اذا صليت في غيره وان كانت نافذة فهي تفضل على نفسها اذا صليت في غيره فليس في هذه الصورة الا ان أحد الواجبين أو أحد المندوبين أعظم من الآخر وأما الصورة السادسة فلان ما روي من ان صلاة بسواك خير من سبعين صلاة بغير سواك لا يقتضي ان هذا التضعيف ثواب للسواك للذي هو مندوب وانما يقتضي ان التضعيف ثواب الصلاة المصاحبة للسواك فلا دليل لان الحديث ولا من غيره على ان المندوب الذي هو السواك خير من أصل الصلاة * وأما الصورة السابعة فلان قوله **وَيُحِبُّكَ اللَّهُ** كافي الصحيح اذ انودي لاملاة فلان أتوها وأنتم تسعون وأنوها وعليكم السكينة والوقار فإدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا وروي وما فاتكم فاقضوا ليس فيه ما يهل على تقديم مندوب وتفضيله على واجب الاعلى احتمال ان الامر بالسكينة والوقار واجتناب الافراط في السعي الذي يكون عند المكلف عقيب انهار وقت (١٥٠) يمنعه من الخشوع اللائق بالصلاة وان فاتته الجمعة والجماعات وأما على احتمال

ان الامر بالسكينة إنما كان لان ضده النهي عنه الذي هو شدة السعي شاغل للبال مناف للحضور الذي هو شرط في صحة الصلاة بحسب الواسع فيكون عدم الحضور من كسبه لكونه مسببا عما هو من كسبه الذي هو الشغل بآثار شدة السعي من الانبهار والقلق فليس فيه ما يبدل على ذلك بل فيه النهي عن التسبب الى الاخلال بشرط الواجب والادالة مع الاحتمال على ان منافاة القلق والانبهار للخشوع ليس بالامر الواضح اذ ثبوتها بينهما انما هو عن منافاة الحضور الذي هو

فلم يعف عن مرتكبها وضابط ما يعفى عنه من الجهالات الجهل الذي يتعذر الاحتراز عنه عادة وما لا يتعذر الاحتراز عنه ولا يشق لم يعف عنه ولذلك صور أحدها (٢) من وطئ امرأة أجنبية بالليل يظنها امرأته أو جاريته عفى عنه لان الفحص عن ذلك مما يشق على الناس * وثانيها من أكل طعاما نجسا يظنه طاهرا فهذا جهل يعفى عنه لما في تكرره لفحص عن ذلك من المشقة والكلفة وكذلك المياه النجسة والاشربة النجسة لانهم على الجاهل بها * وثالثها من شرب خرا يظنه جلابا فانه لائم عليه في جهله بذلك * ورابعها من قتل مسلما في صف الكفار يظنه حريا فانه لائم عليه في جهله به لتعذر الاحتراز عن ذلك في تلك الحالة ولو قتله في حالة السعة من غير كشف عن ذلك اثم * وخامسها الحاكم يقضي بشهود الزور مع جهله بحالهم لائم عليه في ذلك لتعذر الاحتراز من ذلك على ذلك ما ردد عليك من هذا النحو وما عداه فمكلف به ومن أقدم مع الجهل فقد اثم خصوصا في الاعتقادات فان صاحب الشرع قد شدد في عقائد أصول الدين تشديدا عظيما بحيث ان الانسان لو بذل جهده واستفرغ وسعه في رفع الجهل عنه في صفة من صفات الله تعالى أو في شيء يجب اعتقاده من أصول الديانات ولم يرتفع ذلك للجهل فانه آثم كافر بترك ذلك الاعتقاد الذي هو من جملة الايمان ويخلف في النيران على المشهور وان أراد انها تفقه ولكن بعد تعب ومشقة شديدة فذلك صواب مع ان قوله المسودة المزاج فاسد وصوابه للفاسدة المزاج وغير ما أطلق القول فيه من ان أصول الفقه ملحقة بأصول الدين في ان المصيب واحد والمخطيء آثم فان المسألة تختلف فيها والمتقدمون من الاصوليين على التخطئة والتأنيب والمتأخرون على خلاف ذلك

(٢) الاظهر فيه وفيما بعده للتأنيب

شرط في الخشوع فافهم أفاده ابن للشاط والله سبحانه وتعالى أعلم

من

﴿ المرق السادس والثمانون بين قاعدة ما يكثر الثواب فيه والعقاب وبين قاعدة ما يقل الثواب فيه والعقاب ﴾

يكثر الثواب أو العقاب غالباً في أحد فعلين وقعت المساواة بينهما من كل وجه فيما عدا المصلحة خاصة أو المفسدة خاصة على حسب ما يدرك فيه شرعاً من كثرة المصلحة أو المفسدة مثلا ثواب التصديق بديناراً أكثر من ثواب التصديق بديناراً لان مصلحة الدينار أعظم من مصلحة الدرهم عند استواء حال المتصدق والمتصدق عليه من كل وجه أما عند تفاوت حال المتصدق والمتصدق عليه فلا لقوله صلى الله عليه وسلم سبق درهم مائة ألف وسدخلة الولي الصالح أعظم من سدخلة الفاسق الطالح لان مصلحة بقاء الولي والعالم في الوجود لنفسه وللخلق أعظم من مصلحة بقاء الفاسق وانقاذ الفریق من نبي آدم لعظيم مصلحة بقاءه أعظم من انقاذ الفریق من الحيوان البهيمي واثم الاذية في الاعراض والنفوس لعظم مفسدتها أعظم من اثم الاذية في الاموال وعلى هذا القانون في غالب الشريعة وقد يكثر الثواب والعقاب في أحد الفعلين المذكورين على خلاف هذا القانون بان يصير الاقل مفسدة أو أكثر عقاباً والاقل مصلحة أو أكثر

فأما كتنفيض القصر على الأتمام مع اشتغال الأتمام على مزيد الخشوع والاجلال وأنواع التقرب وكنفيض للصبح على سائر الصلوات عندنا بناء على انها الصلاة الوسطى وكنفيض العصر على رأى أبي حنيفة بناء على انها الصلاة الوسطى مع تقصير القراءة فيها بالنسبة الى الظهر وكنفيض ركعة الوتر على ركعتي الفجر ومن ذلك ما ورد في الحديث الصحيح ان النبي عليه السلام قال من قتل الوزغة في الضربة الاولى فله مائة حسنة ومن قتلها في الثانية فله سبعون حسنة فدل على انه كلما كثر الفعل كان الثواب أقل وما ذلك الا لانه لما يقتلها في الضربة الاولى وهي حيوان لطيف لا يحتاج الى كثرة متونة في الضرب دل على ضعف عزمه وقلة اهتمامه بأمر صاحب الشرع فنقص أجره عن المائة الى السبعين وان كثر فعله على خلاف القاعدة اذ لله تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا دخل حكمه ولا معقب لصنعه قلت ومن ذلك أيضا ما ذهب اليه الامام مالك بن أنس رحمه الله تعالى من تفضيل المدينة على مكة اذ لا معنى لتفضيل مكة عليها عند غيره من الأئمة الا ان ثواب العمل في مكة أكثر من ثواب العمل فيها وقد قال مالك ان أسباب التفضيل لا تنحصر في مزيد المضاعفة فالصلوات الخمس بمجيئها عند التوجه لعرفة أفضل منها بمسجد مكة وان اتفتت عنها المضاعفة

(١٥١)

فافهم قال ابن الشاطح حاصله ولم يثبت في الشريعة ما يصلح ان يكون دليلا على تفضيل الله تعالى أحد الفعلين المتساويين في المصلحة على الآخر وقاعدة مراعاة المصالح وانها اذا بلغت الى حدها في الكثرة تزم الوجوب واذا لم تبلغ فلا بد من الثواب والنسب تقتضى لزوم الوجوب في المتساويين معا ان بلغت مصاحتهما الى رتبة الواجبات أو التنب فيهما معا ان لم تبلغ مصاحتهما الى تلك الرتبة فوجب حمل المتساويين في المصلحة حينئذ على ما تقتضيه هذه القاعدة فتأمل اه والله أعلم

من المذاهب مع انه قد أوصل الاجتهاد حده وصار الجهل له ضروريا لا يمكنه دفعه عن نفسه ومع ذلك فلم يعذر به حتى صارت هذه الصورة فيما يعتقد انها من باب تكليف ما لا يطاق فان تكليف المرأة البلهاء المسودة المزاج الناشئة في الاقاليم المنحرفة عما يوجب استقامة للعقل كاقاصى بلاد السودان واقاصى بلاد الاتراك فان هذه الاقاليم لا يكون للعقل فيها كبير رونق ولذلك قال الله تعالى في بلاد الاتراك عند باجوج وما جوج وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولاً ومن لا يفهم القول وبعثت أهليته لهذه الغاية مع انه مكلف بأدلة الوجدانية ودقائق أصول الدين انه تكليف ما لا يطاق فتكليف هذا الجنس كله من هذا النوع مع انهم من أهل اليأس بسبب الكفران وقعوا فيه للجهل وأما الفروع دون الاصول فقد عفا صاحب الشرع عن ذلك ومن بدل جهده في الفروع فأخطأ فله أجر ومن أصاب فله أجران كما جاء في الحديث قال العلماء ويلحق بأصول الدين أصول لائقه قال أبو الحسين في كتاب المعتمد في أصول الفقه ان أصول الفقه اختص بثلاثة أحكام عن الفقه ان المصيب فيه واحد والنحيط فيه آثم ولا يجوز التقليد فيه وهذه الثلاثة التي حكاهما في أصول الدين بعينها فظهر لك الفرق بين قاعدة ما يكون الجهل فيه عذرا وبين قاعدة ما لا يكون الجهل فيه عذرا

﴿ الفرق الخامس والتسعون بين قاعدة استقبال الجهة في الصلاة وبين قاعدة استقبال السمات ﴾ اعلم انه قد وقع في المذاهب عامة قولهم ان القاعدة ان استقبال الجهة يكفي وآخر يقولون بل القاعدة ان استقبال سمت الكعبة لا بد منه وهذه المقالات والاطلاقات في غاية الاشكال بسبب

قال (الفرق الخامس والتسعون بين قاعدة استقبال الجهة في الصلاة وبين قاعدة استقبال السمات الى قوله

﴿ الفرق السابع والثمانون بين قاعدة ما يثبت في الذم وبين قاعدة ما لا يثبت فيها ﴾ الذي لا يثبت في الذم هو المعينات المشخصات في الخارج المرتبة بالحس والذم يثبت فيها هو ما عداها ويظهر أثر ذلك في المعاملات وفي الصلوات والركوات * أماني المعاملات في قاعدتين * احدهما قاعدة الاستحقاق أو الموت لموقع العقد عليه يوجب في المعين انفساخ للعقد في غير المعين لا يوجبها فاذا اشترى سلعة معينة فاستحقت انفساخ العقد أو ماني الذمة كافي السلم فاعطاه ذلك وعينه ثم استحق لم ينفسخ العقد بل يرجع الى غير ما استحق لانه تبين ان ماني الذمة لم يخرج منها واذا استأجرت دابة معينة للحمل أو غيره كالركوب فاستحقت أو ماتت انفسخ العقد أو غير معينة لذلك فعطيت أو استحقت لم ينفسخ العقد بل يطالبه بغيرها لان المقود عليه غير معين بل في الذمة فيجب الخروج منه بكل معين شاء * القاعدة الثانية قاعدة للتخير في تسليم المقود عليه وعدمه فمتى كان في الذمة كان لمن هو عليه أن يتخير بين الامثال ويعطى أي مثل شاء ومتى كان معيناً من تلك الامثال لم يكن له الانتقال عنه الى غيره فلو اكتب رطل زيت من خابية وعقد عليه لم يكن له ان يعطى غيره من الخابية واذا فرق صبرته صيغانا فاعقد على صاع منها بعينه لم يكن له الانتقال عنه الى غيره

من تلك الامثال وأما اذا هقد على صاع غير معين من جنس هذه الصبرة أو على رطل غير معين من جنس هذا الزيت فإن المعقود عليه لعدم تعيينه يكون في الذمة فله الخروج عنه بأي مثل شاء من تلك الامثال وبالجملة فالمعينات لا تثبت في الذمة وما في الذمة لا يكون معيناً بل يتعلق الحكم فيه بواحد غير معين من الامور الكمية والاجناس المشتركة فيقبل ما لا يتعين منها للبدل والمعين لا يقبل البدل والجمع بينهما محال * وأماني الصلوات والزر كوات في قاعدة ان من شرط الانتقال الى الذمة تعذر المعين والصلاة من حيث انها فعل لا تعين لها ما لم تقع فكل من أداء الصلوات التي لم تقع مع بقاء وقتها وقضاء الصلوات التي لم تقع مع خروج وقتها يكون في الذمة اذ لا يصح في الفعل الذي لم يقع وان تعين بتعين وقته ان يكون معيناً لان تعيينه بتعين وقته لا يقتضي جعله معيناً بمكانه وسائر احواله والزر كاة من حيث انها حق واجب في المال المعين لا تكون الاحقا معيناً بمعنى انه جزء معين فلا تكون في الذمة ما وجد نصابها فاذا تلف بعذر لم ينتقل الحق الواجب لتعيينه الى الذمة فلا يضمن مالك للنصاب حينئذ نصيب الفقراء ولا يعتبر (١٥٢) في الضمان تأخر الجائحة عن زمن الوجوب في الزرع أو الثمرة مثلاً فانهم والله أعلم حينئذ نصيب الفقراء ولا يعتبر

(وصل) هذا الفرق غير مقرر عند المالكية بل خالفوه في صورتين * الصورة الاولى قولهم لا يتعين النقدان بالتعيين وانما تقع المعاملة بهما على الذمة وان عينت النقود الا ان تخصص بأمر يتعلق به الغرض كمشبهة في أحدهما أو سكة راتجة دون النقد الآخر وانما اذا غصب غاصب ديناراً معيناً فله أن يعطى غيره مثله في المحل ويمنع ربه من أخذ ذلك المعين المقصوب معللين بان خصوصيات الدينانير والدراهم لا تتعلق بها الاغراض فسقط اعتبارها في نظر الشرع اذ

أمر * أحدها ان الكلام في هذا انما وقع فيمن بعد عن الكعبة أما من قرب فان فرضه استقبال السمات قولاً واحداً والذي بعد لا يقول أحدان الله تعالى أوجب عليه استقبال عين الكعبة ومقابلتها ومعابقتها فان ذلك تكليف لا يطاق بل الواجب عليه أن يبذل جهده في تعيين جهة يغلب على ظنه ان الكعبة وراءها واذا غلب على ظنه بعد بدل الجهد في الادلة الدالة على الكعبة انها وراء الجهة التي عينتها أدلته وجب عليه استقبالها اجماعاً فصارت الجهة مجمعة عليها والسمت الذي هو العين والمعابنة يجمع على عدم للتكليف به واذا كان الاجماع في صورتين فأين يكون الخلاف

واذا كان الاجماع في صورتين فأين يكون الخلاف) قلت أما معابن الكعبة فلا خلاف في ان فرضه استقبال سمتها كما ذكر وأما غير المعابن فنقل الخلاف فيه معروف هل فرضه استقبال سمت كالمعابن أم فرضه استقبال الجهة وظاهر المنقول عن القائلين بالسمت انهم يريدون بذلك ان المستقبل للكعبة فرضه ان يكون بحيث لو قدر خروج خط مستقيم على زوايا قائمة من بين عينيه نافذا الى غير نهاية لم بالكعبة قاطعاً لها لانهم يريدون ان فرضه استقبال عينها ومعابقتها فان ذلك كما قال من تكليف ما لا يطاق ولا قائل به فالذي يظهر انه مرادهم يلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ فيه تكليف المعابنة مع عدمها والوجه الآخر ليس فيه ذلك فالخلاف معجم في الجهة هل هي المطلوب أم لا وفي السمات هل هو المطلوب أم لا لكن ترجيح القول بالجهة من الاجماع على صحة صلاة لاصف المستقيم الطويل وما في معناه من الموضوعين المتحاذيين أو المواضع ويرجح أيضاً بان للتوصل تحقيق الى الجهة متمسكاً على المكلفين أو أكثرهم بخلاف التوصل الى تحقيق السمات والخيفية سمحة ودين الله يسر

وثانها

لا يعتبر صاحب الشرع الاما فيه نظر صحيح ويرد عليه سؤالان * أحدهما انه يلزمه ان لا تكون

أعيان الدراهم والدينانير مملوكة أيضاً اذ لو كانت الاخصوصات مملوكة لكان لصاحب المعين المطالبة بملكه وأخذها المعين من الغاصب والمشتري واللازم باطل لانهم يقولون ان للغاصب المنع من المعين وكذلك المشتري في العقود واذا لم يملك أعيان الدينانير والدراهم عندهم لم يكن المملوك الا الاجنس الكلي والجنس الكلي لا يصح ان يملك اما على قول نافية فظاهر واما على قول مثبتية فلانه ذهني صرف والذهني الصرف لا يتأتى ملكه فيلزم على هذا القول ان من ملك ديناراً أو غيره من النقود اماناً نقطع بأنه لم يملك شيئاً عند من ينفي الاجناس أو يقع الشك في أنه ملكه أو لم يملكه عنده من يشك في الاجناس وهذا كله خروج عن المعقول ولا شك في شناعته فلا وجه لالتزامه وعدم الالتفات لشناعته وكيف يسوغ لعاقل التزام ما لا يصح ولا يعقل قاله ابن اللطاف قلت وأنت خير بأنه على ما حققه للجلال الدواني وغيره من المحققين من ان الجنس قديماً لا بشرط شيء من شخص أو كية فيتحقق في أفرادها وهو الحق كما مر التحية عليه لا يظهر أنه يلزم على هذا القول ان من ملك ديناراً أو غيره من النقود لم يملك شيئاً أو يقع الشك في ملكه وعدمه بل انتم

يلزم عليه انه مالك للجنس المتحقق في فرد ما فتأمل بانصاف السؤال الثاني أنهم وافقوا الجهور على ان الصيعان المستوية من الصبرة والارطال المستوية من الزيت تلك أعيانها واما تعين بالتعيين مع ان الاغراض مستوية في تلك الافراد استواءها في أعيان النقود وقول الاصل ان الصيعان والارطال المستوية وسائل لتحصيل الاغراض من السلع والمقاصد انما هي السلع فتقع المشاحنة من تعييناتها من حيث انها مقاصد والسلع وان لم تعلق الاغراض بافرادها كاعيان النقود الا ان اعيان النقود تفارقها في انها وسائل لتحصيل الاغراض من السلع فاجتمع فيها أمران كونها وسائل وعدم تعلق الاغراض بخلاف السلع فلم يوجد فيها الا الثاني فقط قال ابن الشاط انه فرق لا أثر له لاحتمال ان يكون لصاحب ذلك المعين غرض فيه فان لم يكن ذلك للغرض من الاغراض المعتادة فالصحيح تعيين للتعيين بالتعيين ولزوم رد المعصوب منهما بعينه الا ان يفوت فيلزم للبدل والله أعلم اه فتأمل للصورة الثانية قول ابن القاسم لا يجوز لمن له دين على رجل ان يأخذ منه ما يتأخر قبضه كدار يسكنها أو ثمرة يتأخر جذاذها أو عبد يستخدمه ونحو ذلك لانه فسخ دين في دين لان هذه الامور لما كانت يتأخر قبضها أشبهت الدين وفيها (١٥٣) مفسدة الدين من جهة ان فيها

المطالبة ففيه مخالفة لما في هذا الفرق من ان المعين لا يكون في الذمة فلا يكون ديناً وأما على قول أشهب يجوز ذلك وليس هذا فسخ دين في دين بل دين معين في معين فلا مخالفة فمن هنا جرى عمل الشيخ على الأجهوري على قول أشهب فكانت له حانوت ساكن فيها مجلد الكتب وكان اذا ترتب له أجره في ذمته يستأجره بها على تجليد كتبه ويقول هذا على قول أشهب وصححه المتأخرون وأفتى به ابن رشد كافي حاشية الصاوي على شرح أقرب المسالك والله سبحانه وتعالى أعلم

* وثانيها ان الصف للطويل أجمع الناس على صحة صلانه مع انه خرج بعضه عن السميت قطعاً فان الكعبة عرضها عشرون ذراعاً وطولها خمسة وعشرون ذراعاً على ما قيل والصف الطويل مائة ذراع فأكثر فبعضه خارج عن السميت قطعاً فقوله من ان القاعدة استقبال السميت مشكل * وثانيها ان البلدين المتقاربان يكون استقبالهما واحداً مع اننا قطع بانهما أطول من سميت الكعبة ولم يقل أحد بان صلاة أحدهما صحيحة والاخرى باطلة ولو قيل ذلك لكان ترجيحاً من غير مرجح فانه ليس احدهما أولى من الاخرى بالبطلان فهذه أمور يجمع عليها كلها وجميعها يقتضي الاشكال على هاتين القاعدتين * والجواب عنه وهو سر الفرق ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى بعد ان كان يورد هذا الاشكال فلا يجيبه أحد عنه فكان يقول الشيء قد يجب ايجاب الوسائل وقد يجب ايجاب المقاصد فالاول كالنظر في أوصاف المياه فانه واجب وجوب الوسائل فانه يتوسل به الى معرفة الطهورية وكان النظر في قيم المتلفات فانه وسيلة الى معرفة قيمة المتلف وكالسي الى الجمعة واجب لانه وسيلة الى ايقاعها في الجامع وكذلك للسفر الى الحج وهو كثير في الشريعة ومثال ما يجب وجوب المقاصد الصلوات الخمس وصوم رمضان والحج والعمرة والايمان والتوحيد وغير ذلك مما هو واجب لانه مقصد لنفسه لالانه وسيلة لغيره

قال (وثانيها ان الصف للطويل أجمع الناس على صحة صلانه الخ) قلت هو أقوى حجج القائلين بالجهة قال (والجواب عنه وهو سر الفرق ما كان يذكره للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى الى قوله لانه وسيلة لغيره) قلت ما ذكره حاكياً له عن عز الدين من ان الواجب على ضربين واجب وجوب الوسائل وواجب وجوب المقاصد صحيح كما ذكر

(٢٠ - الفرق - ثاني) الفرق الثامن والثمانون بين قاعدة وجود السبب الشرعي للماعن المعارض من غير تخيير في ترتب عليه مسببه وبين قاعدة وجود السبب الشرعي للماعن المعارض مع للتخيير فلا يترتب عليه مسببه ولم يميز أحد هماغن الآخر بالاتخيير وعدمه مع اشتراكهما في الوجود والسلامة عن المعارض * وذلك ان أجزاء الوقت كالذي بين الزوال الى آخر القامة انما يجب منها الاداء الظهر جزء واحد فقط فاذا تصرف المرأة في ضياع ما عدا الآخر منها بالانلاف ثم طرأ عليها عذر الحيض في ذلك الجزء الآخر قام وجود ذلك العذريه مقام وجوده في جميع أجزاء الوقت فكما ان وجوده في جميعها يسقط الصلاة كذلك وجوده في الجزء الآخر يسقطها اذ من حجة المرأة ان تقول ان تسلطى على أول الوقت بالتخيير بين أجزاء القامة في ايقاع الصلاة ينفي عن وجوب الصلاة فاني جعل لي ان أؤخر وأعين مطلق جزء من القدر المشترك بين أجزاء القامة في الجزء الاخير فلما عينته تلف بالحيض وما سر ذلك الا للتخيير هنا بخلاف رؤية الهلال فانه سبب لوجوب الصوم يترتب عليه اذا وجد سألما عن المعارض الوجوب بلا تخيير فمن هنا يظهر قول المالكية العتبر من الارقات في الموات أو اخرها دون أوائلها فان وجد العذر المسقط للصلاة آخر الوقت

سقطت الصلاة التي لم تكن فعلت قبل طريان العذر ولا عبرة بما وجد من الوقت في أوله أو وسطه سالما من العذر وكذلك اذا ذهب العذر آخر الوقت فظهرت الحائض حينئذ وجبت للصلاة ولا عبرة بوجود العذر أول الوقت أو وسطه و يسقط ما أورده الشافعية عليهم حيث وافقوهم في الشق الثاني و خالفوهم في الشق الاول وقالوا انكم معاشر المالكية اجمعتم معنا على ان الوجوب في الصلاة وجوب موسع متعلق بمطلق جزء من القدر المشترك بين أجزاء القائمة واذا وجد أول الوقت فقد وجد للقدر المشترك في ضمنه وهو متعلق بالوجوب وسببه فاذا لم يكن عذري اول الوقت كالحيض وغيره وقد وجد للسبب الموجب للصلاة اول الوقت سالما عن المعارض فيترتب عليه الوجوب فاذا حاضت بعد ذلك حاضت بعد ترتيب الوجوب عليها فتقضى بعد زوال العذر وانقضاء مدة الحيض وانتم اذا قلتم لا يجب عليها بذلك شيء بل انما يعتبر آخر الوقت في طريان العذر وزوله فهذا من مالك رحمه الله يقتضى انه يعتقد ان الوجوب متعلق بآخر الوقت كما قاله الحنفية مع ان المالكية لا تساعد على ذلك فيكون مذهب مالك من جهة عدم اعتبار السبب الموجب للسالم عن المعارض وعدم جريه على أصله في الواجب (١٥٤) الموسع مشكلا جدا ومذهب للشافعية من جهة اعتبار السبب الموجب للسالم عن

اذا تقررت هذه القاعدة فاختلف للناس في الجهة هل هي واجبة وجوب الوسائل وان النظر فيها انما هو لتحصيل عين الكعبة وهو مذهب الشافعي رحمه الله واذا أخطأ في الجهة وجبت الاعادة لان القاعدة أيضا ان الوسيلة اذالم يحصل مقصدها سقط اعتبارها والنظر في الجهة واجب وجوب المقاصد وان الكعبة لما بعدت عن الابصار جدا وتعذر للجزم بمحصلها جعل الشرع الاجتهاد في الجهة هو الواجب نفسه وهو المقصود دون عين الكعبة فاذا اجتهدتم تبين خطؤه لا يجب عليه الاعادة وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى فعلى هذا التقرير يصير الخلاف في السمت هل يجب وجوب المقاصد ولا يجب البتة لاوجوب المقاصد ولا وجوب الوسائل لانه ليس وسيلة لغيره قولان وهل يجب الجهة وجوب المقاصد أم وجوب الوسائل قولان هذا هو توجيه القولين في كل واحدة

قال (اذا تقررت هذه القاعدة فاختلف الناس في الجهة هل هي واجبة وجوب الوسائل وان النظر فيها انما هو لتحصيل عين الكعبة وهو مذهب الشافعي رحمه الله واذا أخطأ في الجهة وجبت الاعادة لان القاعدة أيضا ان الوسيلة اذالم يحصل مقصدها سقط اعتبارها والنظر في الجهة واجب وجوب المقاصد وان الكعبة لما بعدت من الابصار جدا وتعذر الجزم بمحصلها جعل الشرع الاجتهاد في الجهة هو الواجب نفسه وهو المقصود دون عين الكعبة فاذا اجتهدتم تبين خطؤه لا يجب عليه الاعادة وهو مذهب مالك) قلت ينبغي ان يكون مراده بالخطأ خطأ عين الكعبة لا خطأ الجهة فان خطأ الجهة خطأ المقصود فتنازم الاعادة على المذهب كما تقدم في خطأ العين في مذهب الشافعي قال (فعلى هذا التقرير يصير الخلاف في السمت هل يجب وجوب المقاصد أولا يجب البتة لاوجوب المقاصد ولاوجوب الوسائل لانه ليس وسيلة لغيره قولان وهل يجب الجهة وجوب المقاصد أم وجوب الوسائل قولان هذا هو توجيه القولين في كل واحدة

المعارض والجري على أصله في الواجب الموسع سالما عن الاشكال وبيان سقوطه اننا لنسلم ان مالكا لم يعتبر للسبب الموجب السالم من المعارض وخالف أصله في الواجب الموسع اذ ليس كل سبب كذلك يترتب عليه مسبه بل انما يترتب عليه مسبه حيث كان من غير تخيير كروية الهلال اما حيث كان مع التخخير كما هنا فلا يترتب عليه مسبه الا اذا تعين الجزء الاخير من بين أجزاء القدر المشترك الخبير فيها بقوات ما عداه فالفرق في الشرع واقع بين وجود السبب سالما عن المعارض مع

عدم التخخير بين أفرادها فيترتب عليه مسبه لتحقق شرط الترتب الذي هو عدم التخخير كما قلناه في رؤية الهلال وغيره وبين وجوده مع التخخير فلا يترتب عليه مسبه لعدم تحقق شرط الترتب الذي هو عدم التخخير كما قلناه في أوقات الصلوات وله نظائر في الشريعة الحنيفية السمحة * أحدها اذا باع صاعا واحدا من صبرة فتصرف بمقتضى التخخير فيما عدا الصاع الواحد يبيع من غير مشترى الصاع أو نحوه وتلف الصاع الباقي بأقفة سماوية انفسخ العقد ولم ينقل الصاع للذمة كما لو تلفت الصبرة كلها بأقفة سماوية ضرورة ان العقد لما تعلق بمطلق صاع من القدر المشترك بين صيعان الصبرة وكان له ان يتصرف بمقتضى التخخير فيما عدا الصاع الواحد كانت الآفة في الصاع الواحد سببنا كآفة في الجميع اذ من حجة البائع أن يقول ان تسلمت بالتخخير بين صيعان الصبرة في توفيقته ينبغي عنى العدوان فيما تعديت فيه فلا ضمن والسرف في ذلك هو التخخير اذ لو لا التخخير لكان للشترى أن يقول العقد اقتضى مطلق الصاع وقد وجد في صاع من الصيعان التي تعديت عليها أيها البائع ومن تعدي على المبيع ضمنه فيلزمك أيها البائع الضمان * وثانيها اذا وجب عليه عتق رقبة في الكفارة وعنده رقاب فله ان يتصرف بالعتق وغيره بما عدا الواحد فذ تصرف ولم يبق الا

رقبة فماتت أو تعيت سقط عنه الامر بالعتق وجازله الانتقال الى الصيام ضرورة ان التصرف بالتخيير مع الآفة السماوية في الاخير يقوم مقام حصول الآفة في جميع الرقاب ابتداء فلذا لم نقل تعين عليه رقبة لابد منها ثبت في ذمته * وثالثها اذا كان له عدة ثياب للسترة في الصلاة فله ان يتصرف بهبة او يبيع او نحوهما فيما عدا واحدا منها فاذا تصرف وأبقى واحدا فطرات عليه الآفة المسانعة له من أن يصلي فيه صلى عريانا من غير أن يمسك بالكتيف بالتصريف بالتخيير مع العذر في الاخير يقوم مقام العذر في الجميع * ورابعها اذا كان عنده قدر كفايته من الماء لطهارته مرارا فله هبة ماعدا كفايته من القدر المشترك بين تلك المقادير فاذا وهبه وأبقى كفايته منه فتلزمه ما بقاء سقط للتكليف بالوضوء بالكلية من غير أن يمسك بالتصريف بالتخيير مع الآفة في الاخير يقوم مقام حصول العذر في الجميع في عدم الأثم وسقوط التكليف * وخامسها اذا كان عنده صاعان فأكثر من الطعام لزيادة الفطر فله التصرف ببيع أو هبة فيما عدا الصاع الواحد فاذا باعه أو وهبه وترك صاعا واحدا فلم يتمكن من اخراجه حتى تلف من غير سبب من قبله سقط عنه زيادة الفطر اذا قلنا ان وجوبهما موسم من غروب الشمس من رمضان الى (١٥٥) غروبهما من يوم الفطر وصار بمنزلة

من جاءه وقت الوجوب وليس عنده طعام البتة وبالجملة فالتصرف بالتخيير بين أفراد الجنس مع الآفة في الاخير كما يقوم مقام حصول العذر في الجميع في هذه النظائر ونحوها من الصور الكثيرة التي نجد هيا في الشريعة اذا

من القاعدتين فعلى هذا تكون الجهة واجبة بالاجماع انما الخلاف في صورة وجوبها هل وجوب الوسائل أو المقاصد ويكون السميت ليس واجبا مطلقا الا على أحد القولين فانه واجب وجوب المقاصد فقول العلماء هل الواجب الجهة أو السميت قولان يصح فيه قيد لطيف فيكون معناه هل الواجب وجوب المقاصد السميت أو الجهة قولان فهذا القيد استقام حكاية الخلاف واتضح أيضا به تخرج الخلاف هل تجب الاعادة على من أخطأ في اجتهاده أم لا قولان مبنيان على ان الجهة واجبة وجوب المقاصد وقد حصل الاجتهاد فيها وهو الواجب عليه فقط لاشئ وراءه أو واجبة وجوب الوسائل فتجب الاعادة لان الوسيلة اذا لم تقض الى مقصودها سقط اعتبارها واتضح الخلاف والتخريج واندفع الاشكال حينئذ بهذا القيد الزائد وبهذا التقرير

من القاعدتين فعلى هذا تكون الجهة واجبة بالاجماع انما الخلاف في صورة وجوبها هل وجوب الوسائل أو المقاصد ويكون السميت ليس واجبا مطلقا الا على أحد القولين فانه واجب وجوب المقاصد فقول العلماء هل الواجب الجهة أو السميت قولان يظهر فيه قيد لطيف فيكون معناه هل الواجب وجوب المقاصد السميت أو الجهة قولان فهذا القيد استقام حكاية الخلاف واتضح أيضا به تخرج الخلاف هل تجب الاعادة على من أخطأ في اجتهاده أم لا قولان مبنيان على ان الجهة واجبة وجوب المقاصد وقد حصل الاجتهاد فيها وهو الواجب عليه فقط لاشئ وراءه أو واجبة وجوب الوسائل فتجب الاعادة لان الوسيلة اذا لم تقض الى مقصودها سقط اعتبارها واتضح الخلاف والتخريج واندفع الاشكال حينئذ بهذا القيد الزائد وبهذا التقرير قلت جميع ما قاله في هذا الفصل نحرير خلاف ولا كلام فيه غير ان الصحيح من الاقوال ان الجهة واجبة وجوب المقاصد وان الاعادة لازمة عند تبين الخطأ والله أعلم

كان التخيير في البعض الآخر في جميع صور هذه للنظائر ونحوها مما هو كثير في الشريعة كذلك لا فرق بينهما في صورة النزاع فتأمل هذا للفرق فهو دقيق وهو عمدة المذهب في هذه المواضع والله سبحانه وتعالى أعلم
الفرق التاسع والثمانون بين قاعدة استنزاج ايجاب المجموع لوجوب كل واحد من اجزائه وبين قاعدة الامر الأول لا يوجب القضاء وان كان للفعل في القضاء جزء الوقت الاول والجزء الآخر خصوص الوقت * قال الاصل انهما وان اشتركتا في ان الامر مركب فيهما بسبب ان الامر بالعبادة في وقت معين أمر بالعبادة وبكونها في وقت معين وهو أمر بمجموع الفعل وتخصيصه بالزمان الا انه يفرق بينهما بأن تخصيص صاحب الشرع بعض الاوقات بأفعال معينة دون بقية الاوقات لما كان يقتضى اختصاص ذلك الوقت بالمعنى بمصلحة وكان الاصل عدم مصلحة الفعل في غير الوقت الذي عين له كان لفظ تخصيصه دالا على عدم مصلحة ذلك الفعل في غيره فلا تفعل تلك العبادة البتة فان ورد الامر بالقضاء دل الامر الثاني على ان ما بعد ذلك الوقت مما يقارب الوقت الاول في مصلحة الوجوب وان لم يصل الى مثل مصلحته اذ لو وصل اليها لسوى بينهما في الامر الاول وحيث لم يسو بينهما دل ذلك على التفاوت بينهما وبني هذا الفرق

على أمر من الأمر الأول ان المراد بقاعدة استلزام ايجاب المجموع لوجوب كل واحد من أجزائه هو ان ايجاب المجموع يستلزم ايجاب كل جزء مطلقا كان مجموعا غير أو غير مجموع فإذا كان الأمر بالعبادة في وقت معين أمر بالعبادة وبكونها في وقت معين وذهب الجزء الثاني وهو تخصيصه بعين ذلك للزمان بقي الفعل واجبا * الأمر الثاني اطراد قاعدة صاحب الشرع في رعاية المصالح لوجوب رعايتها العقلية بكل فعل ولو تعديا ومعنى كونه تعديا ان فيه معنى لم نعلمه لانه ليس فيه معنى وقال وقاعدة ان الأمر الأول لا يقتضى القضاء بل للقضاء انما يجب بأمر جديد هو القول المشهور من مذهب العلماء الملاحظين هذا الفرق بين القاعدتين والقول بان القضاء بالأمر الأول قول من لاحظ التسوية والمشارك بين القاعدتين هذا خلاصة كلامه قال ابن الشاط في كلامه هذا في هذا الفرق ضروب من الفساد لا يفوه بثمنها يحصل الضرب الأول انه لا يصح أن يراد بالقاعدة الأولى ان ايجاب المجموع يستلزم ايجاب كل جزء مطلقا انما يصح أن يراد بها ان ايجاب المجموع يستلزم ايجاب كل واحد من الاجزاء مجموعا غير منها * الضرب الثاني ان الفعل المعين زمانه لا يصح انفكاكه عن ذلك الزمان ومتى قدر انفكاكه (١٥٦) عنه فليس هو ذلك الفعل كما انه ليس هو ذلك الزمان بالنسبة الى الفعل

الموقع فيه ألا ترى انه اذا فعلت ركعة مفردة من صلاة الصبح مثلا لا تكون جزأ من صلاة الصبح أصلا وانما تكون جزأ منها اذا فعلت مع أخرى بشرط استيفاء شروط صلاة الصبح من نية وغيرها * الضرب الثالث انه لا يصح اطراد قاعدة صاحب الشرع في رعاية المصالح بمعنى المنافع الدنيوية خاصة لان رعايتها بهذا المعنى من مجوزات العقل لا من موجباته والدلائل الشرعية القطعية وان دلت على رعاية مصالح أمور ركشيرة من المأمورات والمنهيات الا انها لم تدل على رعايتها في جميع

* وأما الجواب عن الصف للطويل فهو ان الله تعالى انما أوجب علينا ان نستقبل الكعبة الاستقبال العادي للحقيقي وللعادة ان الصف الطويل اذا قرب من الشيء القصير الذي يستقبل يكون أطول منه ويجد بعضهم نفسه خارجة عن ذلك الشيء المستقبل الذي هو أقصر من الصف الطويل واذا بعد ذلك الصف الطويل بعدا كثيرا عن ذلك الشيء القصير يجد كل واحد من في ذلك الصف الطويل نفسه مستقبلا لتلك الشيء القصير في نظر العين بسبب البعد ألا ترى ان النخلة البعيدة أو الشجرة اذا استقبلها الركب العظيم الكثير للعدد من البعد يجد كل واحد من أهل الركب أو القافلة نفسه قبالة تلك الشجرة ويقول الركب بجملته نحن قبالة تلك الشجرة ونحن سائرون اليها واذا قربوا من الشجرة جدا لم يبق قبالتها الا النفر اليسير من ذلك الركب فكذلك الصف الطويل بمصر أو بحراسان لو كشف لغطاء بينهم وبين الكعبة المعظمة بحيث كان كل واحد منهم يبصر الكعبة لرأى نفسه قبالة الكعبة بسبب البعد كما قلنا في الركب مع الشجرة فقد حصل في حقهم الاستقبال العادي وهو المطلوب الشرعي وكذلك نقول في البلدين المتقاربين لو كشف لغطاء بينهما وبين الكعبة لرأى كل واحد منهم نفسه قبالة الكعبة فهما كالصف الطويل سواء والجميع مبنى على هذه القاعدة وهي ان

قال (وأما الجواب عن الصف للطويل الى آخر مقاله في هذا الفرق) قلت هذا الجواب انما هو جواب للقائلين بالسمت دفعا لاستدلال القائلين بالجهة عليهم بالصف الطويل وللقائلين بالجهة ان يقولوا سلمنا صحة هذا الجواب لانه محصل لمقصودنا من القول بالجهة وغير محصل لمقصودكم من القول بالحقيقي الذي هو العين من غير شرط المعاينة لتعذر ذلك مع البعد وما كل قولكم بالسمت العادي غير الحقيقي الى قولنا بالجهة فعلى التحقيق ذلك للجواب ليس بجواب

المأمورات والمنهيات اذ لا نعلم قاطعا في ذلك وليست رعاية الشارع بالمصالح بحكم منه شرعي فيكفي فيه لظن بل ذلك أمر وجودي لا بد فيه من اللقطع وبالجملة فيجوز زعقلا شرع أمر ما لغير مصلحة فيه الا ما يرتب عليه من الثواب فلا يصح ان تكون قاعدة رعاية المصالح مطردة الا اذا ار بد بالمصالح المنافع على الاطلاق دنيوية أو أخروية فافهم * الضرب الرابع ان قوله في الفرق ان تخصيص الشارع بعض الاوقات بأفعال معينة من حيث انه يقتضى اختصاص ذلك الوقت المعين بمصلحة والاصل عدم وجودها في غيره يدل لفظ تخصيص ذلك الوقت على عدم مصلحة ذلك للفعل في غيره وقوله فيه فان ورد الامر بالقضاء دل الأمر الثاني الخ ليس بصحيحين الاعلى تسليم دعوى عموم رعاية المصالح وقد علمت انه لم يثبت ذلك بقاطع * الضرب الخامس ان من قال للقضاء بأمر جديد لم يلاحظ ذلك الفرق بل لاحظ ان الأمر الموقت لا يقتضى القضاء فلا بد في شرع القضاء من أمر جديد وان من قال القضاء بالأمر الأول لا يقول انه من مقتضاه لفظا بل يقول انه من مقتضاه قياسا على الحقوق المترتبة في الذم اه كلام ابن الشاط وفي جمع للجوامع مع شرح المحلى مسألة قال أبو بكر الرازي من الحنفية وعبد الجبار من المعتزلة الأمر بشيء مؤقت يستلزم القضاء له اذالم

الله

يفعل في وقته لأشعار الأمر بطلب استدراكه أي الفعل ان لم يقع في وقته لان القصد منه الفعل أي مطلقا سواء كان في الوقت أو خارجه وقال الاكثر القضاء بأمر جديد كالامر في حديث الصحیحین من نسي الصلاة فليصلها اذا ذكرها وفي حديث مسلم اذا قرأ أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها اذا ذكرها والقصد من الامر الاول الفعل في الوقت لا مطلقا اه وشرح ذلك انه لا خفاء في انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا أمرين وتلفظنا بلفظين واما ان المأمور به هو هذان الامران أو شيء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب منهما مثل صوم يوم الخميس فمختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل للقضاء بالامر الاول لان المأمور به شيان فان اتقى أحدهما اتقى الآخر ومن ذهب الى الثاني جعل للقضاء بأمر جديد لانه ليس في الوجود الا شيء واحد فاذا اتقى سقط المأمور به ثم اختلف في هذا الاصل وهو ان المطلق والقييد بحسب الوجود شيان أو شيء واحد يصدق عليه المعنيان ناظر الى اختلاف في أصل آخر وهو ان تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو مجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والقيدي شيئين لانهما بمنزلة للجنس والفصل وان قلنا بانثاني وهو (١٥٧) الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا

كذا ذكره المحقق
التفتازاني في حاشية العنود
وحاصل ما أشار اليه المحلى
بقوله والقصد من الامر
الاول الخ من رد قول الاول
لان القصد منه للفعل انا
سلمنا ان الكون في الوقت
به كمال الفعل لانه مصلحة
له لكن لانسلم بقا
الوجوب مع النقص لانه
انما يبقى اذا انفرد به
الطلب وليس كذلك بل
المطلوب شيء واحد وقد
اتسقى بانتفاء جزئه أفاده
الشريفي قال العطار ولم
يذكر المحلى هذا الاستدلال
فصد بل على سبيل التبع
والتمتة للاستدلال بالحدوثين
المدكورين الدالين على

الله تعالى انما أمر بالاستقبال العادي دون الحقيقي مع البعد ومع القرب الواجب الاستقبال الحقيقي حتى انه اذا صف صف مع حائط الكعبة فصادف أحدهم نصفه قبالة الكعبة ونصفه خارجا عنها بطلت صلته لانه مأمور بان يستقبل بجملة الكعبة فاذا لم يحصل ذلك استدار وكذلك الصف الطويل بقرب الكعبة يصلون دائرة أو قوسا ان قصروا عن الدائرة وفي البعد يصلون خطا مستقيما بسبب ما تقدم من التقرير وانهم اذا كانوا خطا مع البعد يكونون مستقبلين عادة بخلافهم مع القرب فقد ظهر الفرق بين قاعدة استقبال السمات وبين قاعدة استقبال الجهة وصح جريان الخلاف في ذلك واندفعت الاشكالات التي عليها وهو من المواطن الجليلة التي يحتاج اليها الفقهاء ولم أر أحدا حرره هذا التحرير الا الشيخ عز الدين بن ابي عبد السلام رحمه الله و قدس روحه فلقد كان شديد التحرير لمواضع كثيرة في الشريعة معقولها ومنقولها وكان يفتح عليه باشياء لا توجد لغيره رحمه الله رحمة واسعة

الفرق السادس والتسعون بين قاعدة من يتعين تقديمه وبين قاعدة من

يتعين تأخيره في الولايات والمناصب والاستحقاقات الشرعية

اعلم انه يجب ان يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه فيقدم في ولاية الحروب من هو أعرف بمكائد الحروب وسياسة الجيوش والصلوة على الاعداء والهيبة عليهم ويقدم في القضاء من هو أعرف بالاحكام الشرعية وأشد تفتنا لحجاج الخصوم وخدمهم وهو

بل تسليم لقول المخالف والله أعلم قال (الفرق السادس والتسعون بين قاعدة من يتعين تقديمه وبين قاعدة من يتعين تأخيره في الولايات والمناصب والاستحقاقات الشرعية اعلم انه يجب ان يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه الى قوله

ان القضاء بأمر جديد فلا يقال ان هذا الاستدلال بمجرد انه لا يستلزم كون القضاء بأمر جديد اه فأت ومنه يعلم أمور ه الامر الاول للفرق بين القاعدتين بما يندفع عنه جميع ما أورده ابن الشاط من ضرب الفساد وهو ان القاعدة الاولى من احتزام المجموع لوجوب كل واحد من أجزائه مبنية كقول الرازي وعبد الجبار بان الامر الاول يوجب القضاء على ان المطلق والقييد بحسب الوجود الخارجي شيان تمايزان تمايز الجنس والفصل بحسب الخارج على القول به والقاعدة الثانية من ان الامر الاول لا يوجب القضاء مبنية على ان المطلق والقيدي شيء واحد يصدق عليه المعنيان ويتميزان فيه تميز الجنس والفصل بمجرد العقل على القول به ويكون سر هذا للفرق هو ما ذكره الاصل ه الامر الثاني اندفاع الضرب الاول عن كلام الاصل اذ لا يتجه عدم صحة قاعدة ان ايجاب المجموع يستلزم ايجاب كل جزء مطلقا الا اذا قلنا ببنائها على ان المطلق والقيدي شيء واحد اما اذا بنيناها على انهما شيان فلا يتجه ذلك الامر الثالث اندفاع الضرب الثاني أيضا حيث بني على ان المطلق والقيدي شيان لشيء واحد اذ لا يتم قياس القاعدة المذكورة على كونها منفردة من صلاة الصبح مثلا لايصح ان تكون هي نفس الصبح الا اذا بنيت تلك القاعدة على انهما شيء واحد فانهم

للضرب الثالث والرابع اذ لا يتوجهان الا اذا اريد مصلحة دينوية غير الكون في الوقت أما اذا اريد مصلحة دينوية هي الكون في الوقت بقطع النظر عن ان يكون للكون فيه مصلحة أم لا فلا يتوجهان لان معنى اطراد قاعدة رعاية المصالح بمعنى المنافع الدنيوية خاصة حينئذ هو ان اعتبار تخصيص جميع الامور التعبدية بوقت ونحوه هو مصلحة الدينوية لان لهذا التخصيص مصلحة لم نعلمها حتى يقال لم يرد بعموم رعاية المصالح قاطع نعم لا يساعد هذا الدفع كلام الاصل لانه ظاهر في ان لهذا التخصيص مصلحة لم نعلمها فافهم * الامر الخامس ابدفاع الضرب الخامس بمنع كون الخلاف في ان القضاء بأمر جديد أو بالامر الاول ليس مبيحا على الفرق بين هاتين القاعدتين فتأمل بانصاف والله أعلم

رق التسعون بين قاعدة أسباب الصلوات وشروطها يجب للفحص عنها وتفقد قاعدة أسباب الزكاة لا يجب للفحص عنها *
 دف في انه لا يجب تحصيل ما يتوقف عليه وجوب جميع الواجبات من أسباب التكليف بها وشروطه واتقاء موانعه فلا يجب على
 ان يحصل نصا حتى تجب عليه (١٠٨) الزكاة لانه سبب وجوبها ولان بوفى الدين لغرض ان تجب عليه الزكاة لانه

مغنى قوله عليه السلام أفضاكم على اى هو اشد تفتنا لحجاج الخصوم وخدع المتحاكين
 وبه يظهر الجمع بينه وبين قوله عليه السلام اعلمكم بالحلل والحرام معاذ بن جبل
 واذا كان معاذ اعرف بالحلل والحرام كان اقضى الناس غير ان القضاء لما كان يرجع الى
 معرفة الحجاج والتفتن لها كان امرا زائدا على معرفة الحلل والحرام فقد يكون الانسان
 شديد المعرفة بالحلل والحرام وهو يخدع بايسر الشبهات فالقضاء عبارة عن هذا التفتن ولهذا
 قال عليه السلام اما انا بشر وانكم تختصمون الى ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض
 فاقضى له على نحو ما سمع الحديث فدل ذلك على ان القضاء تبع الحجاج واحوالها فن كان
 لها اشد تفتنا كان اقضى من غيره ويقدم في القضاء ويقدم في امانة اليتيم من هو أعلم بتمية
 أموال اليتامى وتقدير أموال النفقات وأحوال الكوافل والمنظرات عند الحكم عن أموال
 الايتام ويقدم في جباية الصدقات من هو أعرف بمقادير النصب وأحكام الزكاة من الخلطة
 وغيرها ويقدم في الصلاة من هو أعرف باحكامها وعوارض سهوها واستخلافها وغير ذلك
 من عوارضها ومصالحها حتى يكون المقدم في باب ما آخر في باب آخر كالنساء مقدمات في باب
 الحضنة على الرجال لانهم أصبر على أخلاق الصبيان وأشد شفقة ورأفة وأقل ألفة عن
 فاذورات الاطفال والرجال على العكس من ذلك في هذه الاحوال فقدم لتلك وأخر الرجال
 عنهم وأخون في الامامة والحروب وغيرهما من المناصب لان الرجال أقوم بمصالح تلك الولايات منهم
 لان الرجال أقوم بمصالح تلك الولايات منهم) قلت ان أراد قوله من هو أقوم بمصالحها من هو
 متصف بالاهلية لتلك بمن هو دونه من ليس متصفا بالاهلية لتلك فلا خفاء انه يجب تقديم المتصف
 دون غيره وان أراد بمن هو أقوم بمصالحها من هو أقوم بقيامها مع ان من هو دونه ممن له أهلية القيام

ع منها ولا تجب عليه
 القائمة حتى يجب عليه
 الصوم لانها شرط في وجوبه
 وانما الخلاف في وجوب
 تحصيل ما يتوقف عليه
 ايقاع الواجب بعد وجوبه
 وعدم وجوبه * ثالثها
 الفرق بين الاسباب فتجب
 دون غيرها فلا تجب الا ان
 الواجبات باعتبار تعيين
 وقوع أسبابها أو شروطها
 وعدم تعيين وقوعها على
 قسمين * القسم الاول
 ما لا بد من ان يكون في
 الوجود طر يان ما يترتب
 عليه التكليف بها جزما
 لا يحد عنه كالزوال لوجوب
 الظم رورؤية الهلال
 لرمضان لوجوب صومه

ولسؤال لوجوب فطره واخراج زكاته ولذى الحجة لوجوب الحج على من تعين عليه وكأيام الربى
 والمبيت لوجوب أدائها فهذا القسم وان لم يجب تحصيل ما يترتب عليه التكليف به لكنه يجب للفحص عنه كان شرطا أو سببا
 بسبب انه لو أهمل لوقع التكليف والمكاف غافل عنه فيعصى بترك الواجب بسبب أهمله وهو قد علم انه لا بد ان يكون ولا عذر له عند الله
 تعالى ومن ذلك قضاء رمضان بسدى بقية العام الى شعبان فيجب عليه اذا أخر ان يتفقد الاهلة لتلايدخل شعبان وهو غير عالم به
 فيؤدى ذلك الى ضياع القضاء عن وقته كما انه يجب على من نذر يوما معيناً أو شهرا معيناً ان يفحص عن هلال ذلك للشهر ويتحرى
 ذلك اليوم حتى يوقع ذلك الواجب ولا يتعداه فيعصى بالاهمال مع امكان الضبط له * القسم الثاني ما لا يتعين وقوع ما يترتب عليه
 للتكليف به من أسبابها أو شروطها فقد يقع وقد لا يقع بل الاصل عدم وقوعه ومن أمثله ما اذا كان المكلف فقيرا وله أقارب
 أغنياء في بلاد بعيدة عنه وهو في كل وقت يجوز ان يموت أحدهم فيبره فينتقل المال اليه فيجب عليه الزكاة فهذا القسم كما لا يجب
 تحصيل ما يترتب عليه التكليف به كذلك لا يجب للفحص عنه وان كان اغفال ذلك وترك السؤال عنه مع انه لو فحص لحاز المال ووجبت

فيه الزكاة يؤدي الى ترك اخراج الزكاة مع وجودها عليه لان عدم التبعين وكون الاصل عدم وقوعه يمكن أن يكون حجة للكف
وعندنا عند الله تعالى هذا وضابط ما يجب الفحص عنه من الاسباب والشروط وضابط ما لا يجب الفحص عنه من ذلك فاعلمه واعتمد
عليه والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الحادى والتسعون بين قاعدة الافضية وبين قاعدة المزية والخاصية **﴿** وذلك ان القاعدة ان المفضول يجوز ان
يختص بميزة ليست في المجموع الحاصل للفاضل من الفضائل وحينئذ فقاعدة الافضية ان يكون المجموع الحاصل للفاضل من الفضائل
دون المجموع الحاصل للمفضول وقاعدة المزية والخاصية أن يختص المفضول بميزة لم تحصل في مجموع الفاضل ومن استقرى ذلك في
المحاورات وجدله أمثلة كثيرة * منها ما ورد في الصحيح عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال اذا أذن المؤذن ولى الشيطان وله ضراط
فاذا فرغ المؤذن من الاذان أقبل فاذا أقيمت الصلاة أدبر فاذا أحمم العبد بالصلاة جاءه الشيطان فيقول له اذ كر كذا اذ كر كذا حتى
يضل الرجل فلا يدري كم صلى فحصل من ذلك ان الشيطان ينفر من الاذان (١٥٩) والاقامة ولا ينفر من الصلاة وانه

لا يهاهما ويهاهما مع انهما
وسيلتان اليها والوسائل
أخف رتبة من المقاصد
وأبنا أمين هي منهما
ورسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول أفضل أعمالكم
الصلاة وكتب عمر رضى
الله عنه الى عماله ان أهم
أمركم عندي الصلاة كما
جاء في الأثر ومنها ما ورد
في الحديث الصحيح عن
النبي عليه السلام أنه قال
أفرؤكم أبى وأفرضكم زيد
وأعلمكم بالحلال والحرام
معاذ بن جبل وأقضاكم على
الى غير ذلك مما ورد في فضل
الصحابة مع أن أبابكر
الصديق رضى الله عنه
أفضل من الجميع وعلى بن

ويظهر لك باعتبار هذا للتقرير ان التقديم في الصلاة لا يلزم منه من حيث هو تقديم في
الصلاة التقديم في الامامة العظمى لان الامامة العظمى مشتملة على سياسة الامة ومعرفة معاهد
الشريعة وضبط الجيوش وولاية الكفاء وعزل الضعفاء ومكافحة الاضداد والاعداء وتصريف
الاموال وأخذها من مظانها وصرفها في مستحقاتها الى غير ذلك مما هو معروف بالامامة
الكبرى وعلى هذا ورد سؤال عن قول عمر لابى بكر رضى الله عنهما في أمر الامامة رضىك
رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينا أفلا نرضاك لدينا اشارة لتقديمه في الصلاة فجعل عمر

بها في ذلك نظر والاظهر عند التأمل في ذلك انه لا يجب وجوب حتم تقديم لا قوم بتلك المصالح بل
يجوز تقديم غير الاقوم بها وتقديم الاقوم أولى ودليل ذلك ان المقصود من تلك المصالح حاصل
بكل واحد منهما لانه متصف بالاهلية لذلك فلا وجه لتعيين الاقوم الاعلى وجه الاولوية خاصة ولا يصح
الاعتراض على هذا بتعيين تقديم النساء على الرجال في باب الحضائفة فان الرجال ليسوا كالنساء
في القيام بمصالح أمور الحضائفة فتعين تقديمهم عليهم لذلك وليس الكلام فيما هذا سبيله وانما
الكلام في مثل رجلين لكل واحد منهما أهلية ولاية القضاء غير ان أحدهما أصلح لهما مع ان
الادنى صالح لهما أيضا قال (ويظهر لك باعتبار هذا التقرير ان التقديم في الصلاة لا يلزم منه
من حيث هو تقديم في الصلاة التقديم في الامامة العظمى الى قوله الى غير ذلك مما هو معروف
بالامامة الكبرى) قلت ماقاله من أن من له أهلية القيام بامامة الصلاة لا يلزم ان يكون له أهلية
القيام بامامة الاخلافة صحيح قال (وعلى هذا ورد سؤال عن قول عمر لابي بكر رضى الله
عنهما في أمر الامامة رضىك رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينا أفلا نرضاك لدينا اشارة
لتقديمه رضى الله عنه في الصلاة فجعل عمر رضى الله عنه

أبى طالب أفضل من ابى زيد ومع ذلك فقد فضله في الفرائض والقراءة وما سبب ذلك الا انه يجوز ان يحصل للمفضول ما لم يحصل
للفاضل * ومنها قوله عليه السلام لعمر ما سلك عمر واديا ولا فجا اسلك الشيطان فجا غيره فأخبر عليه السلام ان الشيطان ينفر
من عمر ولا يلبسه وأخبر عن نفسه عليه السلام انه قد تفلت على الشيطان للبارحة ليفسد على صلاتي فلولاً أتى تذكرت دعوة أخى
سلمان لربطته بسارية من سواري المسجد حتى يلعب به صبيان المدينة وفي حديث الاسراء ان شيطاناً قدمه عليه السلام بشهولة من
نار فأمره جبريل عليه السلام بالعود منه فلم ينفر الشيطان منه عليه السلام كما نفر من عمر وأبين عمر منه عليه السلام غير انه يجوز ان
يحصل للمفضول ما لا يحصل للفاضل * ومنها ان الانبياء صلوات الله عليهم أفضل من الملائكة على الصحيح وقد حصل للملائكة
المواظبة على العبادة مع جميع الانفس يلهم أحدهم التسبيح كما يلهم أحداً للنفس الى غير ذلك من الفضائل والمزايا التي لم تحصل للبشر
ومع ذلك فالانبياء أفضل منهم لان المجموع الحاصل للانبياء من المزايا والمحسن أعظم من المجموع الحاصل للملائكة * ومنها ما مر
عن الامام مالك من ان المدينة أفضل من مكة وان كان العمل في مكة أكثر من العمل فيها لان أسباب الفضيل لا تنحصر في مزيد المضاعفة

فالمصوات الخمس بمنى عند التوجه لعرفة أفضل منها بسجدة وان اتفت عنها المضاعفة ومنها ان في الشعر من الخواص للطيبة ما ليس في البر وفي النحاس من الخواص للنافعة بالحال وغيرهما ما ليس في الذهب ومنها انه قد يكون في المدينة فقير عنده ابنة حسناء أو تحفة غريبة ليست عند ملكها ومجموع ما حصل للملك قدر ما حصل لذلك الفقير أضعافا مضاعفة وبالجملة فبسبب قاعدة أن المفضل يجوز ان يختص بما ليس للفاضل ظهر الفرق بين القاعدتين واندفع التناقض في مثل كون الصلاة أفضل من الاذان والاقامة وقد جعل الله تعالى لهما أن الشيطان ينفر منهما دونهما والله أعلم ﴿ فائدة ﴾ ذكر الشيخ أحمد بن أحمد بابا التنبكي في نيل الابتهاج آخر ترجمة الامام عبد العزيز العبدوسى عن الشيخ أبي عبد الله الرصاع ان صاحب الترجمة كان يقول في مجلسه بجامع القصر من تونس مما جرب لتسهيل الرزق والامان والنحصن من آفات الزمان ان تكتب في ورقة ويجعل على الرأس مناقب السادات الكرام من الصحابة جمعهم من كتب عديدة أثنى عليهم سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم قال الرصاع وقد قديتها قديما ووجدت لها بركات في جميع الحالات قال رضى الله عنه وهى قال صلى الله عليه وسلم من أحب

(١٦٠)

أبى بكر فقد أقام الدين ومن أحب عمر بن الخطاب فقد أضح السبيل ومن أحب

عثمان بن عفان فقد استضاء بنور الله ومن أحب على بن أبى طالب فقد استمسك بالعروة الوثقى الا وان أرفأ منى بأمنى أبو بكر وان أقوامه صلابة في دين الله عمر بن الخطاب وان أشدهم حياء عثمان بن عفان وان أقضاهم على بن أبى طالب ولكل نبي حوارى وحوارى الزبير ومن أراد أن ينظر الى شهيد يمضى على وجه الارض فلينظر الى طلحة بن عبيد الله وسعيد بن زيد من أحب الرحمن وسعد ابن أبى وقاص بدور مع الحق وعبد الرحمن بن

ذلك دليلا على تقديمه رضى الله عنه للإمامة وهذا في ظاهر الحال لا يستقيم لانه لا يلزم من التقديم في الصلاة التقديم في الخلافة والجواب عن هذا السؤال من وجوه الاول ما ذكره بعض العلماء وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعلم ان أبى بكر الصديق هو المتعين للخلافة ولم يمكن أن يفعل ذلك من قبل نفسه لانه عليه السلام يتبع ما أنزل عليه من ربه وما أنزل عليه في ذلك شئ يعتمد عليه فعند ذلك وكل الامر فيه الى الاجتهاد فكان عليه السلام يشير الى خلافته بالاياء وأنواع التكريم والثناء عليه بمحاسنه التي توجب تقديمه فن ذلك تقديمه عليه السلام في الصلاة وقوله عليه السلام في مرض موته بأبى الله والمسلمون الا أبى بكر مشيرا بذلك الى ان من كان متعينا للخلافة كيف يتقدم عليه غيره للصلاة فراد عمر رضى الله عنه انك رضيك للنبي عليه السلام لدينا الرضا الخاص الذى تقدم تفسيره فيتعين علينا أن نرضاك للخلافة وليس المراد مطلق الرضى بحيث يقتصر على أهليته للإمامة في الصلاة خاصة الثانى ان عمر رضى الله عنه قصد بذلك تسكين الثائرة والفتنة وردع الاهواء بذكر حجة ظاهرة ليتمكن لها أكثر الناس فيندفع الفساد وثالثها ان يجعل قول عمر رضيك النبي عليه السلام لدينا على ظاهره وتجعل الاضافة على بابها موجبة للعموم كما تقرر انه هو اللغة عند الاصوليين فجعلوها من صيغ العموم لغة ومنه قوله عليه السلام هو الطهور وماؤه الحل ميتته فكان ذلك عاما في جميع ماء البحر وميتته بسبب الاضافة ففهم عمر من اشارته عليه السلام ان الصديق مرضى بلجج حرمت الدين ومن جلة ذلك أحوال الامة والنظر في مصالح الامة فانه من أهم

ذلك دليلا على تقديمه للإمامة وهذا في ظاهر الحال لا يستقيم لانه لا يلزم من التقديم في الصلاة التقديم في الخلافة وللجواب عن هذا السؤال من وجوه الى منتهى قوله

فروض

عوف تاجر الله وأبو عبيدة بن الجراح أمين الله وما أقلت للقبراء ولا

أظلت الخضراء أصدق لهجة من أبى ذر ومن أراد أن ينظر الى زهد عيسى فلينظر الى زهد أبى ذر وان الله يرضى لرضا سلمان ويسخط لسخط سلمان وان الجنة لتشتاق الى سلمان أشد من اشتياق سلمان الى الجنة ولكل أمة حلیم وحليم هذه الامة أبو هريرة وحذيفة بن اليمان من أصفياء الرحمن وان أعلم الناس بالحلال والحرام معاذ بن جبل وان أعلم الناس بالفرائض زيد بن ثابت وان أقرأ أمى أبى بن كعب وجزرة أسد الله وأسدر سوله وخالد بن الوليد سيف الله وسيف رسوله وجعفر بن أبى طالب ذو الجناحين في الجنة يطير بهما فيها حيث يشاء والحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأبوهم اخير منهما والعباس عمى وصنوابى ورضيت لامتى ما رضى لها عبد الله بن مسعود وصوت أبى طلحة في الجليش خير من مائة وأخير من فته ولكل نبي خادم وخادمى أنس بن مالك ولكل نبي خليل وخليلى سعد بن معاذ ولكل أمة فارس وفارس القرآن عبد الله بن العباس وأول من يقرع باب الجنة بلال وان أول من يأكل من ثمارها أبو الدرداء وان أول من تصافحه الملائكة أبو الدرداء وان أول من يرد حوضى صهيب ابن سنان والمقداد بن الاسود من المجتهدين وعمار بن ياسر من الصديقين

وعبد الله بن عمر من وفود الرحمن وان أفضل النساء أسية ومرهم وخديجة وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام ونسأئ خير نساء هذه الامة وأحسن الى عائشة وأصحابي كلهم كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ومن أحب أصحابي فقد أحبني ومن أبغض أصحابي فقد أبغضني إلا وان عليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا هذه وصية نبينا محمد صلى الله عليه وآله في ساداتنا فنعنا الله بهم وحشرنا في زميرتهم ونزغ من حامل هذا الكتاب ان يعطى منه نسخا للمؤمنين والسلام من كاتبه محمد بن قاسم الرضاع اه نقلته من خط والدي قائلا نقلته من خط عبد العزيز بن ابراهيم بن هلال قال نقلته من خط الرضاع وقد رأيت لعمري نزيل المدينة المنورة الحاج أبي بكر بن احمد شرحا على هذه المناقب رحمة الله اه بلفظه

✽ للفرق الثاني والتسعون بين قاعدة الاستغفار من الذنوب المحرمات وبين قاعدة الاستغفار من ترك المنذوبات ✽

لاخفاء في ان الاستغفار من حيث انه طلب المغفرة لا يحسن فيما ليس في فعله أو تركه للعقوبات من المكروهات والمنذوبات والمباحات وانما يحسن فيما في فعله أو تركه العقوبات من ترك الواجبات وفعل المحرمات (٦١) الا أنه تعالى لما كان يعاقب على

الذنب بأحد ثلاثة أشياء ويثيب على الطاعة بأحد ثلاثة أشياء أيضا أما ثلاثة العقاب فأحدها المؤلآت كالنار وغيرها وهذا هو الغالب في ذلك * وثانيها تيسير المعصية في شيء آخر فيجتمع على العاصي عقوبتان الاولى والثانية فقد جعل سبحانه العسرى مسببة عن المعاصي المتقدمة في قوله تعالى وأما من نحل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى وجعل سبحانه الردة مسببة عن المعصية في قوله تعالى ان الذين ارتدوا على أديبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى

فروض الكفريات فهو من الدين ويكون قوله أفلا نرضاك لدينا اي هؤلاء انما يتنازعون يعني الانصار في امور رئاسة وعلو وحصول الامر والنهي من قبلهم وهذا امر دينوي لاديني فيكون خسيسا بالنسبة الى الدين الذي هو من جملة مصالح الامة والملة وهذا كلام صحيح فان المرضي لمعالي الامور لا يقصرون خسيسا فاندفع بهذه الوجوه هذا السؤال وكان الصديق رضى الله عنه اجل من هذا كله بين الصحابة رضى الله عنهم وانما قام الانصار في منازعته لطلب العلو والرئاسة ولهذا قال قائلهم منا أمير ومنكم أمير ومعلوم ان الشركة في الامامة ليست من مصالح الدين فان ذلك يفضي الى المخالفة والمشاققة لكن لما لم يجد هذا القائل الامر يصفوه وحده طلب الشركة تحصيليا لمقصده وان كان ذلك ليس مصلحة للناس وقد قال العلماء رحيم الله ان قوله تعالى وانه لذكرك ولقومك انه الاخلاقه وانه كان صلى الله عليه وسلم يطوف على القبائل في أول أمره لينصروه فيقولون له ويكون لنا الامر من بعدك فيقول صلى الله عليه وسلم اني قد منعت من ذلك وانه قد أنزل على وانه لذكرك ولقومك وسوف تسألون فلم يكن للانصار في هذا الشأن شيء وهذا مستوعب في كتب الامامة وموضعه من أصول الدين ليس هذا موضعه وقد سئل بعض علماء القيروان من كان مستحقا للاخلاقه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سبحانه الله انا بالقيروان نعم من هو أصلح منا بالقضاء ومن هو أصلح منا للفتيا ومن هو أصلح من الامامة أي يخفى ذلك عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انما يسأل عن هذه المسائل أهل العراق وصدق رضى الله تعالى عنه فيما قاله

انما يسأل عن هذه المسائل أهل العراق وصدق رضى الله تعالى عنه فيما قاله (قلت الجواب لا بأس بها غير ما تضمنه الجواب الاخير من الجمل على الانصار في قوله انما قالوا في منازعته لطلب

(٦١ - الفرق - ثاني) علم ذلك بأنهم قالوا للدين كره واما أنزل الله الآية لان قوله تعالى ذلك اشارة الى الردة وقوله بأنهم قالوا الباء سييية وقال عليه السلام ان الرجل ليختمه بالكفر بسبب كثرة ذنوبه * وثالثها فتوى الطائعات كما يدل على ذلك الآيات الدالة على سلب الفلاح والخير بسبب الاوصاف المذمومة المذكورة فيها من نحو قوله تعالى سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وقوله تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين انه لا يفلح الظالمون * وأما ثلاثة للشواب فأحدها الامور المستلذات كإتي الجنات من المأكول والمشروب وغيرها * وثانيها تيسير الطاعات فيجتمع للعبد مشوئتان فقد جعل سبحانه العسرى مسببة عن الاعطاء ومماعه في قوله تعالى فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره للعسرى وقال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزق له كما فرقا انما لا يخرج ذلك من الآيات * وثالثها تفسير المعاصي عليه وصرافها عنه وكان نسيان الاذان والأقامة أو غيرها من المنذوبات فيحرم ثوابها من أعظم المصائب سيما وكلمات الاذان طيبة مشتملة على الثناء على الله تعالى وتوجب لتقاتلها ثوابا سرمديا خيرا من الدنيا وما فيها ومصيبة فوات ثوابها مسببة عن معاصي سابقة وقعت

منه قال تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير يظهر لك ان وجه ما وقع لما لك رحمة الله فيمن ترك الإقامة أو غيرها من المندوبات أنه يستغفر الله وقد اتفق الجلاب والتهذيب على نقل ذلك عنه هو أنه يتعين على الانسان الاستغفار لاجل ما دل عليه تركها من ذنوب سالفة لانه يعتقد ان الاستغفار يشرع في ترك المندوبات ويظهر ان الفرق بين هاتين القاعدتين هو أن الاستغفار في ترك المحرمات وترك الواجبات لاجلها مطابقة وفي ترك المندوبات لاجل ما دلت عليه بطريق الالتزام لانه لها مطابقة وبه ينحل كل اشكال يرد على ما وقع للعلماء من ذكر الاستغفار عن ترك المندوبات والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة النسيان في العبادات لا يفتح وقاعدة الجهل بقدم وكلاهما غير عالم بما أقدم عليه **﴿** الجهل والنسيان وان اشتركا في أن المتصف بواحدة منهما غير عالم بما أقدم عليه الا انه يفرق بينهما من جهتين للجهة الاولى أن للنسيان يهجم على العبد فمما بحيث لا تكون له حيلة في دفعه عنه بخلاف الجهل فان له حيلة في دفعه بالتعلم للجهة الثانية أن الامة قد اجتمعت على ان النسيان لا اثم فيه **(١٦٢)** من حيث الجملة ودل قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا

وبهذه المباحث أيضا يظهر ما قاله العلماء ان الامام اذا وجد من هو أصلح للقضاء ممن هو متول الآن عزل الاول وولى الثاني وكان ذلك واجبا عليه لثلاث بقوت على المسلمين مصلحة الافضل منهما ويحرم عليه ان يعزل الاعلى بالادنى لثلاث بقوت على المسلمين مصلحة الاعلى ولا ينفذ عزل الاعلى لان الامام الذي عزله معزول عن عزله وانما ولاه الله تعالى على خلاف ذلك لقوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن واذا كان الوصي معزولا عن غير الاحسن في مال اليتيم فصلاحة جميع المسلمين أولى بذلك فالامام الاعظم معزول عن عزل الاصلح للناس وما يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم من ولى من أمور أمتي شيئا ثم لم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام

العالم والرئسة وانهم لمساروا ان الامر لا يصفو لهم طلبوا الشركة فان ذلك كله أمر لا يليق بهم ولا تصح نسبة مثله اليهم وليس الظن بهم الا انهم اطلبوا ذلك لتحصيل الاجور الحاصلة للمتولى أمر الامامة على الوجه الشرعي فلما لم يساعدوا على ذلك طلبوا الشركة طمعا في تحصيل بعض تلك الاجور اذ تغرر تحصيل جميعها هذا هو الاثنى بهم لاما ذكره من اشارة الرئاسة النبوية التي لا تناسب أحوالهم في بذلهم في ذات الله تعالى أنفهم وأموالهم والله أعلم قال (وبهذه المباحث أيضا يظهر ما قاله العلماء ان الامام اذا وجد من هو أصلح للقضاء ممن هو متول الآن عزل الاول وولى الثاني وكان ذلك واجبا عليه لثلاث بقوت على المسلمين مصلحة الافضل الى آخر مقاله في هذا الفرق) قلت ما حكاها عن العلماء من ان الامام اذا وجد من هو أصلح للقضاء عزل المتولى ينبغي ان يحمل على ان المتولى مقصر (٢) عن الاهلية لاعلى انه أهل ولكن غيره أمس منه بالاهلية ودليل ذلك ان المصلحة المقصودة من القضاء تحصل من المفضل المتصف

٢ الاظهر قاصر

عليه على أن الناسي معفو عنه وأما الجهل فليس كذلك لان من القاعدة التي حكى الغزالي في احياء عاوم الدين والشافعي في رسالته الاجماع عليها من ان المكلف لا يجوز له ان يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله تعالى فيه ويدل عليها من جهة القرآن وقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام اني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم اذ معناه ما ليس لي بجواز سواءه علم وذلك انه عليه السلام لما عوتب على سؤال الله عز وجل لابنه ان يكون معه في السفينة لكونه سأل قبل العلم بحال

الولدوانه مما ينبغي طلبه ام لا واجاب بما ذكر كان كلالا العتب والجواب يدل على أنه لا بد من تقديم العلم بما يريد الانسان ان يشرع فيه وكذا قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم حيث نهى الله تعالى نبيه عليه السلام عن اتباع غير العلوم فدل على انه لا يجوز الشرع في شيء حتى يعلم وكذا قوله عليه السلام طلب العلم فریضة على كل مسلم ومسلمة يعلم ان طلب العلم واجب عيناني كل حالة يقدم عليها الانسان فن باع يجب عليه ان يتعلم ما عينه الله وشرعه في البيع ومن آجر يجب عليه ان يتعلم حكم الله تعالى في الاجارة ومن قارض يجب عليه ان يتعلم حكم الله تعالى في القراض ومن صلى يجب عليه ان يتعلم حكم الله تعالى في تلك الصلوات وهكذا الطهارة وجميع الاقوال والاعمال فمن تعلم وعمل بمقتضى ما علم فقد أطاع الله تعالى طاعتين ومن لم يعلم ولم يعمل فقد عصي الله معصيتين ومن علم ولم يعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله تعالى طاعة وعصاه معصية فمن هنا قال الشافعي رحمه الله تعالى طلب العلم قسمان فرض عين وفرض كفاية ففرض العين علمك بحالتك التي أنت فيها وفرض الكفاية ما عدا ذلك وقال مالك رحمه الله ان الجهل في الصلاة كالعمد والجاهل كالتعمد لا كالناسي بل قال العلامة الامير في شرحه على نظم بهرام فيما لا يعترف فيها بالجهل للقاعدة ان الجاهل في

والمهوى

العبادات كالعماد اه وذلك انه بتركه الواجب عليه من العلم بما يقدم عليه من نحو الصلاة كان عاصيا كالمتعمد للترك بعد العلم بما
وجب عليه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الرابع والتسعون بين قاعدة ما لا يكون الجهل عذرافيه وبين قاعدة ما يكون الجهل عذرافيه ﴾

اعلم ان الجهل نوعان * النوع الاول جهل تسامح صاحب الشرع عنه في الشريعة ففعا عن مرتكبه وضابطه ان كل ما يتعذر
الاحتراز عنه عادة فهو مغفوع عنه وله صور احداها من وطى امرأة اجنبية بالليل يظهر امرأته أوجار يتعفي عنه لان الفحص عن
ذلك مما يشق على الناس للصورة الثانية للجهل بنجاسة الاطعمة والمياه والاشربة يعفي عنه لما في تكرار الفحص عن ذلك من
المشقة والكلفة فالجاهل المستعمل لشيء منها لاثم عليه بذلك للصورة الثالثة لاثم على من شرب خرايطنه جلاباق جهله به لمشقة خصه
عنه الصورة الرابعة لاثم على من قتل مسلما في صف الكفار يظهره حريبي جهله به لتعذر الاحتراز عن ذلك في تلك الحالة الصورة
الخامسة لاثم على الحاكم يقضى بشهود الزور جاهلا بما يحلهم لتعذر الاحتراز من (١٦٦٣) ذلك عايناه الصورة السادسة قال

الخطاب عنده قوله عاطفا
على ما يبطل الشهادة أو شهد
وحلف مانصه قال ابن
عبد السلام الا ان يكون
الشاهد من جهة العوام
فانهم يتسامحون في مثل
ذلك فيذني عندي ان
يعذروا به اه النوع
الثاني جهل لم يتسامح
صاحب الشرع عنه في
أشريعة فلم يعف عن
مرتكبه وضابطه ان كل
مالاتعذر الاحتراز عنه
ولا يشق لم يعف عنه وهذا
النوع بطرد في أصول الدين
وأصول الفقه وفي بعض
أنواع من الفروع أما
أصول الدين فلان صاحب
الشرع لما شد في جميع

والمنهى عنه المحرم لا ينفذ في الشريعة لقوله صلى الله عليه وسلم من أدخل في ديننا ما ليس منه
فهو رد فقد تحرر الفرق بين من يصح تقديمه وبين من يصح تأخيره وذلك عام في الصلاة
والقضاء والاوصياء والكفلاء في الحضائفة وفي غيرها وولاية النكاح وصلاة الجنائز وكثير من
أبواب الفقه يحتاج فيه الى معرفة هذا الفرق بين هاتين القاعدتين وتحرر بضابطهما وباللغة للصحة
﴿ الفرق السابع والتسعون بين قاعدة الشك في طريان الاحداث بعد الطهارة
يعتبر عند مالك رحمه الله تعالى وبين قاعدة الشك في طريان

غيره من الاسباب والرافع للاسباب لا تعتبر ﴾

اعلم انه قد وقع في مذهب مالك رحمه الله فتاوى ظاهرها التفاض وفي التحقيق لاتناقض
بينها لان مالك قال اذا شك في الحدث بعد الطهارة يجب الوضوء فاعتبر للشك وان شك في الطهارة
بعد الحدث فلا عبرة بالطهارة فالتى للشك وان شك هل طاق ثلاثا أو واحدة لزمه الثلاث فاعتبر
الشك وان شك هل طلق أم لا لا شيء عليه فالتى للشك وان حلف بيمينا وشك في عينها هل هي
طلاق أو عتاق أو غيرهما لزمه جميع ماشك فيه فاعتبر للشك وان شك هل سها أم لا لا شيء
عليه فالتى للشك وان شك هل صلى ثلاثا أم أربعا جعلها ثلاثا وصلى وسجد بعد السلام

بالاهلية كما عصل من الفاضل المتصف بها فلا وجه لعزله وقياسه على الوصى فيه نظر واستدلالة
بقوله صلى الله عليه وسلم من ولى من أمور أمتى شيئا ولم يجتهد لهم ولم ينصح فالجثة عليه حرام
نقول بموجبها ولا يتناول محل النزاع فان الكلام بلبس فيمن لم يجتهد ولم ينصح واما الكلام فيمن
يجتهد وينصح وهو أهل لذلك غير ان غيره أمس بالاهلية منه ومقاله فيما بعد ذلك من الفرق
السبعة الى تمام الفرق الثالث والمائة صحيح

الاعتقادات تشديدا عظيما بحيث أن الانسان لو بدل جهده واستفرغ وسعه في رفع الجهل عنه في صفة من مات الله أو في شيء ويجب
اعتقاده من أصول الديانات ولم يرتفع ذلك للجهل لكان بترك ذلك الاعتقاد آثما كافرا يخلد في النيران على المشهور من المذاهب
مع انه قد أوصل الاجتهاد حده وصار للجهل له ضرور بالايكده دفعه عن نفسه حتى صارت هذه الصورة فيما يعتقدونها من باب تكليف
مالاتيق وبمحيث انه يكلف بأدلة الوحداية ودقائق أصول الدين نحو المرأة للبهاء المسفودة المزاج الناشئة في الاقاليم المنحرفة عما
يوجب استقامة العقل كأفصى بلاد السودان وأفصى بلاد الأتراك فان هذه الاقاليم لا يكون للعقل فيها كبير رونق ولذلك قال الله
تعالى في بلاد الأتراك عند أبوج ومأجوج وجم من دونهما قوم لا يكادون يفقهون فولا حتى صار تكليف من لا يفهم للقول وبعدت
أهليته لهذه الغاية بذلك من باب تكليف مالاتيق لما احتصه الشرع بثلاثة أحكام عن الفقه أحدها أن المصيب واحد وثانيها ان
الخطى فيه آثم وثالثها لا يجوز التقيدي فيه وأما أصول الفقه فقال العلماء يلحق بأصول الدين قال أبو الحسن في كتاب العتمدي في
أصول الفقه ان أصول الفقه اخص بثلاثة أحكام عن الفقه ان المصيب فيه واحد والخطى فيه آثم ولا يجوز للتقليد فيه وأما بعض

أنواع الفروع فأحد أنواع العبادات لما مر عن العلامة الأمير من أن القاعدة أن الجاهل فيها كالعامد وذلك أنه قال عند قول بهرام وذلك كثير في الوضوء ومثله * بفرض صلاة ثم حج تحصلا مانعه أطلق في التوضيح الثلاث فلم يقيد بالالفرض والمشهور إطلاق العبادة فشمّل الصوم والعمرة وقال عند قوله واطى * رهين اعتكاف بالشرعية جاهلا * من وطى * في اعتكافه جهلا فسد اعتكافه ولا يعسر بجعله وظاهره سواء جهل الحرمة أو جهل أنه مفسدم فديقال أن الاعتكاف من العبادات والقاعدة أن الجاهل فيها كالعامد ولا مفهوم للوطء بل كل ما يفسد به الاعتكاف كذلك كالخروج جهلا واللفظ جهلا إلى غير ذلك وقال عند قوله وكل زكاة من دفعها لكافر * وغير فقير ضامن تلك مسجلا من دفع الزكاة لغير مستحق جهلا لم يعسر ولا مفهوم للكافر وغير الفقير كما هو مصرح به في المختصر وشرحه وهذا في اجتهاد ربه أما بدفع الامام أو نائبه فتجزى * ويأتي هنا ما سبق في الاعتكاف وهذا أسهل لثابتة العامة اه * وأنها نوع العقود قال الأمير عند قوله ويفسخ بيع فاسد مطلقا ولا

يسامح فيه من عن الحق عولا (١٦٤) البيع الفاسد يفسخ ولا يعسر فيه بالجهل ولا خصوصية في البيع كما يظهر بل كذلك لاجل الشك فاعتبر الشك فوقعت هذه الفروع متناقضة كما ترى في الظاهر وإذا حققت على القواعد لا يكون بينها تناقض بل القاعدة أن كل مشكوك فيه ملغى فكل سبب شككنا في طريقه لم ترتب عليه مسببه وجعلنا ذلك للسبب كالمعصوم المجزوم بعدمه فلا ترتب الحكم وكل شرط شككنا في وجوده جعلناه كالمجزوم بعدمه فلا ترتب الحكم وكل مانع شككنا في وجوده جعلناه ملغى كالمجزوم بعدمه فيترتب الحكم أن وجد سببه فهذه القاعدة تجمع عليها من حيث الجملة غير أنه قد تعذر الوفاء بها في الطهارات وتعين النواظير من وجه واختلف العلماء رحمهم الله بأى وجه تلغى والا فهم مجمعون على اعتبارها فقال الشافعي رضي الله عنه إذا شك في طريق الحدث جعلته كالمجزوم بعدمه والمجزوم بعدمه لا يجب معه الوضوء فلا يجب على هذا للشاك الوضوء وقال مالك رحمه الله براءة الذمة فنقرر إلى سبب مبرى معلوم الوجود أو مظنون الوجود والشك في طريق الحدث يوجب الشك في بقاء الطهارة والشك في بقاء الطهارة يوجب الشك في الصلاة الواقعة هل هي سبب مبرى أم لا فوجب أن تكون هذه الصلاة كالمجزوم بعدمها والمجزوم بعدم الصلاة في حقه يجب عليه أن يصلى فيجب على هذا للشاك أن يصلى بطهارة مظنونة كما قال الشافعي رضي الله عنه حرفا بحرف وكلاهما يقول المشكوك فيه ملغى لكن الغاء مالك في سبب المبرى والغناء الشافعي في الحدث ومذهب مالك أرجح من جهة أن الصلاة مقصد والطهارات وسائل وطرح الشك تحقيقا للمقصد أولى من طرحه لتحقيق الوسائل فهذا هو الفرق بين الطهارات يشك فيها وبين غيرها إذا شك فيه وأما إذا شك في الطهارة بعد الحدث فالشكوك فيه ملغى على القاعدة فتجب عليه الطهارة وإن شك هل طلق ثلاثا أو واحدة يلزمه الثلاث لأن الرجعة شرطها العصمة ونحن نشك في بقائها فيكون هذا للشرط ملغى على هذه

غيره كالنكاح مثلان العبرة في صحة العقد بموافقة الشرع في الواقع ونفس الامر لاقى ظن العاقبة فقط كما يفيد العلامة القاسمي على المحلى وغيره اه * وأنها نوع سقط للشفعة قال الأمير عند قوله ومن قام بعد العام يشفع حاضرا مع العلم بالمبتاع والبيع أولا ما حاصله أنه لا شفعة لشريك علم البيع وسكت سنة لأقل ولو كتب شهادته ومال ابن رشد من أن الكتابة تسقط للشفعة بشهرين ضعيف وإن جنح له في المختصر بل في

الخرشى وعقب عن المدونة أنه لا بد من شهرين زيادة على السنة وقرره شيخنا ولا يعسر بدعواه القاعدة للجهل لابان ذلك مسقط للشفعة ولابان الشفعة واجبة وفي عقب والخرشى أن أبا الحسن والخطاب عن ابن كوتر والتتائي عن الذخيرة عن ابن عتاب ذكروا أن شراء للشفيع للشقص من المشتري يسقط للشفعة ولا يعسر بالجهل ولو كان امرأة بل مقتضى أن المذهب أن الشفعة لا يعسر فيها بالجهل جو يان ذلك في بقية المسقطات من الاستتجار والمقاسمة وبيع حصة نفسه ثم فائدة سقوط الشفعة بالشراء يظهرها اختلاف الثميين اه * ورابعها نوع العيب المانع من اجزاء عتق الرقبة في الكفارات قال الأمير عند قوله ومن يعتق الشخص الكفوور لجهله * فلا يجزى في كفارة وتبتلا في التوضيح قال أصبغ فيمن اشترى نصرانية فاعتقها في الكفارة أتاهل تجزیه ولا يعسر بجهله اه * وظاهره جهل الحكم أو أنها كفارة ثم لا مفهوم للكفر بل كذلك للعيوب المانعة من الاجزاء لا يعسر فيها بجهل كما يفيد قول الخرشي في الطهارات إذا اطلع بعد العتق على عيب يمنع الاجزاء استعان بارشه في رقبة أخرى وقوله وتبتلا أي ثم عتقه وإن لم يجز اه * وخامسها نوع بيع الخيار قال الأمير عند قوله

وبائع عبد بالخيار يرومان * يرد وقدولى الزمان مهر ولا بيع الخيار يلزم واضع اليد بعضى المدة فلا يعذر فيه بالجهل ولا معنى لتخصيص العبد بذلك بل كل بيع بالخيار كما صرح به المختصر وشروحه اه ولا يطردهذا النوع من الجهل فيما عدا هذه الانواع الخمس من الفروع بل هو فى مسائل ذكرها العمدة الشيخ خليل فى توضيحه ونظمها الشيخ بهرام فى أربع وأربعين يتناوشرها العلامة الامير وتفحها فى ثلاث وثلاثين مسألة * المسئلة الاولى صمت البكر وضحكها رضا بالنسبة للاذن فى العقد وفى تعيين الصداق والزوج ولا تعذر بدعواها الجهل بان ذلك يعدرضا ولو عرفت بالبله على المعتمد خلافا لعبد الحميد المصانغ وان كان كلامه وجبها ولذلك روى حقها ابتداء بنسب اعلامها بان ذلك يعدرضا ويكفى فى الندب مرة ولا ين شعبان ثلاثا وقال الاقل تعذر بالجهل والظاهر انه مبنى على وجوب الاعلام قال فى كتاب محمد واللبكاء أيضا رضا الاحتمال ان تكون بكت على فقداؤها وتقول فى نفسها لو كان أبى حيا لما احتجت لذلك وانظر أيضا لوجهات حكم ان ذلك رضا اه وأما الثيب وكذا السبعة الا بكر فى قول خليل والثيب تعرب كبكر رشدت أو عضلت أو زوجت بعرض أى ممن لا بزواج به أو برقا أو بنى عيب (١٦٥) أو بتيمة أو اقيت عليها اه يعنى

اهـ من فى تعيين الزوج والصداق لا بد من نطقهين وأما الاذن للولى فى العقد فهو كذلك اذا غبن عن مجلس العقد وهو مذهب ابن القاسم أو يكفى فيه الصمت ولو غبن وهو قول ابن حبيب وعليه اقتصر الامير حيث قال الثيب تساوى البكر فى ان الصمت رضا بالنسبة للاذن فى العقد لا فى تعيين الصداق والزوج فتعرب الثيب وانظر لوجهات حكم الصمت هل يجزى فيها ما جرى فى البكر كما هو الظاهر اه انظر المختصر وشروحه * المسئلة الثانية من عقد لها غير محجرة بلاذنها فلها

القاعدة وان شك هل طلق أم لا لاشئ عليه لان المشكوك فيه معنى على القاعدة واذا شك فى عين اليمين لزمه الجميع لانا نشك اذا اقتصر على بعضها فى السبب المبرىء فلعمله غير ما وقع فوجب استيعابها حتى يعلم السبب المبرىء كما قلنا فى الصلاة اذا شك فى طريان الحدث على طهارتها وان شك هل سها أم لا فلا شئ عليه لان المشكوك فيه ما نعى على القاعدة وان شك هل صلى ثلاثا أم أربعا سجد لان الشك نصبه صاحب الشرع سببا للسجود لالازم زيادة وقد تقدم بسط هذه المباحث فى الفرق الرابع والاربعين بين الشك فى السبب وبين السبب فى الشك فليطالع من هناك وأما المقصود ههنا الفرق بين الشك فى الطهارات وبين الشك فى غيرها وقد أشترت اليه ههنا وتكميله هناك

الفرق الثامن والتسعون بين قاعدة البقاع جعلت المظان منها معتبرة

فى أداء الجمعات وقصر الصلوات وبين قاعدة الازمان لم تجعل

المظان منها معتبرة فى روية الاهلة ولا دخول

أوقات العبادات وترتيب أحكامها

اعم ان الفرق بين هاتين القاعدتين مبنى على قاعدة وهى ان الوصف الذى هو معتبر فى الحكم ان أمكن انضباطه لا يعدل عنه الى غيره كتعليل التحريم فى الخمر بالسكر والزنا بالقوت وغير ذلك من الاوصاف المعتبرة فى الاحكام وان كان غير منضبط قيمت مظلته مقامه وعدم الانضباط اما لاختلاف مقاديره فى رتبة كالمشقة لما كانت سببا لاقتصر وهى غير منضبطة المقادير فليس مشاق الناس سواء فى ذلك وقد يدرك ظاهرا وقد يدرك خفيا ومثل هذا يعسر ضبطه فى محاله حتى تصاف اليه الاحكام فاقيمت مظلته مقامه وهى أربعة برد فانها تظن عندها المشقة ولا تزال

امضاؤه بالقول - يث قرب واليوم به - وكان بالبلد ولم تره قبل ولم يجزى الولى بتعديه حال العقد ولم يفتد على الزوج أيضا ولها رد له المقدمام تمكن من الجماع والا كان رضا ولا ينفعها دعوى الجهل بكون الجماع رضا فقولهم المقتات عليها لا بد من اذنها بصريح القول حصر اضافى بالنسبة لنحو الصمت وأما التمكن فهو أقوى من القول ولا فرق فى هذا بين بكر وثيب فافهم * المسئلة الثالثة من أكل مال يتم جهلا ضمنه ولا يعذر بجبهه كذا فى التوضيح قال الامير وانظر ما معنى تخصيص اليتيم فان من أكل مال شخص مطلقا جاهلا ضمنه وذلك أولى من الخطأ الذى هو والعمد فى أموال الناس سواء الا ان يفرض فى الغلة فانها لى للشبهة فيستثنى منه غلة مال اليتيم لكن الذى رأيناه استثناء غلة الوقف فى بعض صورته فقط فيحذر ذلك اه * المسئلة الرابعة من قذف حواجا لا بحر يته حدولا يعذر بالجهل سواء كان القذف فى زنا أو نسب قال الامير واقتصر على هذا الفرع فى التوضيح ولم يذكر جهله باسلامه أو بلوغه أو عقفته أو عقله والظاهر انه كذلك اه * المسئلة الخامسة اذا أطلق الزوج تملكك الزوجة أو تخييرها أو اقضى مجلس يقرى فى مثله فقول مالك الاول انه يسقط ما يدها ولا تعذر بجهل وقوله الآخر ببقاء ما يدها ما لم توف أو توطأ أو ذكره فى المختصر وهو ضعيف لان مال الكارجع

للاول وأخذ به ابن القاسم وبه العمل فان عين الزوج شياً عمل به أو قال متى شئت لم يسقط بالجلس أمير * المسئلة السادسة الطيب بحسب زعمه لا يعذر بجهله لكنه ان تعمد الضرر اقتص منه وان قصد النفع فضر من في ماله ولا شيء على عاقلة كافي عبق * المسئلة السابعة المفتى لا يعذر بجهل في فتواه ويضمن ما أفد بها * المسئلة الثامنة قال في التوضيح من أثبت أن زوجها يضربها فتقوم لها الحاكم ثم أحضره يطلق عليه فادعى انه وطنها سقط حقها ولو ادعت للجهل أي صدقت على الوطء وجهلت انه مسقط * المسئلة التاسعة اذ نازنا للعباد وشرب الخمر أو قذف جاهلاً بالعتق حد كالحرم * المسئلة العاشرة أن يشتري من يعتق عليه وهو الاصل والفصل وقريب الحواشي جاهلاً فاعتق عليه سواء جهل القرابة أو الحكم والظاهر ان مثل ذلك ان قال له ان اشتريتك فانت حر فاشترته جاهلاً بأنه هو حيث أطلق في يمينه * المسئلة الحادية عشرة من توجه له على أبيه أو أمه دنية حد أو يمين فاستوفى ما ذكر جاهلاً بان ذلك منسوق بطلت شهادته ولا يعذر بجهل أموال فرض أنه جهل الابوة فيعذر * المسئلة الثانية عشرة في التوضيح من يقطع الدنانير والدرهم لا تجوز شهادته (١٦٦) ولو كان جاهلاً اه وقد صرحوا في باب الزكاة بحرمه كسر المسكوك لغير سبك أي

ما لم يكن مغشوشاً فيكسر
 * المسئلة الثالثة عشرة في
 المختصر في محض حق الله
 تعالى تجب المبادرة أي
 بأداء الشهادة ورفعها
 للحاكم بالامكان ان استدعي
 تحريم كعتق وطلاق
 ووقف ورضاع فان لم يفعل
 ردت شهادته ما ولا عذر
 بجهل قال ابن رشد الشهادة
 بما يستند تحريمه تبطل
 بترك رفعه الى السلطان
 الاعلى ظاهر قول أشهب
 اه وضابط حق الله كأي
 شرح المختصر وقدم
 كل ما ليس للخلق اسقاطه
 قال ابن عبد السلام ان كان
 هناك غيره ممن يتم الحكم
 بشهادته فانه يستحب له

لما كان غير منضبط في الناس بسبب ان من الناس من لا ينزل الا بالدفق والاحساس باللذة الكبرى ومنهم ينزل تقطيراً من غير اندفاع في أول الامر ثم يندفق بعد ذلك كثيراً ولذلك يحصل الولد مع العزل والانسان يعتقد انه ما أنزل وهو قد أنزل على سبيل السيلان من غير دفق فيحصل الولد من ذلك وهو لا يشعر ولما كان الانزال مختلفاً في الناس أقيمت مظنته مقامه وهو التقاء الحتانين فان قلت مجرد الالتقاء لا يحصل به الانزال فكيف جعل مظنة الانزال وهو لا يظن عنده ومن شرط المظنة ان يظن عندها الوصف المطلوب لتعليق الحكم عليه قلت لانسلم انه لا يظن فن الناس من ينزل بمجرد الملاقاة ومنهم من ينزل بالاسكر ومنهم من ينزل بالنظر فقط فالتقاء الحتانين أقوى من ذلك فجعل مظنة ومن ذلك العقل الذي هو مناط التكليف يختلف في الناس سبب اعتدال المزاج وانحرافه فرب صبي لا اعتدال مزاجه أعقل من رجل بالغ لانحراف مزاجه وذلك يختلف في الرجال والصبيان جدا فجعل البلوغ مظنته لان البلوغ منضبط وهو غير منضبط هذا فيما لا ينضبط باختلاف رتبته في مقاديره أما ما ينضبط في مقاديره لكنه خفي لا يطلع عليه وذلك كالرضا في انتقال الاملاك لقوله صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرئ مسلم الا هن طيب نفسه منه والرضا أمر خفي فجعلت الصبغ والافعال في بيع المعاطاة قائمه مقامه لانه يظن عندها والغنى الرضا اذا انفرد حتى لو اعترف بأنه رضى بانتقال الملك في الزمن الماضي من غير أن يكون صدر منه قول أو فعل لم يلزمه انتقال الملك وكذلك لو حصلت مشقة للسفر بدون مسافة الفصر لم ترتب عليها رخص المشقة من الفصر والافطار فاذا أقام الشرع مظنة الوصف مقامه أعرض عن اعتباره في نفسه نعم لا بد ان يكون متوقفاً مع المظنة فلو قطعنا بعلمه عند المظنة فالقاعدة انه لا يرتب على المظنة حكم كالمقطعنا بعلم الرضا مع الاكراه على صدور الصيغة أو الفعل غير

المبادرة تحصيلاً لفرض الكفاية فان أبي غيره أو منعه من ذلك مانع نعين عليه القيام وفي التوضيح قيد ابن شاس الوقف بأن يكون على غير معينين أي وياً كله غير الواقف وأطلق القول فيه للباجي وابن رشد اه قال البنانى وعلى ما لابن شاس اقتصر عبق وفصل بعض المحققين في الوقف لمعين قائلاً ان كان الواقف بذله أو لا ولكن جعله لمعين فالحق في هذا حق الله لان ذلك المعين اذ لم يقبله رجوع للفقراء والمساكين لا للواقف أو ورثته وأما اذا كان من أول وهلة على معين من غير تنبيل له أولاً كان يجعله حسب بشرط أن يكون على فلان فهو حق آدمي لانه اذ لم يقبله هنار لمالكه أو لورثته اه قال الخطاب وفي كون العتق وما عطف عليه من محض حق الله تعالى عندى نظر اه قال عبق أما عدم تمحض الثلاثة الاول فلان العبد له حق في العتق بتخليص رقبته من الرق والمرأة في تخليص عصمتها من الزوج والموقوف عليهم في استحقاقهم فيه وقد تتمحض هذه الثلاثة عن حق آدمي كرضا العبد بخنثته كخدمة من يعتق والمرأة ببقائها تحتة والموقوف عليه بتركه ما يستحقه من الوقف أي فيحرم ويجب الرفع وأما الرضاع فظاهره حظه لله فاه بعض المحسين * المسئلة السابعة عشرة من سرق ثوباً لا يساوى ربع دينار وفيه ربع دينار كأي التوضيح قال

ان

الامير وهذا فرض مثال قال في المختصر أو ظناً أي ربع الدينار أو ثلاثة الدراهم فلو سأ أو الثوب فارغاً وقيد بما إذا كان مثله يرفع فيه نصاب لان كان خلقاً ولان سرق خشبة أو حجر ايظنه فارغاً فاذا فيه نصاب فلا يقطع لان مثل ذلك لا يجعل فيه ذلك الا ان تكون قيمة تلك الخشبة تساوي نصاباً يقطع في قيمته بدون ما فيها قال والعصا المفضضة لاتساوي ذاتها نصاباً ان سرت ليلاً أو من محل مظلم فلا يقطع اه
 * المسئلة الخامسة عشرة قال في التوضيح اذا وطئ المرتهن الامة المرتهنة فانه يحد ولا يعذر بجهالة قال الامير اي لان شبهة الارتهان ضعيفة فلا تمنع الحد قال عبق أما اذا أذن له الرهن فلاحداً لها صارت حينئذ امة محلاة وفي وطنها الادب والظاهر انه لا يعترف فيه أيضا
 اه * المسئلة السادسة عشرة قال في التوضيح المرتهن برد الرهن فتبطل الحيازة ولا يعذر بالجهل اه قال الامير اي اذ ارده اختيلاً والافله أخذته متى قدر ومعنى بطلان الحيازة ان الرهن يبطل بمفوت كمتى أوقيام غرماء فان لم يحصل مفوت فله رده بعد أن يحلف انه جهل ابطال الجواز بذلك حيث أشبهه كما نقله شرح المختصر عن اللخمي اه المسئلة السابعة عشرة قال في التوضيح البدوي يقر بالزنا والشرب ويقول فعلت ذلك جهلاً اه قال الامير والبدوي نص على التوهم لان

(١٦٧)

شأنه الجهل ومثله حديث عهد بالاسلام ولا فرق بين جهل الحد والحرمه وأما جهل العين بان يظنها امرأته ونحو عسلا فمدر حيث أشبه ذلك وفي المختصر عنده بجهل الحكم الزنا غير الواضح ان جهل مثله وفرق عبق بينه وبين الشرب ولا بان الشرب أكثر وقوعاً من غيره وثانياً بان مفسده أشد من مفسده الزنا اذ يحصل بالشرب زنا وسرقة وقتل ولقد اورد انها أهم الخبائث وثالثاً بان حرمة الزنا وجوب الحد فيه من الواضح الذي لا يجهل بخلاف الزنا فان فيه واضحا وغيره قال لكنه خلاف ظاهر قول مالك

ان هذا المعنى مع انه الاصل خولاف في التقاء الختانين فانلو قطعنا بعدم الانزال وجب الغسل وخولاف أيضا في قولهم في شارب الخمر انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فيكون عليه حد المقرى فاقيم الشرب الذي هو مظنة للقتل مقامه ونحن مع ذلك نقيم الحد في الشرب على من تقطع بانه لم يذف وكان للشيخ عز الدين بن عبدالسلام رحمه الله يفتش كل الاثر الوارد في الشارب في هذا المعنى بهذه العبارة ويقول كيف تقام المظنة مقام القذف ونحن نقطع بعدم القذف في حق بعض الناس لكن يمكن ان يجب عن الاثر بما شهد له بالاعتبار من التقاء الختانين فانه ورد فيه الحديث النبوي وهذا قد تقطع فيه بعدم المظنون عند وجود مظنته في بعض الصور فان قلت ما الفرق بين المظنة والحكمة التي اختلف في التعليل بها وما للفرق بين الثلاثة الوصف والمظنة والحكمة قلت الحكمة هي التي توجب كون الوصف علة معتبرة في الحكم فاذا ثبت كونه معتبرا في الحكم ان كان منضبطا اعتمد عليه من غير مظنة تقام مقامه وان لم يكن منضبطا اقيمت مظنته مقامه فالحكمة في الرتبة الاولى والوصف في الرتبة الثانية والمظنة في الرتبة الثالثة ومثال الثلاثة في المبيع ان حاجة المكلف الى ما في يده من الثمن أو الثمن هو المصلحة الموجبة لاعتبار الرضا وهي المصيرة له سببا للانتقال ومظنة الايجاب والقبول فالحاجة هي في الرتبة الاولى لانها هي الموجبة لاعتبار الرضا فاعتبار الرضا فرعها واعتبار الايجاب والقبول فرع اعتبار الرضا ومثال الثلاثة أيضا في السفر ان مصالحة المكلف في راحته وصلاح جسمه يوجب ان المشقة اذا عرضت توجب عنه تخفيف العبادة لثلاث تعظم المشقة فتضع مصالحه باضعاف جسمه واهلاك قوته فحفظ صحة الجسم وتوفير قوته هو المصلحة والحكمة الموجبة لاعتبار وصف المشقة بسبب الترخص فالمشقة في الرتبة الثانية منها لان الاثر فرع المؤثر

وقد ظهر الاسلام وفشا فلا يعذر جاهل في شيء من الحدود اه وتناول قول مالك هذا القذف والسرقة اه * المسئلة الثامنة عشرة قال الامير الامة المعتقة اذا وطئها زوجها بعدعتقها ومكنته من المقدمات وأولى ان حاولت هي منه ذلك سقط خيارها ولا تعذر بدعواها الجهل بأصل التخدير أو بان ذلك مسقط ومثل الجهل النسيان والمشهور ولو لم يشتهر الحكم عند الناس وعذر البغداديون حديثه للعهد بالجهل واختاره بعض المتأخرين قال وانما تكلم مالك على من اشتهر عندهم الحكم ولم يخف على أحد كاهل المدينة ومما لم تعذر فيه بالجهل أيضا قول ابن عرفة روى محمد ان يبيع زوجها قبل عتقها بأرض غربة فظنت ان ذلك طلاق ثم عتقت ولم تختر نفسها حتى عتق زوجها فالاختيار لها ويدخل في قول المختصر في مسقطات الخيار أو عتق قبل الاختيار وتعذر بجهل العتق ولها على الزوج الاكثر من المسمى وصادق المثل حيث كان قبل البناء ويؤدب ان وطنها عالما بالعتق والحكم ولا تعذر بنسيان العتق قال عبق لما عند الناس من زيادة التفريط على الجاهل اه بتصرف للاصلاح * المسئلة التاسعة عشرة قال في التوضيح المرأة يغيب عنها زوجها فتفتق من ماله ثم يأتي نعيه فترد ما نفقت من يوم الوفاة * المسئلة العشرون قال الامير من رأى جلا زوجه فأخر اللعان بلا

هنر فليس له نفيه ولا يعذر بجهول وليس من العذر تأخير خيفة ان يكون اتفاقا فينفش وأما اللعان لرؤيتها تزي فلا يسقط بالتأخير
 نعم يستعان بالوطء والظاهر انه لا يعذر فيه بجهول وكلامهم يقتضى ان المقدمات لا تسقط * المسئلة الحادية والعشرون قال في التوضيح
 المطلقة يراجعها زوجها فسكت حتى يطأها زوجها ثم تدعى ان عدتها كانت انقضت وتدعى للجهول في سكوتهها اه وليس الوطء شرط
 لما في المختصر اذا شهد برجعته فصمتت ثم قالت بعد يوم أو بعضه كما في عبق عن المدونة كانت انقضت لم يقبل قوط لان سكوته دليل
 كذبها اه أمير * المسئلة الثانية والعشرون قال في التوضيح الرجل يباع عليه ماله ويقبضه المشتري وهو حاضر لا يغير ولا ينكر
 ثم يقوم ويدعى انه لم يرض ويدعى للجهول اه قال الامير أرى فيلزمه التبيع وله الثمن مالم تمض سنة والغائبه الردمالم تمض سنة فالثمن مالم
 تمض ثلاث هذا حاصل ما قرره لما شيخنا العلامة العدوي قال عبق والعمد حرمة يبيع الفضولي وشراؤه كما قال القرافي انه المشهور
 لاجوازه ولانده به قال الخطاب والحق انه يختلف بحسب المقاصد وما يعلم من حال المالك انه الاصلح اه كلام عبق * المسئلة الثالثة
 والعشرون قال في التوضيح (٦٦٨) من حاز مال رجل مدة الحيازة التي تكون عاملة وادعى انه ابتاعه منه فانه يصدق

مع عيونه ولا يعذر صاحب
 المال ان ادعى للجهول اه
 قال الامير وتفصيل مدة
 الحوزة مذكورة في المختصر
 وشروحه وليس التطويل
 له من مهمنا الآن * المسئلة
 الرابعة والعشرون قال في
 التوضيح المظاهر يطلق
 امرأته في الصيام فيلزمه
 الابتداء ولا يعذر بجهول
 اه قال الامير أرى اذا وطئ
 المظاهر منها ليلا أو نهارا
 وكذلك النسيان والغلط
 لا يعذر بهما واذ وقع ذلك
 في الاطعام فكالمصوم على
 المشهور كما في المختصر قال
 عبد الملك بن الماجنون
 الوطء لا يبطل الاطعام
 المتقدم مطابقا والاستئناف

والمظنة المشقة واعتبارها فرع اعتبار المشقة فهي في الرتبة الثالثة ومثال الحكمة والوصف
 من غير مظنة فيما هو منضبط الرضاع وصف موجب للتحريم وحكمته انه يصير جزء المرأة
 الذي هو اللبن جزء للصبي الرضاع فناسب التحريم بذلك لمشايبته للنسب لان منيها وطمئنها
 جزء للصبي فلما كان الرضاع كذلك قال صلى الله عليه وسلم الرضاع لجة كالحمة للنسب فالجزئية
 هي الحكمة وهي في الرتبة الاولى والرضاع الذي هو الوصف في الرتبة الثانية ووصف الزنا
 موجب للحد وحكمته الموجبة لكونه كذلك اختلاط الانساب فاختلاط الانساب في الرتبة
 الاولى وهي الحكمة ووصف الزنا في الرتبة الثانية وكذلك ضياع المال هو الموجب لكون
 وصف السرقة سبب لقطع ضياع المال في الرتبة الاولى ووصف السرقة في الرتبة الثانية ولما
 كان وصف الرضاع والزنا والسرقة منضبطا لم يحتاج الى مظنة تقوم مقام هذه الاوصاف فلم يحتاج
 للرتبة الثانية ويلزم من جواز التعليل بالحكمة ان يلزمه لو أكل صبي من لحم امرأة قطعة
 ان تحرم عليه لان جزءها صار جزءه ولم يقل به أحد ولو وجد انسان يأخذ للصبيان من أمهاتهم
 صفارا ويأتي بهم كبارا بحيث لا يعرفون بعد ذلك ان يقام عليه حد الزنا بسبب انه أوجب
 اختلاط الانساب ولم يقل به أحد وان من ضيع المال بالغضب والعدوان ان يجب عليه حد السرقة
 ولم يقل به أحد ولا جل هذه المعاني خالف الجمهور بالتعليل بالمظنة فقد ظهر الفرق بين المظنة
 والوصف والحكمة من هذا الوجه وبين الحكمة والمظنة فرق من وجه آخر وذلك ان الحكمة
 اذا قطعنا بعدها لا يقدح ذلك في ترتب الحكم كما اذا قطعنا بعدم اختلاط الانساب من الزنا بان
 تحيض المرأة ويظهر عدم جملها ومع ذلك نقيم الحد ونأخذ المال المسروق من السارق ونجزم
 بعدم ضياع المال ومع ذلك نقيم حد السرقة واما المظنة اذا قطعنا فيها بعدم المظنون فالغالب في

أحب الى الله تعالى ومفهوم وطئ ان القبلة والمباشرة لا يقطعانه وشهره يوسف بن محمد وقيل يقطعانه
 وشهره الزناني اه عبق واقتصر الخرشبي على الثاني اه أمير * المسئلة الخامسة والعشرون قال في التوضيح الرجل يجعل
 امرأته بيد غيره فلا يقضى المملك حتى يطأ ثم يزيدان يقضى وتقول جهلت وظنفت ان ذلك لا يقطع ما كان اه قال الامير والمقدمات
 كالوطء فالمدار على التحكين طوعا وظاهره ولو بغير علم ذلك وصححه في الشامل انظر للتتائي ونحوه للشيخ سالم والذي في المدونة وأبي
 الحسن عليهما وابن عرفة انه لا يسقط الا بعلمه ورضاه اه عبق وكذلك ان ملكها هو وأخيرا اه * المسئلة السادسة والعشرون
 قال في التوضيح الذي يملك امرأته أمرها فتقول قد قبلت ثم تصالحه بعد ذلك قبل ان تسأل ما قبلت ثم تقول كنت أردت ثلاثا لترجع
 فيها صالحت به انها لم ترجع على الزوج بشيء لانها حين صالحت علمت انها لم تطلق ثلاثا ولا تعذر بالجهول اه * المسئلة السابعة
 والعشرون قال الامير من ملك زوجته فقتضت بالته وادعى للجهول بحكم التملك فقيل يلزمك ما أوقعت فقال ما أردت الا واحدة هكذا
 في التوضيح فجعل ادعاء للجهول مكذبا والافله مناكرة المملكة ان نوى دون الثلاث كما في المختصر وشروحه اه * المسئلة الثامنة

والعشرون قال في التوضيح في الواضحة فيمن باع جاريته وقال كان لها زوج وطلقها أو مات عنها وقالت ذلك الجار به لم يجز للشري
ان يبطأ ولا يزوج حتى تشهد البينة على الطلاق أو الوفاة وان أراد ردّها وادعى ان قول البائع والجارية يقتضى ذلك لم يكن له ذلك وان
كان من جهل معرفة ذلك اه * المسئلة التاسعة والعشرون * قال في التوضيح قال أصبغ في المظاهر يطأ قبل الكفارة انه يعاقب
ولا يعذر بجهل اه ومثل الوطء مقدمانه كإلى شروح المختصر * المسئلة الثلاثون * اذا أطلق الزوج في تخيير امرأته بعد البناء
فقضت بواحدة بطل ما أيدها وليس لها ان تختار بعد ذلك وتقول جهلت وظننت ان لى أن أختار واحدة ومثل الواحدة الاثنان
لان للتخيير ثلاث قال عبق فان رضى الزوج بما أوفعت لزم أفاده الامير * المسئلة الحادية والثلاثون * في التوضيح التي يقول لها
زوجها ان غبت عنك أكثر من ستة أشهر فأمرك بيدك فيغيب عنها وتقيم بعد السنة المدة للطويلة من غير ان تشهد أنها على حقها
ثم تريد ان تقضى وتقول جهلت وظننت ان الامر يبدى متى شئت اه * المسئلة الثانية والثلاثون * قال الامير عدى في التوضيح منها الغريم يعق
الشاهد يخطى في الاموال والحدود * المسئلة الثالثة والثلاثون * قال الامير (١٦٩) عدى في التوضيح منها الغريم يعق

في موارد الشريعة عدم اعتبار المظنة وذلك فيمن أكره على الكفر أو العقود لا اقله للاكراك أو
الموجبة للطلاق والعناق وغير ذلك فان تلك المظان يسقط اعتبارها بالا كراه ولا يترتب عليها
شئ البتة مما شأنه ان يترتب عليه عدم الاكراه فهذا فرق آخر بين المظنة والحكمة من جهة
ان للقطع بعدم الحكمة لا يقدر والقطع بعدم مظنون المظنة يقدر وينبى ان يتفطن لهذه
القاعدة وهذه التفاصيل فهي وان انبى عليها بيان هذا الفرق فهي يحتاج اليها الفقهاء رحيم
الله كثيرا في موارد الفقه والترجيح والتعليل اذا تقررت هذه القاعدة فنقول انما اعتبرت البقاع
في الجمعات وهي ثلاثة أميال في الاثنيان اليها لانها مظنة اذا منها وسماحه من تلك المسافة اذا هدأت
الاصوات وانتفت الموانع لقوله صلى الله عليه وسلم الجمعة على من سمع النداء فجعل مظنة
للسماع مقام السماع ولذلك جعلت البقاع التي في مسافة الفصير معتبرة في قصر الصلوات لانها مظنة
المشقة الموجبة للترخيص واما أهلة شهور العبادات كرمضان وشوال وذى الحجة ونحوها فلا
حاجة فيها الى مظنة من جهة الزمان بسبب ان للقطع بحصولها موجود من جهة الرؤية أو
ا كمال العدة فيحصل القطع بالمعنى المقصود فلا حاجة الى مظنة من جهة ان الزمان يقوم مقامه
فان المظنة انما تعتبر عند عدم الانضباط اما معه فلا فاذا ظننا ان الهلال يطلع في هذه الليلة بسبب
قرائن تقدمت اما من توالى تمام الشهور فنظن نقص هذا الشهر أو من جهة توالى النقص
فنظن تمام هذا الشهر أو من جهة طلوع القمر ليلة للبرد قبل غروب الشمس فنظن تمام هذا
الشهر أو من جهة تأخره في الطلوع عند غروب الشمس فنظن نقصان هذا الشهر وغير ذلك
من الامارات الدالة عند ارباب المواقيت على رؤية الالهة ويوجب ان هذه الليلة هي مظنة
رؤية الهلال فانا لانعتبر شيئا من ذلك ولا يقيم المظنة مقام الرؤية لان لنا طريقا للوصول الى

بحضرة غرمانه فيكونون
ولا ينكر ون ثم يريدون
لقيام بقي مسئلة ذكرها
الاصل وهي من قتل مسلما
في حالة السعة يظنه حريا
من غير كشف عن ذلك أم
والله أعلم

الفرق الخامس والتسعون
بين قاعدة استقبال الجهة
في الصلاة وبين قاعدة
استقبال السمات
لاخلاف في ان فرض من
قرب من الكعبة وعابنها
استقبال السمات أي عيها
فاذا صف صف مع حائط
للكعبة فصلاة الخارج عنها
بيدنه أو بيعضه باطله لانه
مأمور بان يستقبل بجملته
للكعبة فان لم يحصل له ذلك

(٢٢ - الفروق - ثانيا) استدار وكذلك الصف الطويل بقرب الكعبة يصلون دائرة وقوسان فصرواعن
الدائرة قال ابن الحاجب أما لو خرج عن السمات بالمسجد الحرام لم يصح أي لكونه خالف ما أمر به وكذا من بمكة أي فتجب عليه
المسامحة لقدرته على ذلك بان يطلع على سطح أو غيره ويعرف سمات الكعبة بالمحل الذي هو فيه فان لم يقدر استدلال أي ان من كان في
بيته ولم يقدر على الخروج أو كان ببليل مظلم فانه يستدل باعلام البيت مثل جبل أبي قيس ونحو ذلك أو يستدل بالمطالع أو المغارب ان كان
له علم بذلك فان قدر بمشقة أي على المسامحة كالمو كان يحتاج الى صعود السطح وهو شيخ كبير أو مريض ففي الاجتهاد نظر أي تردد
حكاه ابن شاس عن بعض المتأخرين قال ابن رشد للصواب المنع اه بتوضيح من شرح خليل وابن فرحون قال الخطاب هذا ما نعرفه
لاصحابنا وما حكى عن مالك أنه قال الكعبة قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة أهل مكة والحرم قبلة أهل الدنيا فهذا النقل عنه غريب وما
أخرجه البيهقي في سننه من حديث عمر بن حفص المسكي عن ابن جريح عن عطاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال ان رسول الله
ﷺ قال البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل الارض فقال الترمذي تفرد به عمر بن حفص

وهو ضعيف لا يحتاج به والجل فيه عليه اه وانما الخلاف فيمن بعد عن الكعبة بأن كان بغير مكة هل فرضه استقبال السميت كالعاين
 أو فرضه استقبال الجهة قولان في المذهب وخارجه ويرجح الثاني أمران * أحدهما أن الاول وان كان ظاهر المنقول عن القائلين
 به انهم لا يريدون بذلك ان المستقبل للكعبة فرضه استقبال عينها ومعابيتها حتى يقال انه من تكليف ما لا يطاق ولا قائل به وانما
 يريدون ان فرضه ان يكون بحيث لو قدر خروج خط مستقيم على زوايا قائمة من بين عينيه نافذا الى غير نهايتها لم يترك الكعبة قطعاً لها
 الا انه يلزم من هذا الذي يظهر انه مرادهم تكليف ما لا يطاق اذ فيه تكليف السميت والمعابنة مع عدمها بخلاف القول بالجهة فانه
 ليس فيه ذلك وانما فيه التكليف بتحقيق الجهة والتوصل اليه متيسر على جميع المكلفين أو أكثرهم * وأنهما اجماع الناس
 على صحة صلاة الصف المستقيم الطويل الذي طوله مائة ذراع فاكثروا صحة صلاة في معناه من الموضوعين المتحاذين أو المواضع
 مع ان بعض الصف واحد الموضوعين أو المواضع خارج عن السميت قطعاً فان الكعبة على ما قبل عرضها عشر وبن ذراعاً وطولها خمسة
 وعشرون ذراعاً والجواب عن (١٧٠) الامر الثاني بان القول بالسميت مبنى على قاعدة ان الله تعالى انما أوجب علينا أن

نستقبل الكعبة الاستقبال
 العادي لا الحقيقي والعادة
 ان الصف الطويل اذا قرب
 من الشيء القصير الذي
 يستقبل يكون أطول منه
 ويجذب بعضهم نفسه خارجة
 عن ذلك الشيء المستقبل
 الذي هو قصير من الصف
 الطويل واذا بعد ذلك
 الصف الطويل بعدا كثير
 عن ذلك الشيء القصير
 بان كان يصغر أو خراسان
 يجرد كل واحد من ذلك
 الصف الطويل نفسه مستقبلاً
 لذلك الشيء القصير في نظر
 العين بسبب البعد الأخرى
 ان النخلة البعيدة أو
 الشجرة اذا استقبلها
 الركب العظيم الكثير العدد

الوصف المطلوب اما بالرؤية أو بكمال العدة والقاعدة انه لا يعدل الى المظنة الا عند عدم
 انضباط الوصف دائماً وفي الاغلب وههنا ليس كذلك فلذلك سقط اعتبار المظان من الازمنة
 وكذلك أوقات الصلوات لما كانت منضبطة في نفسها لحصول القطع بها في أكثر صورها لم
 تقم مظانها في الصور مقامها وبهذا ظهر للفرق بين قاعدة البقاع أقيمت مظانها مقامها وبين
 الازمنة لم يتم مظانها في الصور المذكورة وسره ما تقدم من القاعدة الكلية التي تقدم تقريرها قبل
 الفرق التاسع والتسعون بين قاعدة البقاع المعظمة من المساجد
 تعظم بالصلاة ويتأكد طلب الصلاة عند ملابتها وبين
 قاعدة الازمنة المعظمة كالاشهر الحرم وغيرها
 لا تعظم بتأكد الصوم فيها

مع ان نسبة الصلوات الى البقاع كنسبة الصوم الى الازمان فالصلاة يصلى فيه والازمان يصام فيه
 وليس لنا مكان يصام فيه الا بطريق العرض كثلاثة أيام في الحج بمكة جبراً لما عرض من
 النسك وصوم أيام الاعتكاف في المساجد لما عرض من الاعتكاف وبصام رمضان وغيره لعين
 ذلك الزمان لا لما عرض فيه فالصوم بوصفه خاص بالزمان والصلاة تكون للكان كتحتية المسجد
 وتكون للزمان كأوقات الصلوات والوتر وركعتي الفجر والضحى ونحوها والفرق من حيث الجملة
 في كون المساجد تعظم بالتحيات اذا دخل اليها والاشهر الحرم ونحوها لا تعظم بالصوم هو ان
 الله تعالى غنى عن الخلق على الاطلاق لا يزيد طاعتهم ولا تنقصه معصيتهم والادب معه تعالى
 اللائق بجلاله متعذر منا فأمرنا تعالى ان نتأدب معه كما تتأدب مع أكارنا لانه وسعنا ولذلك
 أمرنا تعالى بالركوع والسجود والمدح له وأكرام خاصته وعباده ولما كان الواحد منا اذا أراد

من البعد يجرد كل واحد من أهل الركب نفسه قبالة تلك الشجرة أو النخلة ويقول الركب بجملمته نحن
 تعظيم
 قبالة تلك الشجرة أو النخلة ونحن سائر ون اليها واذا قرأ بواضعها الم يبق قبالتها الا لتفر ليسير من ذلك الركب وكذلك البلدان
 المتقاربان لو كشف الغطاء بين من فيهما وبين الكعبة لرأى كل واحد منهم نفسه قبالة الكعبة فيه نظر لان القول بالسميت العادي دون
 الحقيقي ما له الى القول بالجهة فهو على التحقيق تسليم لقول الخائف وتحرير الخلاف المذكور وسر الفرق بين قاعدة ان استقبال
 الجهة يكفي عند القائلين بها وبين قاعدة ان استقبال السميت لا بد منه عند القائلين بها هو ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام
 رحمه الله تعالى جوابا عن استشكله ان من بعد عن مكة لا يقول أحد ان الله تعالى أوجب عليه استقبال عين الكعبة ومقابلتها ومعابيتها
 فان ذلك تكليف ما لا يطاق بل الواجب عليه ان يبذل جهده في تعيين جهة يغلب على ظنه ان الكعبة وراءها واذا غلب على ظنه بعد
 ذلك انها وراء الجهة التي عينتها أدلته وجب عليه استقبالها اجاعاً فصارت الجهة جمعا عليها والسميت الذي هو العين والمعابنة جمع على
 عدم التكليف به واذا كان الاجماع في صورتين فإين يكون الخلاف بقوله الشيء فديجب ايجاب الوسائل وهو كثير في الشريعة كالنظر

في أوصاف المياه المتوسل به الى معرفة الظهورية وفي قيم المتلفات المتوسل به الى معرفة قيمة المتلف والسعي الى الجمعة المتوسل به الى ايقاعها في الجامع والسفر الى الحج المتوسل به الى ايقاعه بعرفة وحول الكعبة وقد يجب ايجاب المقاصد وهو كثير في الشريعة أيضا كاصلوات الجن وصوم رمضان والحج والعمرة وغير ذلك مما هو واجب لانه مقصد لنفسه لانه وسيلة لغيره فعلى قاعدة ان استقبال الجهة يكفي يكون النظر في الجهة واجبا وجوب المقاصد وذلك لان الكعبة لما بعدت عن الابصار جدا وتعذر الجزم بحصولها جعل للشرع الاجتهاد في الجهة هو الواجب نفسه وهو المقصود دون عين الكعبة فلا يجب البتة فاذا اجتهد ثم تبين انه أخطأ عين الكعبة لا يجب عليه الاعادة أما اذا أخطأ للجهة فقد أخطأ المقصود فيلزم الاعادة وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى وعلى قاعدة ان استقبال السمات لا بد منه يكون النظر في الجهة واجبا وجوب الوسائل وذلك لانه انما هو لتحصيل عين الكعبة الذي هو الواجب المقصود لنفسه فاذا أخطأ العين في اجتهاده في الجهة وجبت الاعادة لان القاندة ان الوسيلة اذ لم يحصل مقصدها سقط اعتبارها وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وبالجملة فالخلاف في كل من سمت والجهة أما في سمت فهو انه هل

(١٧١)

مطلقا لا وجوب المقاصد ولا وجوب الوسائل لانه ليس وسيلة لغيره قولان وأما في الجهة فهو انها هل تجب وجوب المقاصد أو وجوب الوسائل قولان فالجهة واجبة بالاجماع وأما الخلاف في صورة وجوبها هل وجوب الوسائل أو المقاصد وفي سمت هل يجب وجوب المقاصد أولا مطلقا فقول للعلماء هل الواجب الجهة أو السمات قولان فيه قيد محذوف تقديره هل الواجب وجوب المقاصد السمات أو الجهة قولان وبهذا القيد يتضح أن القولين في أنه هل تجب الاعادة على من أخطأ في

تعظيم عظيم منا فعل معه ذلك جعل الله تعالى ذلك تعظيما له ومن أحدنا اذا صر بيوت الا كابر يسلم عليهم ويحييهم بالنحية الا لثقة لهم والسلام في حقه تعالى محال لانه دعاء بالسلامة وهو سالم لذاته عن جميع النقائص أو هو من المسئلة وهي التأبين من الضرر وهو تعالى يجير ولا يجار عليه فاستغنى عن ذلك لتعذر معانيه في حقه تعالى بل ورد ان تقول له تعالى أنت للسلام ومنك للسلام واليك يعود للسلام حينار بنا بالسلام أي أنت السالم لذاتك ومنك يصدر السلام لعبادك واليك يرجع طلبها فاعطنا اياها ولما استحان السلام في حقه تعالى أقيمت الصلاة مقامه ليشير بيت الرب عن غيره من البيوت بصورة التعظيم بما يليق بالربوبية ولذلك نابت للفريضة عن الثنافة في ذلك لحصول التمييز بها ولما كانت سبب النحيات في هذه البقاع العظيمة تميزها بالثقة بالله تعالى واشتهر باسم يناسب اختصاصه به وهو لفظ البيوت فان شأن الرئيس والملك العظيم ان يكون في بيته ويحل في بيته ويختص به ولم يوجد من الازمنة ما اشتهر بالله تعالى هذه الشهرة حتى يحتاج الى تمييز يختص به يناسب الربوبية فهذا هو الفرق بين الازمنة والبقاع في هذا المعنى فان قلت فقد ورد ان الثلث الاخير من الليل ينزل الرب تعالى فيه الى سماء الدنيا فيقول هل من داع فاستجيب له هل من مستغفر فاغفر له فقد اختص هذا الوقت من الزمان به تعالى كما اختصت المساجد بانها بيوته فينبغي ان يشرع فيه ما يوجب التمييز كما شرع في المسجد قنت الازمنة التي جرت عادة الملوك بالقدوم فيها على الرعايا شأنها ان تعظم بالزينة في المدائن وغير الزينة من أسباب الاحتفال وكان يلزمنا مثل ذلك في هذا الزمان غير ان الليل لا يلزم الصوم شرعا فشرع فيه ما يناسبه من الدعاء والتضرع والاستغفار وأما الفرق بين الصلاة والصوم والله سبحانه وتعالى أعلم

اجتهاده أم لا مبنيان على الخلاف في ان الجهة هل تجب وجوب المقاصد فاذا حصل الاجتهاد فيها فلا إعادة وان أخطأ العين لانه قد أدى الواجب عليه أو تجب وجوب الوسائل فاذا حصل الاجتهاد فيها وأخطأ العين وجبت الاعادة لان الوسيلة اذ لم تقض الى مقصودها سقط اعتبارها والصحيح من الأقوال ان الجهة واجبة وجوب المقاصد وان الاعادة لازمة عند تبين الخطأ فيها لاني العين فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السادس والنسعون بين قاعدة من يتعين تقديمه وبين قاعدة من يتعين تأخيرهم في الولايات والمناصب والاستحقاقات الشرعية لاخفاء في انه يجب تقديم من هو متصف بالأهلية لاى ولاية أو منصب أو استحقاق من الولاية والمناصب والاستحقاقات الشرعية وتأخير من ليس متصفا بالأهلية لذلك ضرورة ان المصلحة المقصودة من ذلك انما تحصل من انصف بالأهلية لا من ليس كذلك فيقدم في أمانة الإيتام من انصف بأهلية تسمية أموالهم وتقدير أموال للنفقات وأحوال الكوافل والمناظرات عند الحكم عن أموالهم على من لم يتصف بتلك الأهلية ويقدم في جباة الصدقات من فيه أهلية معرفة مقادير النصب وأحكام الزكاة من الخلطة وغيرها على من لم تكن فيه تلك

الاهلية ويقدم في الصلاة من كان أهلا في معرفة أحكامها وهوارض سهوها واستخلافها وغير ذلك من عوارضها ومصالحها على من ليس أهلا في ذلك وان كان أهلا في غير ذلك وأما الأتم قياما بذلك فلا يجب وجوب حتم تقديمه على من هو دونه من له أهلية للقيام بذلك بل يجوز تقديم غير الأتم على الأتم ضرورة ان المقصود من تلك المصالح حاصل بكل واحد منهما لانه متصف بالاهلية لذلك فلا وجه لتعيين الأتم الاعلى وجه الاولوية خاتمة وقول العلماء ان الامام اذا وجد من هو أصلح للقضاء من هو متول الآن وجب عليه عزل الاول وتولية الاصلح للتلايفوت على المسلمين مصلحة الافضل منهما ويحرم عليه ان يعزل الاعلى بالادنى للتلايفوت على المسلمين مصلحة الاعلى ولا ينفذ عزل الاعلى لان الامام الذي عزله معزول عن عزله وانما ولاه الله تعالى على خلاف ذلك اه بتعيين ان يحمل على ان المتولى قاصر عن الاهلية لاعلى انه أهل ولكن غيره أسس منه بالاهلية اذ لا وجه لعزله حينئذ والحال ان المصلحة المقصودة من القضاء كتحصيل من الفاضل المتصف بالاهلية كذلك تحصل من المفضول المتصف بها وتعيين تقديم النساء على الرجال في باب الحضانة انما هو لان الرجال ليسوا كالنساء في أهلية القيام (١٧٢) بمصالح أمور الحضانة فان النساء أصبر على أخلاق الصبيان وأشد شفقة ورأفة

وأقل ألفة عن قاذورات الاطفال وأكثر اقامة بالمنزل والرجال على العكس من ذلك في هذه الاحوال فتعيين تقديم النساء عليهم لذلك لا لكونهن أسس منهم بالاهلية كما ان تقديم الرجال عليهم في الامامة والحر وب وغيرهما من المناصب لانهن لسن كالرجال في أهلية القيام بمصالح تلك المناصب والولايات بل الاهلية فيها ليست بثابتة بل جميع الرجال لا ترى قوله صلى الله عليه وسلم أقضاكم على مع قوله ^{صلى الله عليه وسلم} ^{صلى الله عليه وسلم} بالحلل والحرام معاذين جبل فانه صلى الله عليه وسلم لماعلم ان القضاء تبع

الفرق المائة بين قاعدة النواح حرام وبين قاعدة المرأى مباحة

اعلم انه قد اشتهر بين الناس تحريم النواح وتقسيق النائحة دون تقسيق الشعراء الذين يرون الموتى من الملوك والاعيان وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول ان بعض المرأى حرام كالنواح وتحريم القبول فيهما وضبطهما ان النواح انما حرم لانه يقتضى نسبة الرب سبحانه وتعالى الى الجور في فضائه والتبرم بقدره وان الواقع من موت هذا الميت لم يكن مصلحة بل مفسدة عظيمة وتكون النائحة تذكرة كلاما يقرر ذلك في النفوس وتوضحه للفهام وتحمل السامعين على اعتقاد ذلك فكل لفظ تضمن ذلك كان حراما نظما كان أو نثرا مرثية أو نوحا وقد جاء في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم للتصريح بتحريم النواح وورد في الحديث ان النائحة تكسى يوم القيامة قميصا نقيص من جرب وقمص من فطران وسره ان الاجرب سريع الالم لتقرح جلده ولقطران يقوى شمعة النار فيكون عذابها بالارب بسبب هذين القمصين أشد العذاب وفي أبي داود لعن الله للنائحة والمستمعة قال سند من أصحابنا هي التي تتخذ النواح صنعة قال والا فالمرأة مكروهة لما في البخارى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك نساء جعفر لم يستهن وفيه عن جابر رضى الله عنه جئنا بآبي يوم أحد وقد مثل به وساق الحديث الى ان قال فسمع صوت نائحة فقال من هذه فقالوا ابنة عمر فقال فلتبكي أولا تبكي الملائكة تظله باجنحتها حتى رفع وفيه عن أم عطية رضى الله عنها أخذ علينا النبي صلى الله عليه وسلم ان لا نوح فماتت منا امرأة غير خمس نسوة سمتهن والنواح من الكبائر وصورته ان تقول النائحة لفظا يقتضى فرط جلال الميت وحسنه وكماله وشجاعته وبراعته وأبهته ورتاسته وتبالغ فيما كان يفعل من اكرام

الضيف

كان لها أشد تقضا كان أقضى من غيره ممن لم تكن له تلك الاهلية فيقدم

في القضاء عليه وان كان ذلك الغير شديد المعرفة بالحلل والحرام اذ هو يخضع بأيسر للشبهات ويكون القضاء عبارة عن التفتن للحجاج قال عليه السلام انما أنا بشر وانكم تختصمون الى وائل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما سمع فظهر الجمع بين حديثي على معاذ وان من له أهلية القيام بالقيام من حيث انه شديد المعرفة بالحلل والحرام لا يلزم ان يكون له أهلية القيام بالقضاء كما ان من له أهلية القيام بامامة الصلاة لا يلزم ان يكون له أهلية القيام بامامة الخلافة مشتملة على سياسة الامة ومعرفة معاهد الشريعة وضبط الجيوش وولاية الاكفاء وعزل الضعفاء ومكافحة الاضداد والاعداء وتصريف الاموال واخذها من مظانها وصرفها في مستحقاتها الى غير ذلك مما هو معروف بالامامة الكبرى ومن حيث انه لا يلزم من التقديم في الصلاة التقديم في الخلافة كانت اشارة عمر بقوله لابي بكر رضى الله عنهم في أمر الامامة رضى رسول الله صلى الله عليه وسلم له يفتنا أدلا نرضاك لدنيانا الى ان تقدمه في الصلاة دليل على تقديمه رضى الله عنه للامامة لا لتسقيم في ظاهر الحال الا ان يقال ليس مراد عمر رضى الله تعالى عنه انك

رضيك النبي عليه السلام لدينا مطلق الرضا بحيث يقتصر على أهليته للإمامة في الصلاة خاصة بل الرضا الخاص المفسر باختصاصه بأنواع التكريم من نحو الثناء عليه بمخاسنه التي توجب تقديمه ومن تقديمه عليه السلام في الصلاة ومن قوله عليه السلام في مرض موته يأتي الله والمسلمون الأبواب فريتمين علينا ان رضاك للخلافة وذلك لانه انما يشير باختصاصه بذلك الى ان من كان متعينا للخلافة كيف يتقدم عليه غيره للصلاة فرسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعلم انه رضى الله عنه هو المتعين للخلافة ولا يجوز ان يفعل ذلك من قبل نفسه لانه عليه السلام يتبع ما أنزل عليه من ربه وحيث لم ينزل عليه في ذلك شيء وكل الامر فيه الى الاجتهاد وانه عليه السلام كان يشير وبومى باختصاصه بأنواع التكريم الى خلافته أو يقال قصد عمر رضى الله عنه بذلك تسكين الثائرة والفتنة وردع الأهواء بذكر حجة ظاهرة ليسكن لها أكثر الناس فينبذ الفساد أو يقال ان عمر رضى الله عنه فهم من اشارته عليه السلام ان الصديق مرضى لجميع حرمت الدين ومن جهة ذلك أحوال الأمة والنظر في مصالح الأمة فانه من أهم فروض التكفاية فهو من الدين بناء على جعل الاضافة في قوله لدينا على بابها موجب للعموم ليكون الاصوليين (١٧٣) جعلوا من صيغ العموم لغة في نحو

قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته فكان ذلك عاماً في جميع ماء البحر وميته بسبب الاضافة ويكون قوله أفلا رضاك لدينا نأى من العلو والرئاسة فلا تقدم عليك من الانصار من يطلب التقدم عليك فيه وان كان لغرض شرعى من تحصيل الاجور والحاصلة لتولى أمر الأمة على الوجه للشرعى ولا تشرك معك من يطلب منهم الشركة فيه طمعا لتحصيل بعض تلك الاجور كما هو المناسب لاحوال الانصار في بذلم في ذات الله تعالى أنفسهم وأموالهم فان المرضي لمعالي الاور لا يقصر دون

الضيف والضرب بالسيف والتب عن الحریم والحار الى غير ذلك من صفات الميت التي يقتضى مثلها ان لا يموت فان يموت تنقطع هذه المصالح ويعز وجود مثل الموصوف بهذه الصفات ويعظم التفجع على فقد مثله وان الحكمة كانت تقتضى بقاءه وتطويل عمره لتكثر تلك المصالح في العالم ففى كان لفظها مشتملا على هذا كان حراما وهذا أشر (٢) النواح وتارة لاتصل الى هذه الغاية غير انه تبعد السلوة عن أهل الميت وتهيج الاسف عليهم فيؤدى ذلك الى تعذيب نفوسهم وقلة صبرهم وضجرهم وربما بعثهم ذلك على القنوط وشق الجيوب وضرب الخدود فهذا أيضا حرام ومتى كان لفظ الناثحة ليس فيه شيء من ذلك بل ذكر دين الميت وانه انتقل الى جزء أعماله الحسنة ومحاورة أهل السعادة وانه أتى عليه ما قضى على عامة الناس وان هذا سبيل لا بد منه وانه موطن اشترك فيه جميع الخلائق وباب لا بد من دخوله فهذا ليس بحرام فان زادت على ذلك بان تأمر أهل الميت بالصبر وتحثهم على طلب الاجر والثواب وانهم ينبغي لهم ان يحسبوا ميتهم في سبيل الله ويعتمدون في حسن الخلف على الله تعالى ونحو ذلك فهذا مندوب اليه مأمور به وعلى هذه القوانين تتخرج المراني فنقسم أيضا الى المحرمة الكبيرة والى المحرمة الصغيرة والى المباح والى المندوب على قدر ما يتضمنه لفظ المرئية فن المراني المباحة الخالية عن التحريم مارئي به ابن عمر أخاه عاصما لما مات فقال

فان تك أحزان وفانص دمة * جرين دما من داخل الجوف منقعا
تجرعتها في عاصم واحتسبتها * فاعظم منها ما احتسى وتجرجعا
فليت المنايا كن خلفن عاصما * فعشنا جميعا أو ذهبن بنا معا

(١) الصواب حذف الهمزة

خديسهوارلان المشاركة في الإمامة ليست من مصالح الدين فان ذلك يفضى الى المخالفة والمناقضة وقد قال العلماء رحمهم الله تعالى ان قوله تعالى وانه لذكركم انه الخلافة وانه كان صلى الله عليه وسلم يطوف على القبائل في أول أمره لينصروه فيقولون له ويكون لنا الامر من بعدك فيقول صلى الله عليه وسلم انى قدمت من ذلك وانه قد أنزل على وانه لذكركم ولقومك وسوف تسألون فلم يكن للانصار في هذا الشأن شيء كما هو مستوعب في موضعه من أصول الدين وقد سئل بعض علماء القير وان من كان مستحقا للخلافة بعمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سبحان الله انابا القير وان نعلم من هو أصح منا بالقضاء ومن هو أصح منا للفتيا ومن هو أصح منا للإمامة أيخفى ذلك على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انما يسأل عن هذه المسائل أهل العراق والله سبحانه وتعالى أعلم بالفرق السابع والتسعون بين قاعدة الشك في طر بيان الاحداث بعد التطهارة يعتبر عند مالك رحمه الله تعالى وبين قاعدة الشك في طر بيان غيره من الاسباب والرافع للاسباب لا يعتبر ✎ القاعدة المجمع عليهما من حيث الجملة هي ان كل مشكوك فيه سواء كان سببا أو شرطا أو مانعا لمضى فكل سبب شككنا في طر يانه لم ترتب عليه مسببه وجعلنا ذلك السبب كالمعدم والمجزوم بعدمه فلا ترتب

الحكم وكل شرط شككنا في وجوده جعلناه كالمجزوم بعدمه فلا ترتب الحكم وكل مانع شككنا في وجوده جعلناه كالمجزوم بعدمه في ترتب الحكم ان وجود سببه الا انه لما تعذر الوفاء بهذه القاعدة في الطهارات من جميع الوجوه جعل العلماء وان اجمعوا على اعتبارها فيها أيضا يختلفون في الوجه الذي تفتي به والوجه الذي تعتبره فيها فقال الشافعي رضي الله عنه اذا شك في طريان الحدث جعلته كالمجزوم بعدمه لا يجب معه الوضوء فلا يجب على هذا الشاك الوضوء وقال مالك رحمه الله تعالى الشك في طريان الحدث يوجب للشك في بقاء الطهارة وللشك في بقاء الطهارة يوجب للشك في الصلاة الواقعة هل هي سبب مبريء أم لا وبإبراء الذمة تفتقر الى سبب مبريء معلوم الوجود أو مظنون الوجود لا مشكوك الوجود فوجب ان تكون هذه الصلاة كالمجزوم بعدمها والمجزوم بعدم الصلاة في حقه يجب عليه ان يصلي فيجب على هذا الشاك ان يصلي بصلاة مظنونة كما قال الشافعي رضي الله عنه حرفا يحرف فكلاهما يقول المشكوك فيهما يفتي لكن للقاء مالك في السبب المبريء والغناء للشافعي في الحدث ومذهب مالك أرجح من جهة ان الصلاة مقصد والطهارات وسائل وطرح الشك تحقيقا للقصد أولى من (١٧٤) طرحه لتحقيق الوسائل فهذا هو الفرق بين قاعدة الغناء للشك في طريان

الاحداث بعد الطهارة عند مالك رحمه الله تعالى وعدم الغائه في طريان غيرهما من الاسباب ووافعها كالشك في طريان الطهارة بعد الحدث فيأتي المشكوك فيه على القاعدة ويجب عليه الطهارة أو في انه هل أطلق أم لا فلا شيء عليه لانه شك في سبب حل العصمة فيلغى على القاعدة أو في انه هل سها أم لا فلا شيء عليه لانه شك في سبب سجود السهو فيلغى على القاعدة أما اذا شك في عين اليمين فيلزمه جميع الايمان اذ لا يعلم السبب المبريء الا باستيعابها كما قلنا في الصلاة اذا شك في طريان الحدث

دفعنا بك الايام حتى اذا أتت * تريدك لم نسطع لها عنك مدفعا

فهذا رفاء مباح لا يحرم مثله وليس فيه ما يشير الى التجوير ولا تنفيه القضاء بل انه حز بن متالم ليمته وكان يشتهي لومات معه فهذا أمر قريب لا غير وفيه ومثال الرئاء المندوب ما روى ان العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه لما مات عظم مصابه على ابنه عبد الله وكان عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما عظيما عند الناس في نفسه لانه كان ترجان للقرآن وافر للعقل جميل المحاسن والجلالة والاصناف الحميدة فاعظمه الناس على التعزية ابلالا له ومهابة بسبب عظمته في نفسه وعظمته من أصيب به فان العباس رضي الله عنه عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم مثل والده وكان يقال من أشجع الناس فيقال العباس ومن أعلم الناس فيقال العباس ومن أكرم الناس فيقال العباس فلما مات عظم خطبه وجلت رزيتة في صدور الناس وفي صدر ولده عبد الله رضي الله عنهما وأحجم الناس عن تعزيتة فاقاموا على ذلك شهرا كما ذكره المؤرخون فبعد للشهر قدم اعرابي من البادية فسأل عن عبد الله بن عباس فقال له الناس ما تريد فقال أريد أن أعزي عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فقام الناس معه عساه ان يفتح لهم باب التعزية فلما رأى عبد الله بن عباس قال له سلام عليك يا أبا الفضل فقال له عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وعليك السلام ورحمة الله وبركاته فأنشده

اصبر نكن بك صابر بن فائما * صبر الرعية عند صبر الراس

خير من العباس أجرك بعمه * والله خير منك للعباس

فلما سمع عبد الله بن عباس رثاءه واستوعب شعره سرى عنه عظيم ما كان به واسترسل الناس في تعزيتة وهذا كلام في غاية الجودة من الرثاء مسهل لأصيبة مذهب للحزن محسن

التصرف

على طهارتها أو شك في كون الاطلاق ثلاثا أو واحدة فيلزمه الثلاث لان الشك لم يقع في الطلاق بل

في بقاء العصمة الذي هو شرط الرجعة فيلغى على القاعدة أو شك هل صلى ثلاثا أو أربعين أو بعبا فيأتي برابعة ويسجد اذ ليس هناك في السبب حتى يفتي على القاعدة بل سبب في الشك لان الشك نصبه صاحب الشرع سببا للسجود لا للزيادة وهو محقق لاشك فيه وقد تقدم في الفرق الرابع والاربعين بين الشك في السبب وبين السبب في الشك بسط مسائل الشك في السبب والسبب في الشك فنظام ثمة فظهر انه لاتناقض بين اعتبار مالك رحمه الله تعالى الشك في الحدث بعد الطهارة وفي انه هل طلق ثلاثا أو واحدة وفي انه هل حلف بطلاق أو عتاق أو غيرهما وفي انه هل صلى ثلاثا أم أربعين أو بعبا حيث قال في الاول يجب الوضوء وفي الثاني يلزمه الثلاث وفي الثالث يلزمه جميع الايمان وفي الرابع يجعلها ثلاثا ويصلي الرابعة ويسجد بعد السلام لاجل الشك فاعتبره في جميع هذه الفرق ونحوها وبين عدم اعتباره الشك في الطهارة بعد الحدث وفي انه هل طلق أم لا وفي انه هل سها أم لا حيث قال في الاول لا عبرة بالطهارة وفي الثاني وفي الثالث لا شيء عليه لا إلغاء للشك في جميع هذه الفروع ونحوها فانهم والله أعلم ﴿ وصل ﴾ حد بعض الاصوليين السبب والعللة بالوصف للظاهر المنضبط المعروف

للحكم فخرج بالظاهر الخفي كاللذة في نقض الوضوء والعلوق في وجوب العدة فانها مخالفا لهما تركا وجعل السبب في النقض المس وشره
وجوب العدة الطلاق وخرج بالمنضبط نحو المشقة في السفر لم ينط بها الحكم الذي هو قصر الصلاة لعدم انضباطها لاختلافها باختلاف
الاشخاص والاحوال وانما ينط بمسافة القصر ودخل بالمعرف للحكم بمعنى النسبة التامة لخصوص الحكم الشرعي للسبب المعرف
لحكم غير شرعي كحل الشعر بالنكاح وحرمة بالطلاق جعل عند الشافعية علة لثبوت حياته كاليه وحد المانع الزاد عند الاطلاق
وهو مانع الحكم بالوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض حكم السبب فقيد الوصف في حد المانع بالوجودي لاجراء عدم
الشرط فانه لا يسمى مانعا لا التسمي كما وقع ذلك لبعض الفقهاء واطلقه في حد السبب والعللة والفرق بينهما اما على عدم اعتبار الحكمة
في السبب والعللة فهو ان المانع مانع لوجود حكم السبب بان يتحقق كل معتبر في الحكم من السبب والشرط والاما احتياج انتفاء الحكم
للمانع واذا كان المانع عدم شيء لزم ان يكون ذلك الشيء سببا في الوجود أو بعض سبب وشرط فيه وقد فرض أن المانع انما يتحقق
بعد تحقق السبب والشرط وانما قلنا لزم ان يكون ذلك الشيء سببا الخ (١٧٥) لان المانع هو المعرف للنقض أي العلامة

عليه ونقيض الشيء ورفع
فلا بؤة مثلا نقت وجوب
القصاص عن قتل ابنه لا غير
وأما ثبوت حرمة القصاص
منه فبالدليل المثبت لها كما
قاله سم وهو الحق واذا
كان عدم الشيء يترب عليه
رفع الشيء بان يقال اتقى
كذا لعدم كذا كان وجوده
يترب عليه وجوده. وأما
السبب فانه لما يترب عليه
رفع شيء لان المعلل به
ليس انتفاء الحكم المرتب
على السبب بل المعلل به حكم
مبتدأ ولو كان ذلك الحكم
عدميا كما يعلل عدم نفاذ
التصرف بعدم العقل فان
عدم نفاذ التصرف ليس
مأخوذا من حيث انه انتفاء

لتصرف القضاء. ثم على الرب تعالى باحسان وجيل العوارف فهذا حسن جليل ومثله ما ورد
في الاخبار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما توفي سمع أهل بيته قائلا يقول يسمعون
صوته ولا يرون شخصه سلام عليكم أهل البيت ان في الله خلفا من كل فائت وعضوا من كل
ذاهب فايه فارجوا وبه فتقوا فان المصاب من حرم الثواب فكانوا يرونه الخضر عليه السلام
فهذا أيضا كلام من القربات ومندرج في سلك المندوبات ومن الرئاء المحرم القطيع ما وقع في
عصرنا في رياء الخليفة ببغداد في أيام الملك الصالح رحم الله الجميع فعمله الملك الصالح عزاء جمع
فيه الاكابر والاعيان والقراء والشعراء فانشد بعض الشعراء في مرثيته

مات من كان بعض أجناده الموت ومن كان يحنثه القضاء

فسمعه الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله وهو جالس في المحفل فامر بتأديبه وجبه
وأغلظ الانكار عليه وبالغ في توبيخ رثائه وأقام بعد التعزير في الحبس زمانا طويلا ثم استتابه
بعد شفاعة الامراء والرؤساء فيه وأمره أن ينظم قصيدة يثني فيها على الله عز وجل تكون
مذكرة لما تضمنه شعره من التعرض للقضاء بقوله من كان بعض أجناده الموت تعظيما لشأن
هذا الميت وان مثل هذا الميت ما كان ينبغي ان يخلو منه منصب الخلافة ومتى تأتى الايام بمثل هذا
ونحو ذلك وقوله يحنثه القضاء يشير الى ان الله تعالى كان يخاف منه وهذا اما كفر صريح
وهو الظاهر من لفظه أو قريب من الكفر فالشعراء في مرثيتهم يهجمون على أمور صعبة
رغبة في الاغراب والتمدح بانه طرق معنى لم يطرق قبله فيقومون في هذا ومثله ولذلك وصفهم
الله تعالى بقوله ألم تر انهم في كل واد يهيمون قال المفسرون هذه الاودية هي اودية الهجاء
المحرم ونحوه مما لا يحل قوله فظهر لك بهذا البسط والتقرير الفرق بين النواح المحرم والرئاء

لحكم السبب حتى يكون عدم العقل مانعا فلا يصح بل مأخوذا من حيث انه حكم مبتدأ هو انه لا ينفذ التصرف فيصح تعديله بانتفاء علة
نفاذ التصرف جو زوا كون السبب والعللة عدما مضافا بخلاف المانع نعم في كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير قال ابن الحاجب
والعضد والمختار منعه وأما على اعتبار الحكمة في السبب والعللة فأمر الفرق بينهما ظاهر فان المانع للحكم هو ما استلزم حكمة تقتضى
نقيض الحكم كالبؤة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضى ان لا يصير الابن أي من حيث قتله سببا لعدمه وأما العلة
فهى ما يترب عليها حكمة تقتضى الحكم لا نقيضه نعم ما ذكر من ان اعتبار المانع بعد تحقق ما يتوقف عليه الحكم انما هو في المانع
الاصطلاحي وقد يطلق المانع على ما يتحققه ينتفى الحكم فيشمل عدم الشرط فلذا قال العضد حقيقة الشرط ان عدمه مستلزم لعدم الحكم
كأن المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة للحكم أو السبب الى آخر ما بينه وكما
لا يصح في مانع الحكم ان يكون عدم شيء علماعلمت كذلك لا يصح في مانع السبب أن يكون عدم شيء لانه ما استلزم حكمة تخل بحكمة
السبب كالدين في الزكاة ان قلنا انه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك وليس مع الدين استغناء

فالفرض تحقق السبب والذي جعل عدمه مانعاً لا يمكن ان يكون حينئذ الا شرطاً للسبب بأن يخل عدمه بحكمة السبب وعدم حكمه السبب لعدمه والفرض تحققه وان هناك حكمة تخل بحكمته وبهذا علم الفرق أيضاً بين مانع السبب وعدم شرط السبب كما علم مما قبله الفرق أيضاً بين مانع الحكم وعدم شرط الحكم وتحصل ان لناسبياً ومانعاً للحكم ومانعاً للسبب وشرطاً للحكم وشرطاً للسبب وعدم شرط للحكم وعدم شرط للسبب وان مانع الحكم ما أخل بالحكم مع بقاء حكمة السبب فيكون عدمه كعدم الحيض شرطاً لتأثير السبب في الحكم اما مجرد الترتيب عليه كما في الزوال لوجوب الظهور ولما فيه من المناسبة كما في الزوال لوجوب الجلدة والاسكار لحرمة الحجر لاشترط الوجود الحكم حتى ينافي كونه تحقق المانع بعد تحقق للشرط ومانع السبب ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب مع تحقق السبب وانه لا يقال مانع الابد بتحقيق الحكم أو السبب فلزم ان يكون وجودها لماعرفت وشرط الحكم ما يقتضي عدمه نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب وشرط السبب ما أخل عدمه بحكمة السبب فيفتي السبب بعدم حكمته فتأمل بدقة امعان اه بتوضيح من الشريفي والطار على محلي (١٧٦) جمع الجوامع والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الثامن والتسعون بين

المحرم من غيره بتقرير القواعد المتقدمة فقس عليه ما يرد عليك من ذلك في البابين
 ﴿ الفرق الحادي والمائة بين قاعدة فعل غير المكاف لا يعذب به

وبين قاعدة البكاء على الميت يعذب به الميت ﴿

ورد في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الميت ليعذب بيبكاه الحي عليه
 خرجه مالك في الموطأ وغيره من العلماء في الصحاح فاشكل ظاهر الحديث من جهة ان
 الانسان لا يؤخذ بفعل غيره وهي قاعدة صحيحة تعارض هذه القاعدة وحصل الفرق من
 وجوه احدها انه محمول على ما اذا أوصى بالنيابة كما قال طرفة

اذا مات فاعني بما أنا أهله * وشقني على الجيب يا ابنة معبد

وثانيها انهم كانوا يذرون في نواحيهم مفاخر هي مخازن عند الشرع كالغصب والفسوق فيعذب
 بها فيكون المعنى ان الميت يعذب بمدلول ما يقع في البكاء من الالفاظ ولما كان بين البكاء
 وبين تلك الامور ملازمة قد حصلت في الواقع عبر بالبكاء عنها مجازاً والعلاقة هي هذه الملازمة
 لان اللفظ يلزم مدلوله والبكاء يلزم هذا اللفظ فهذه الملازمة هي العلاقة وثالثها ما قالته عائشة
 رضي الله عنها يغفر الله لابي عبد الرحمن اما انه لم يكن يبكي ولكنه نسي أو أخطأ انما مر رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يهودية يبكي عليها أهلها فقال عليه السلام انكم لتبكون عليها وانها
 لتعذب في قبرها واعلم ان هذه الوجوه الثلاثة تكون اجوبة عن الحديث ولا توجد فرقا بين
 القاعدتين وانما هي ترد البكاء الى فعل الميت بالوصية كما قاله أولا أو بالباشرة كما قاله ثانياً واما
 الثالث فهو من جنس الثاني لان اليهودية انما عذبت في قبرها بكفرها لا بيبكاه أهلها والفرق
 في التحقيق ان مشينا اللفظ على ظاهره ما وقع لبعض العلماء من ان امرأة من أهل للعراق مات

قاعدة البقاع جعلت المظان
 منها معتبرة في أداء الجمعات
 وقصر الصلوات وبين قاعدة
 الازمان لم تجعل المظان منها
 معتبرة في رؤية الأهلة ولا
 دخول أوقات العبادات
 وترتيب أحكامها ﴿
 وذلك ان شهور العبادات
 كرمضان وشوال وذى
 الحجة ونحوها لما وجد
 التقطع بمحصولها وحصول
 المعنى المقصود منها شرعا
 من جهة الرؤية لاهلها أو
 كمال العدة كانت وصفا
 ظاهرا منضبطا دائما وفي
 الاغلب غير محتاج في
 تعريفه للحكم الى اعتبار
 مظنته معه كظننا ان
 الهلال يطلع في هذه الليلة

ها

بسبب قرائن تقدمت امامنا من جهة نوالى تمام الشهر فنظن نقص هذا الشهر أو من جهة نوالى النقص

فنظن تمام هذا الشهر أو من جهة طلوع القمر ليلة البدر قبل غروب الشمس فنظن تمام هذا الشهر أو من جهة تأخره في الطلوع عند
 غروب الشمس فنظن نقصان هذا الشهر وغير ذلك من الامارات الدالة عند ارباب المواقيت على ان هذه الليلة هي مظنة رؤية الأهلة
 اذ مع تيسر الوصول الى الوصف المطلوب اما بارؤية أو بكامل العدة لاعتبار شيئا من تلك المظان وكذلك اوقات الصلوات لما كانت منضبطة
 في نفسها لحصول التقطع بها في كبريورها لم تقم مظانها في الصور مقامها وأما سماع نداء الجمعة الموجبة لاداء الجمعة في قوله ﴿ والجمعة ﴾
 الجمعة على من سمع النداء ومشقة السفر الموجبة لترخيص القصر والفطر فانه لما كان كل واحد منهما وصفا غير منضبط أنيط الحكم
 بمظنته فاعتبرت في الجمعات البقاع وهي ثلاثة أميال في الاتيان اليها لانه من تلك المسافة يظن سماع أذانها اذا هدت الاصوات وانتفت
 الموانع واعتبرت في ترخيص القصر والفطر البقاع التي على اربعة بردانها مظنة المشقة الموجبة لترخيص وبالجملة فالسماع لعدم انضباطه
 جعلت مظنته من البقاع مقامه والمشقة لعدم انضباطها جعلت مظنتها من البقاع مقامها واولا اوقات العبادات لما كانت منضبطة لم تجعل مظانها

مقامها فألبقاع اعتربت من حيث انها مظنة سبب غير منضبط والأوقات اعتربت من حيث انها سبب منضبط فلم تعتبر ظاهرا فظهر الفرق بين قاعدتي البقاع والازمان **﴿وصل﴾** مبنى هذا الفرق وسره قاعدة أن الوصف المعروف للحكم ان كان وصفا ظاهرا منضبطا لم يعدل عنه الى غيره كالسكر في تحريم الخمر والقوت في الربا وان كان وصفا خفيا وغير منضبط أقيمت مظنته مقامه أما الخفي الذي لا يطلع عليه فكالمريض في انتقال الاملاك لقوله صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه فان الرضامسا كان أمرا خفيا جعلت الصيغ والافعال في بيع المعاطاة قائمة مقامه لانه يظن عندها وألغى الرضا اذا انفرد عنها حتى لو اعترف بأنه رضى بانتقال الملك في الزمن الماضي من غير أن يكون صدر منه قول أو فعل لم يلزمه انتقال الملك وأما غير المنضبط لاختلاف مقاديره في رتبته فكمنسقة السفر في ترخيص القصر والافطار فانها لما كانت سببا لذلك الترخيص وهي غير منضبطة المقادير اذ ليس مشاق الناس سواء في ذلك أقيمت مظنته مقامه وهي أربعة برد فان المشقة تظن عندها وكالانزال في وجوب الغسل وحصول نسبة الولد فانها لما كان غير منضبط في الناس بسبب ان منهم من لا ينزل الا بالدفق والاحساس باللذة الكبرى ومنهم من ينزل (١٧٧) تقطيرا على سبيل السيلان من غير

انفاق في أول الامر ثم يندفق بعد ذلك كثيرا ولذلك يحصل الولد مع العزل والانسان يعتقد انه ما ينزل أقيمت مظنته مقامه وهي التقاء الختانين لانهما كان من الناس من ينزل بمجرد الملاقاة ومنهم من ينزل بالفكر ومنهم من ينزل بالنظر فقط وكان التقاء الختانين أقوى من ذلك جعل مظنة وكالعقل في التكليف فانه لما كان غير منضبط بسبب اختلافه في الرجال والصبيان جدا بحسب اعتدال المزاج وانحرافه فرب صبي لا اعتدال مزاجه أعقل من رجل بالغ لانحراف مزاجه

لها ولد فرحلت في بعض مقاصدها الى المغرب فحضر يوم العيد وعادتها فيه في بلدها تخرج الى المقابر فتبكي على ولدها فلما لم تكن في بلدها خطر لها ان تخرج الى مقابر تلك الامة التي حلت بها فتفعل فيها ما كانت تفعله في بلدها فخرجت اليها وفعلت ذلك وأكثر البكاء والعيويل والتفجع على ولدها ثم نامت فرأت أهل القبرة قد هاجوا يسأل بعضهم بعضا هل لهذه المرأة عندنا ولد فقالوا لا فقال السائل منهم للسؤل فكيف جاءت عندنا تؤذينا ببيكاتها وعوديها من غير ان يكون لها عندنا ولد ثم ذهبوا اليها فضربوها ضربا وجيعا فاستيقظت فوجدت ألما عظيما من ذلك الضرب فدل ذلك على ان الارواح تتألم من المؤلمات وتفرح بالذات في البرزخ كما كانت في الدنيا وهو ظاهر وكذلك تعذب الكفار في قبورها كما قال عليه الصلاة والسلام ان اليهود لتعذب في قبورها فالأوضاع البشرية في الارواح لم تتغير وإنما كانت في مسكن فارقت فقط وبقيت على حالها في أوضاعها ولما كان البكاء والعيويل في حالة الحياة تتأذى به الارواح وتنقبض كانت بعد الموت تتأذى به كذلك كان عليها أو على غيرها وهو عليها أشد نكابة لانها هي المصابة حينئذ وقد ورد ان الموتى يعلمون أحوال الاحياء وما نزل بهم من شدة ورخاء وفقر واستغناء وغير ذلك مما يتجدد لاهليهم ويتألمون للمؤلمات ويسرون بالذات وقد ورد انهم يفتخرون بلزيارات ويتألمون باقطاعها واذا كان الامر كذلك كانوا يتألمون بالبكاء عليهم من أهليهم وغير أهليهم والام عذاب فذلك قال صلى الله عليه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء الحي عليه ويكون الفرق بين القاعدتين على هذا التقرير ان الانسان لا يعذب بفعل غيره أى عذاب الآخرة الذي هو عذاب الذنوب والبكاء عذاب ليس عذاب الآخرة الذي هو عذاب الذنوب المتوعد به من قبل صاحب الشرع بل معناه الام الجبلي

(٢٣ - الفروق - ثانياً) جعل البلوغ مقامه لانه مظنته وهو منضبط واذا أقام الشرع مظنة الوصف مقامه أعرض عن اعتباره في نفسه نعم لا بد أن يكون متوقفا مع المظنة فلو قطعنا بعده عند المظنة فالقاعدة أنه لا يترتب على المظنة حكم كالأقضية حكم كالأقضية قطعنا بعدم الانزال وجب الغسل ومنها قولهم في شارب الخمر انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افتري فيكون عليه حد المفتري فاقم للشرب الذي هو مظنة القذف مقامه ونحن مع ذلك نقيم الحد على من تقطع انه لم يقذف حتى ان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى كان يقول كيف تمام المظنة مقام القذف ونحن تقطع بعدم القذف في بعض الناس لكن يمكن أن يجاب عن الأثر بمشاهدته بالاعتبار من التقاء الختانين فانه ورد فيه الحديث النبوي مع اننا قد تقطع فيه بعدم المظنون عند وجود مظنته في بعض الصور والفرق بين الوصف والمظنة والحكمة هو أن الحكمة هي التي توجب كون الوصف علة معتبرة في الحكم فاذا ثبت كونه معتبرا في الحكم فان كان خفيا أو غير منضبط أقيمت مظنته مقامه وحينئذ تجتمع الثلاثة ولذلك مثل منها للبيع فان حاجة المكاف الى ما في يده من

الذين أو التمس هو المصاحبة والحكمة الموجبة لاعتبار الرضا وجعله سبباً لتقال الملك ومنظنة الرضا الايجاب والقبول فالحاجة في الرتبة الاولى لكونها الموجبة لاعتبار الرضا واعتبار الرضا في الرتبة الثانية لانه فرعها واعتبار الايجاب والقبول في الرتبة الثالثة لانه مظنة اعتبار الرضا وفرعه ومنها السفر فان راحة المكلف وصلاحيته مصلحة وحكمة توجب ان المشقة اذا عرضت اوجبت تخفيف العبادة عنه لئلا تعظم المشقة فتضيع مصلحته باضعاف جسمه واهلاك قوته ومنظنة المشقة أربعة البرد فحفظ صحة الجسم وتوفير قوته في الرتبة الاولى لكونه هو الموجب لاعتبار وصف المشقة والمشقة في الرتبة الثانية لانها أثره والاثر فرع المؤثر وأربعة البرد في الرتبة الثالثة لان اعتبارها فرع اعتبار المشقة وان كان الوصف ظاهر منضبطا اعتمد عليه من غير ان تقام مظنته مقامه وحينئذ تتحقق الحكمة والوصف من غير مظنة وله مثل منها أن الرضاع وصف ظاهر منضبط موجب للتحريم وحكمته أنه يصير جزء المرأة الذي هو اللبن جزء الصبي الرضيع فناسب أن يكون ايجاب التحريم بالرضاع نظير ايجاب صيرورة منى المرأة وطمها جزء الصبي للتحريم بالنسب فلذا قال صلى الله عليه وسلم الرضاع (١٧٨) لغة كالحكمة النسب فالجزئية في الرتبة الاولى وهي الحكمة ووصف الرضاع في

الرتبة الثانية لانه فرعها ومنها ان الزنى وصف كذلك موجب للحد واختلاط الانساب حكمته الموجبة لكونه كذلك فالاختلاط في الرتبة الاولى ووصف الزنى في الرتبة الثانية ومنها ان السرقة وصف كذلك موجب للقطع وضياع المال حكمته الموجبة لكونه كذلك فضياع المال في الرتبة الاولى ووصف السرقة في الرتبة الثانية فوصف كل من الرضاع والزنى والسرقة لما كان ظاهرا منضبطا لم يحتاج للقيام مظنته مقامه فلم يحتاج للرتبة الثالثة ولا يلزم من جواز التعليل بالحكمة ان

الذي اذا وقع في الوجود قد يكون رحمة من الله تعالى كمن يتبلى الله تعالى بالالم لرفع درجاته ومن هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم نحن الانبياء أشد بلاء ثم للصالحون ثم الامثل فالامثل يتبلى الرجل على قدر دينه ومعلوم ان الانبياء والصالحين يتألمون بالبلايا والرزايا وليس ذلك عذابا بالتفسير الاول بل رحمة من الله تعالى ولذلك قال بعض السلف على لقرن الماضي ان كان أحدهم ليفرح بالبلايا كما يفرح أحدكم بالرخاء والعذاب يستعاض منه ولا يفرح به فهذا الوجه عندي هو المرق الصحيح ويبقى للفظ على ظاهره ويستغنى عن التأويل وتخطئة الراوي وما ساعده الظاهر من الاجوبة كان أسعدها وأولاهها وهذا كذلك فيعتمد عليه في الفرق

الفرق الثاني والمائة بين قاعدة أوقات الصلوات يجوز اثباتها بالحساب والآلات وكل ما دل عليها وبين قاعدة الالهة في الرضانات لا يجوز اثباتها بالحساب

وفيه قولان عندنا وعند الشافعية رحمهم الله تعالى والمشهور في المذهبين عدم اعتبار الحساب فاذا دل حساب تسيير الكواكب على خروج الهلال من الشعاع من جهة علم الهيئة لا يجب الصوم قال سند من أصحابنا فلو كان الامام يرى الحساب فثبت الهلال به لم يتبع لاجماع السلف على خلافه مع ان حساب الالهة والكسوفات والخسوفات قطعي فان الله تعالى أجرى عادته بان حركات الافلاك وانتالات الكواكب السبعة السيارة على نظام واحد طول الدهر بتقدير العزيز العليم قال الله تعالى والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم وقال تعالى الشمس والقمر بحسبان أي هما ذوا حساب فلا ينخرم ذلك أبدا وكذلك لفصول الاربعة لا ينخرم حسابها والمعوائد اذا استمرت أفادت للقطع كما اذا رأينا شيخا ينجزم بأنه لم يولد كذلك

يترتب الحكم على كل من تحققت فيه تلك الحكمة والاحرمت المرأة على صبي أو كل منها فمقطع لحم بل لتحقق صيرورة جزئها جزأ منه ولوجب حد الزنا على من يأخذ الصبيان من أمهاتهم صغارا ويأتي بهم كبارا بحيث لا يعرفون بعد ذلك بسبب انه أوجب اختلاط الانساب ولو جحد السرقة على من ضيع المال بالغصب والعدوان ولم يقل بذلك كله أحد ويلزم ذلك جواز التعليل بالمظنة فلذا قال الجمهور بالتعليل بها ولم يقولوا بالتعليل بالحكمة فافهم ويفرق بين الحكمة والمظنة من وجه آخر وهو انه لا يقدح في ترتب الحكم للقطع بعدم الحكمة الأثرى انما يقيم حد الزنى وحد السرقة وان قطعنا بعدم اختلاط الانساب من الزنى بان تحيض المرأة ويظهر عدم جملها أو جزئها من عدم ضياع المال بسبب أخذ المال المسروق من السارق والغالب في موارد الشريعة عدم اعتبار المظنة اذا قطعنا فيها بعدم المظنون الأثرى ان نحو الكفر والعقود الناقلة للاملاك أو الموجبة للإطلاق والاعتناق من المظان يسقط اعتبارها بالاكره ولا يترتب عليها شيء للبتة مما شأنه أن يترتب عليها عند عدم الاكره فليفتنظن لهذه القاعدة وهذه التفاصيل فانها وان ذكرت هنا لبناء الفرق المذكور عليها وكونها سره الا انها يحتاج اليها الفقهاء رحمهم الله كثيرا في موارد الفقه والرجوع والتعليل

الفرق التاسع والتسعون بين قاعدة البقاع المعظمة من المساجد تعظم بالصلاة ويتأكد طلب الصلاة عند ملابتها
وبين قاعدة الازمنة المعظمة كالاشهر الحرم لا تعظم بتأكد الصوم فيها

البقاع المعظمة والازمنة المعظمة وان اشتركتا من جهة ان نسبة الصلوات الى مطلق البقاع كما انه من حيث وقوعها فيها كذلك نسبة
الصوم الى مطلق الازمنة من حيث وقوعه فيها ومن جهة ان بعض البقاع وهي المساجد كما اختلفت بانها بيوت الله تعالى وطلب الشارع
تعظيمها بالتعجيلات ممن دخلها كذلك اخص بعض الازمنة وهو الثلث الاخير من الليل به تعالى وطلب الشارع تعظيمه بما يناسبه
من الدعاء والتضرع والاستغفار فقد ورد ان الثلث الاخير من الليل ينزل الرب تعالى فيه الى سماء الدنيا فيقول هل من داع فاستجب
له هل من مستغفر فأعفر له الا انها افرقتا من جهة ان مطلق البقاع لم يقع منها ما يصام فيه الا بطريق العرض كثلاثة أيام بمكة تجبرا
لما عرض من النسك وصوم أيام الاعتكاف في المساجد لما عرض من الاعتكاف (١٧٩) وأما ما عرض فيها ما يصلى فيه

لعينه كالمساجد تصلى فيها
للنحية وأما مطلق الازمنة
فوقع منها ما يصام فيه لعينه
لما عرض فيه كرمضان
 وغيره ووقع منها ما يصلى
 فيه لعينه لما عرض فيه
 كأوقات الصلوات ونحو
الوتر وركعتي الفجر
 والضحى فالصوم بوصفه
 خاص بالزمان والصلاة كما
 تكون للكان كتحية المسجد
 تكون للزمان كالصلوات
 ونحو الوتر وركعتي الفجر
 والضحى في أوقاتها ومن
 جهة ان البقاع المعظمة
 وهي المساجد اختلفت
 بالله واشتهرت باسم يناسب
 اختصاصها به تعالى وهو
 لفظ البيوت فان شأن

بل طفلا لاجل عادة الله تعالى بذلك والا فالعقل يجوز ولادته كذلك والقطع الحاصل فيه
انما هو لاجل العادة واذا حصل للقطع بالحساب ينبغي ان يعتمد عليه كأوقات الصلوات فانه
لا غاية بعد حصول القطع والفرق وهو المطلوب ههنا وهو عمدة السلف والخلف ان الله تعالى
نصب زوال الشمس سبب وجوب الظهر وكذلك بقية الاوقات لقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك
الشمس أى لاجله وكذلك قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد
في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون قال المفسرون هذا خبر معناه الامر بالصلوات
الحس في هذه الاوقات حين تمسون المغرب والعشاء وحين تصبحون الصبح وعشيا العصر وحين
تظهرون الظهر والصلاة تسمى سبحة ومنه سبحة الضحى أى صلاتها فلا يأمر بايقاع هذه الصلوات
في هذه الاوقات وغير ذلك من الكتاب والسنة الدال على ان نفس الوقت سبب فن علم
السبب بأى طريق كان لزمه حكمه فلذلك اعتبر الحساب المفيد للقطع في أوقات الصلوات وأما
الاهلة فلم ينصب صاحب الشرع خروجا من الشعاع سببا للصوم بل رؤية الهلال خارجا من
شعاع الشمس هو السبب فاذا لم تحصل الرؤية لم يحصل السبب الشرعى فلا يثبت الحكم ويدل
على ان صاحب الشرع لم ينصب نفس خروج الهلال عن شعاع الشمس سببا للصوم قوله
صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ولم يقل لخروجه عن شعاع الشمس كما قال
تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ثم قال فان غم عليكم أى خفيت عليكم رؤيته فاقدروا له وفي
رواية فاكلوا العدة ثلاثين فنصب رؤية الهلال أو اكمل العدة ثلاثين ولم يتعرض لخروج
الهلال عن الشعاع وأما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فلا دلالة فيه على هذا المطلوب
قال أبو علي لان شهد لها ثلاث معان شهد بمعنى حضر ومنه شهدنا صلاة العيد وشهد بدرا وشهد

الرئيس والملك العظيم ان يكون في بيته يختص به احتاجت الى تمييز يختص به تعالى بناسب بو بيته على قدر ما في وسعنا وذلك ان
الله تعالى لما كان غنيا عن الخلق على الاطلاق لان زبده طاعتهم ولا تنقصه معصيتهم وكان الادب معه اللائق بجلاله متعذرا منا وقد
أمرنا تعالى ان نتأدب معه كما تتأدب مع أكبرنا لانه وسعنا وكان أحدنا ذا امر ببيوت الاكابر يسلم عليهم ويحييهم بالتحية اللائقة بهم
والسلام في حقه تعالى محال لانه دعاءه ابا بالسلامة وهو تعالى سالم لذاته عن جميع النقائص واما بالسلامة وهي للأمين من الضرر وهو
تعالى يجبر ولا يجار عليه أمرنا تعالى بالركوع والسجود والمدح له واكرام خاصته وعبيده وان نقول له تعالى أنت السلام ومنك السلام
واليك يعود السلام حينئذ بنا بالسلام أى أنت السلام لذاتك ومنك يصدر السلام لعبادك واليك يرجع طلبها فاهطنا اياها فلما استحال
السلام في حقه تعالى اقيمت الصلاة في المساجد مقامه ليميز بيت الرب عن غيره من البيوت بصورة التعظيم بما يليق بالربو بيت ولذلك
نابت الفريضة عن النافلة في ذلك لحصول التمييز بها وأما الازمنة المعظمة وهي الاشهر الحرم ونحوها فلم يوجد منها ما اشتهر بالله تعالى
شهرة البقاع المعظمة حتى يحتاج الى تمييز يختص به يناسب الربو بيت كما احتاجت المساجد لذلك بسبب اشتهاها بالله تعالى الشهرة

الذكورة والثلاث الاخير من الليل وان اشهر به تعالى اشهر المساجد وشرع فيه ما يناسبه من الدعاء والتضرع والاستغفار كما علمت لما انه يلزمنا ذلك فيه تعظيمه كما ان شأن الازمنة التي جرت عادة الملوك بالقدوم فيها على الرعايا ان تعظم في المدائن بالزينة ونحوها من أسباب الاحتفال الا ان تعظيمه لم يكن بالصوم لان الليل لا يلام الصوم والفرق انما هو بين تعظيم البقاع المعظمة بالصلاة والازمنة المعظمة بالصوم فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق المائة بين قاعدة النواحيح حرام وبين قاعدة المراني مباحة ﴿﴾

ليس الامر على تحريم النواحيح وتفسيق النائمة مطلقا ولا على اباحة المراني وعدم تفسيق الشعراء الذين يرتون الموتى من الملوك والاعيان مطلقا وان اشهر ذلك بين الناس بل الحق ان كلاما من النواحيح والمراني على أربعة أقسام حرام كبيرة وحرام صغيرة ومباح ومنسوب اما ضابط ما هو حرام كبيرة من النواحيح والمراني فكل كلام يقرر في النفوس ويوضح للافهام نسبة الرب سبحانه وتعالى الى الجور في قضائه والتبرم بقدره وان الواقع من موت هذا الميت لم يكن مصلحة بل مفسدة عظيمة فيحمل السامعين على اعتقاد ذلك يكون حراما كبيرة نظما كان أو ثمر ثمة أو نواحا (١٨٥) وذلك كأن تقول النائمة لفظا يقتضي فرط جلال الميت وحسنه وكلامه

وشجاعته وبراعته وأبهته وراثته وتبالغ فيما كان يفعل من اكرام الضيف والضرب بالسيف والذنب عن الحريم والجار الى غير ذلك من صفات الميت التي يقتضي مثلها ان لا يموت فان بموته تنقطع هذه المصالح ويعز وجود مثل الموصوف بهذه الصفات ويعظم التفجع على قدمته وان الحكمة كانت تقتضي بقاءه وتطويل عمره لتكثر تلك المصالح في العالم وكان يقول الشاعر في رثائه مات من كان بعض أجناده الموت ومن كان يخشيه القضاء

بمعنى أخبر ومنه شهد عند الحاكم أي أخبره بما يعلمه وشهد بمعنى علم ومنه قوله تعالى والله على كل شيء شهيد أي عليم وهو في الآية بمعنى حضر قال وتقدير الآية فن حضر منكم المصرف للشهر فليصمه أي حاضرا مقيا احترازا من المسافر فانه لا يلزمه الصوم واذا كان شهد بمعنى حضر لا بمعنى شاهد ورأى لم يكن فيه دلالة على اعتبار الرؤية ولا على اعتبار الحساب أيضا فان الحضور في الشهر أهم من كونه ثبت بالرؤية أو بالحساب فلاحظ هذا الفرق قال الفقهاء رحمهم الله تعالى ان كان هذا الحساب غير منضبط فلا عبرة به وان كان منضبطا لكنه لم ينصبه صاحب الشرع سببا فلم يجب به صوم والحق من ترديد الفقهاء رحمهم الله هو القسم الثاني دون الاول غير ان ههنا اشكالين أحدهما في أوقات الصلوات والآخرة في رؤية الالهة الاشكال الاول في أوقات الصلوات وذلك انه جرت عادة المؤذنين وأرباب المواقيت بتسيير درج الفلك فاذا شاهدوا المتوسط من درج الفلك أو غيرها من درج الفلك الذي يقتضي ان درجة الشمس قربت من الافق قربا يقتضي ان للفجر طلع أمروا للناس بالصلاة والصوم مع ان الافق يكون صاحبا لا يتحقق فيه طلوع الفجر لو طلع ومع ذلك فلا يجد الانسان للفجر أثرا البتة وهذا لا يجوز فان الله تعالى انما نصب سبب وجوب الصلاة ظهور الفجر فوق الافق ولم يظهر فلا تجوز الصلاة حينئذ فانه ايقاع للصلاة قبل وقتها وبدون سببها وكذلك القول في بقية اثبات أوقات الصلوات (فان قلت) هذا جنوح منك الى انه لا بد من الرؤية وانت قد فرقت بين البابين وبرزت بين القاعدتين بالرؤية وعدمها وقلت للسبب في الالهة للرؤية وفي أوقات الصلوات تحقيق الوقت دون رؤيته فحيت اشترطت الرؤية فقد أبطلت ما ذكرته من الفرق قلت سؤال حسن (والجواب عنه) اني لم اشترط الرؤية في أوقات الصلوات لكني جعلت عدم اطلاع الحس على عدم الفجر دليلا على

فيتضمن شعره من التعريض للقضاء بقوله من كان بعض أجناده الموت تعظيما للشأن هذا

عدمه

الميت وان مثل هذا الميت ما كان ينبغي ان يتحلى منه منصب الخلافة ومتى تأتى الايام بمثل هذا ونحو ذلك ويشير قوله بخشيه للقضاء الى ان الله تعالى كان يخاف منه وهذا اذا لم يكن كفرا ضريحا وهو الظاهر من لفظه فهو قريب منه فلذا لما حضر الشيخ عز الدين بن عبد السلام في المحفل الذي جمع فيه الملك الصالح الاكابر والاعيان والقراء والشعراء لعزاء الخليفة ببغداد وأنشد بعض الشعراء في مرثيته مات من كان بعض أجناده البيت وسمعه الشيخ أمر بتأديبه وحسنه وأغلظ الانكار عليه وبالغ في تشبيح رثائه وأقام بعد التعزير في الحبس زمانا طويلا ثم استتابه بعد شفاعة الامراء والرؤساء فيه وأمره ان ينظم قصيدة يثنى فيها على الله عز وجل تكون مكفرة لما تضمنه شعره من التعريض للقضاء والاشارة الى ان الله تعالى كان يخاف من الميت والشعراء كثيرا ما يهجمون على أمور رصبة مثل ذلك رغبة في الاغراب والتمدح بأنه طرق معنى لم يطرق قبله فيقهون في هذا ومثله ولذلك وصفهم الله تعالى بقوله ألم تر انهم في كل واديهيمون قال المفسرون هذه الودية هي اودية الهجاء المحرم ونحوه مما لا يحل قوله وهذا القسم شر للنواحيح والمراني وعليه يحمل حديث ان النائمة تكسى يوم

القيامة قيصين قيص من جرب وقيص من قطران وسره ان الاجرب سريع الام لتقرح جلده ولقطران يقوى شعلة النار فيكون عذاب النائحة بالمار بسبب هذين القيصين أشد العذاب وحدث أبي داود لعن الله للنائحة والمستمعة واما ضابط ماهو حرام صغيرة فكل كلام نظما أو ثمرية أو نوحا لم يصل الى الغاية المذكورة في القسم الاول الا انه بعد السلوة عن أهل الميت ويهيج الاسف عليهم حتى يؤدي الى تعذيب نفوسهم وقلة صبرهم وضجرهم وربما يعثرون على القنوط وشفق الجيوب وضرب الحدود يكون حراما صغيرة وعليه يحمل ما جاء في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من التصريح بتحريم النواح نعم قال سند من أصحابنا إنما يحرم النواح من النائحة التي تتخذ صنعة قال والافالمة مكرهة لما في البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك نساء جعفر لم يسكنهن وفيه عن جابر رضي الله عنه جىء بأبي يوم أحد وقدم مثل به وساق الحديث الى ان قال فسمع صوت نائحة فقال من هذه فقالوا ابنة عمر فقال فلتكني أو لا تبكي ما زالت الملاذكة تظله بأجنحتها حتى رفع وفيه عن أم عطية رضي الله عنها أخذ علينا النبي صلى الله عليه وسلم لان نوح فاوت منا امرأة غير خمس نسوة سمهن واما ضابط ماهو مباح من النواح والمراني (١٨١) فكل كلام لم يكن فيه شيء

عدمه وانه في نفسه لم يتحقق لان الرؤية هي السبب ونظيره في الالهة لو كانت السماء مصحبة والجمع كثير ولم ير الهلال جعلت ذلك دليلا على عدم خاوص الهلال من شعاع الشمس وكذلك لو رأيت الظل عند الزوال مانلا لجهة المغرب ولم أراه مانلا الى جهة المشرق بل متوسطا بين الجهتين جعلت ذلك دليلا على عدم دخول الوقت وعدم السبب ففرق بين كون الحس سببا وبين كونه دالا على عدم السبب فاني في الفجر جعلته دليلا على عدم السبب لاني اشترطت الرؤية ولذلك اني لم استشكل ذلك الا والسماء مصحبة والحس لا يجد شيئا من الفجر املو كان حسابهم يظهر معه الفجر مع الصحو طالعا من الافق ويخفى مع الغيم لم استشكله * وقلت انما يخفى لاجل الغيم لالاجل عدمه في نفسه لكن لما رأيت حسابهم في الصحو لا يظهر معه الفجر علمت ان حسابهم يقارن عدم السبب فان الحس كما يدل على وجود الفجر يدل أيضا على عدمه باتساق للظلمة وعدم الضياء فهذا جواب هذا السؤال لاني سويت بين الالهة وأوقات الصلوات فتأمل ذلك * الاشكال الثاني ان المالكية جعلوا رؤية الهلال في باد من البلاد سببا لوجوب الصوم على جميع أقطار الارض ووافقهم الحنابلة رحيمهم الله على ذلك وقالت الشافعية رحيمهم الله لكل قوم رؤيتهم وانفق الجميع على ان لكل قوم فجرهم وزوالهم وعصرهم ومغربهم وعشاءهم فان للفجر اذا طلع على قوم يكون عند آخرين نصف الليل وعند آخرين نصف النهار وعند آخرين غرب الشمس الى غير ذلك من الاوقات وامان درجة تطلع من الفلك أو تتوسط أو تقرب الا وفيها جميع الاوقات بحسب آفاق مختلفة وأقطار متباينة فاذا طلعت الشمس في أقصى المشرق كان نصف الليل عند البلاد المغربية منهم أو اقل من ذلك أو أكثر على حسب البعد عن ذلك الافق فاذا غربت الشمس في أقصى المغرب

بما في القسمين قبله بل ذكر فيه دين الميت وانه انتقل الى جزاء أعماله الحسنة ومجاورة أهل السعادة وانه آتى عليه ما قضى على عامة الناس وان هذا سبيل لا بد منه وانه موطن اشترك فيه جميع الخلائق وباب لا بد من دخوله يكون مباحا خاليا عن التحريم ومنه مارئي به ابن عمر آخاه عاصها لمات فقل فان تك أحزان وفاض دمة جرين دما من داخل الجوف منقعا تجرعتها في عاصم واحتسيتها فاعظم منها ما احسني وتجرجعا

فليت المنايا كن خلفن عاصها * فعشنا جميعا أو ذهب بنامنا دفعنا بك الايام حتى اذا أتت * تريدك لم نسطع لها عنك مدفعا فهنا رثاء مباح لا يحرم مثله وليس فيه ما يشير الى التجوير ولا تنفيه للقضاء بل انه حز بن متألم ليمته وكان يشتهي لومات معه فهذا أمر قريب لاغر وفيه واما ضابط المندوب من النواح والمراني فكل كلام زاد على ما في قسم المباح من أمر أهل الميت بالصبر وحشمهم على طلب الاجر والثواب وانهم ينبغي لهم ان يحسبوا ميتهم في سبيل الله تعالى ويعتدون في حسن الخلف على الله تعالى ونحو ذلك يكون مندوبا اليه مأمورا به ومنه ما روى ان العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه لما مات عظم مصابه على ابنه عبد الله وعظم خطبه وجلت رزقته في صدور الناس فانه رضي الله عنه عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وبقي بعد وفاته صلى الله عليه وسلم مثل والده وكان يقال من أشجع الناس فيقال العباس ومن أعلم الناس فيقال للعباس ومن أكرم الناس فيقال العباس وكان ابنه عبد الله رضي الله عنهما عظيم عند الناس في نفسه لانه كان ترجمان القرآن وافر للعقل جميل الحاسن والجلالة والوصاف الحسنة فأحجموا عن تعزيتة اجلاله ومهابة بسبب عظمتة في نفسه وأقاموا على ذلك شهرا كما ذكره المؤرخون فبعد الشهر قدم أعرابي من البادية فسأل عن عبد الله بن عباس فقال له الناس ما تريد

فقال أر يدأن أهرى عبد الله بن عباس رضى الله عنهما فقام للناس معه عساه أن يفتح لهم باب التعزية فلما رأى عبد الله بن عباس قال له سلام عليك يا أبا الفضل فقال له عبد الله بن عباس رضى الله عنهما عليك السلام ورحمة الله وبركاته فانشده

اصبر نكن بك صابرين قائما * صبر الرعية عند صبر الراس خير من العباس أجزك بعده * والله خير منك للعباس

فلما سمع عبد الله بن العباس رثاءه واستوعب شعره سرى عنه عظيم ما كان به واسترسل الناس في نعته وهذا كلام في غاية الجود ممن الرثاء مسهل للصيبة مذهب للحزن محسن لتصرف القضاء ممن على الرب باحسان وجميل العوارف فهذا حسن جميل ومثله ما ورد في الاخبار ان رسول الله ﷺ لما توفي سمع أهل بيته قائلاً يقول يسمعون صوته ولا يرون شخصه سلام عليكم أهل البيت ان في الله خلفاً من كل فائت وهو ضمن كل ذاهب فايه فارجوا به فنقوا فان المصاب من حرم التواب فكانوا يرونه الخضر عليه السلام فهذا أيضاً كلام من القربات ومندرج في سلك المندوبات وعلى هذه القوائين يتخرج جميع ما يرد عليك من النواحي والمراني والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الحادى والمائة بين (١٨٢) قاعدة فعل غير المكاف لا يعذب به وبين قاعدة للبكاء على الميت يعذب به الميت ﴾

لما أشكل على القاعدة الصحيحة وهي ان الانسان لا يؤخذ بفعل غيره وعارضها ظاهراً ما أخرجه مالك في الموطأ وغيره من العلماء في الصحاح من قوله صلى الله عليه وسلم ان الميت يعذب ببكاء الحي عليه ذهب بعض العلماء الى رد البكاء فيه الى فعل الميت اما بحمله على ما اذا أوصى الميت بالنيابة كما قال طرفة اذا مت فاعني بما أنا أهله وشقى على الجيب يا ابنة معبد

واما بحمله على ما كان يبائسه الميت حال حياته من الكفر ونحو الغضب

كان نصف الليل عند البلاد المشرقية ارقل او أكثر بحسب قريب ذلك القطر من القطر الذى غربت فيه الشمس وكذلك بقية الاوقات تختلف هذا الاختلاف وكذلك وقع في الفتاوى الفقهية مسألة أشكلت على جماعة من الفقهاء رجهم الله في أخوين ماتا عند الزوال أحدهما بالشرق والآخر بالمغرب أيهما يرث صاحبه فأفتى الفضلاء من الفقهاء بان المغرب يرث المشرق لان زوال المشرق قبل زوال المغرب فالمشرق مات أولاً فيرثه المتأخر لبقائه بعده حيا متأخر الحياة فيرث المغربى المشرقى اذا تقرر الاتفاق على ان أوقات الصلوات تختلف باختلاف الآفاق وان لكل قوم فجرهم وزوالهم وغير ذلك من الاوقات فيلزم ذلك في الالهة بسبب ان البلاد المشرقية اذا كان الهلال فيها في الشعاع وبقية الشمس تتحرك مع القمر الى الجهة الغربية فافصل للشمس الى أفق المغرب الا وقد خرج الهلال من الشعاع فيراه أهل المغرب ولا يراه أهل المشرق هذا أحد أسباب اختلاف رؤية الهلال وله أسباب أخر مذكورة في علم الهيئة لا يلىق ذكرها هنا انما ذكرت ما يقرب فهمه واذا كان الهلال يختلف باختلاف الآفاق وجب ان يكون لكل قوم رؤيتهم في الالهة كما ان لكل قوم فجرهم وغير ذلك من أوقات الصلوات وهذا حق ظاهر وصواب متعين أما وجوب الصوم على جميع الاقاليم برؤية الهلال يقطر منها فبعيد عن القواعد والادلة لم تقتض ذلك فاعلمه

﴿ الفرق الثالث والمائة بين قاعدة الصلوات في الدور المصنوعة تهقدقربة بخلاف

الصيام في أيام الاعياد والجمع منهي عنه ﴾

أما للصلوات فمشهور المذهب ذلك وهو قول الشافعى وأبي حنيفة رضى الله عنهما وقال ابن حنبل وابن حبيب من أصحابنا رجما الله لاتعقد قربه ويجب القضاء فسوى بين البابين فلا فرق

والفسوق من المفاسد التي كاوايد كرهنا في نوايحهم وهي محذور عند الشرع فيعذب بها فيكون المعنى ان الميت يعذب بمدلول ما يقع في البكاء من الالفاظ مجاز العلاقة للزومية بواسطة لان اللفظ يلزم مدلوله والبكاء يلزم هذا اللفظ فقوله عائشة رضى الله عنها يغفر الله لابى عبد الرحمن امانه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ انما مر رسول الله صلى الله عليه وسلم يهودية يبكي عليها أهلها فقال عليه السلام انكم لتبكون عليها وانها لتعذب في قبرها معناه ان اليهودية انما عذبت في قبرها بكفرها لا ببكاء أهلها وذهب الاصل الى انها قاعدتان وان الحديث باق على ظاهره وانه يفرق بينهما بما وقع لبعض العلماء من ان امرأة من أهل العراق مات لها ولد فرحلت في بعض مقاصدها الى المغرب فحضر يوم العيد وعادتها فيه في بلدها تخرج الى المقابر فتبكي على ولدها فلما لم تكن في بلدها خطر لها أن تخرج الى مقابر تلك البلدة التي حلت بها فتفعل فيها ما كانت تفعله في بلدها فخرجت اليها وفعلت ذلك وأكثرت البكاء والعيول والتفجع على ولدها ثم نامت فرأت أهل المقبرة قد هاجوا يسأل بعضهم بعضاً هل هذه المرأة عند ناولد فقالوا لا فقال السائل منهم للسؤل فكيف جاءت عندنا تؤذينا ببكائها وعويلها من غير ان يكون لها عندنا ولدهم ذهبوا اليها فاضربوها ضرباً وجيعاً فاستيقظت

فوجدت الماعظي من ذلك الضرب وتوضيح الفرق ان هذا يدل ان البكاء والعيوب كما كانت الارواح في حالة الحياة تتأذى به وتقبض كذلك تتأذى به بعد الموت كان عليها أو على غيرها لانه عليها أشد نكابة لانها هي المصيبة حينئذ وقد ورد ان الموتى يعلمون أحوال الاحياء وما نزل بهم من شدة ورخاء وفقر واستغناء وغير ذلك مما يتجدد لاهليهم ويتالمون للؤلؤات ويسرون بالذات وقد ورد انهم يفتخرون بالزيارات ويتالمون بانقطاعها فالأوضاع البشرية للارواح في البرزخ كما كانت لها في الدنيا لم تتغير وإنما كانت في مسكن فارقتها فقط وبقيت على حالها في أوضاعها فالعذاب في القاعدة التي دل عليها حديث ان الميت يعذب ببكاء الحى عليه بمعنى الام الجبلى الذي اذا وقع في الوجود قد يكون رجة من الله تعالى كمن يتلىه الله تعالى بالام لرفع درجاته ومن هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم نحن الانبياء أشدهم بلائهم الصالحون ثم الامثل فالامثل يتلى للرجل على قدر دينه ومعالم ان الانبياء والصالحين يتالمون بالبلايا والرزايا وليس ذلك عذابا بمعنى عذاب الآخرة الذي هو عذاب الذنوب المتوعد به من قبل صاحب الشرع كما هو بهذا المعنى في قاعدة ان الانسان لا يعذب بفعل غيره وإنما تالمهم بالبلايا والرزايا رجة من الله تعالى ولذلك قال بعض السلف على القرن الماضي ان كان

(١٨٣)

أحدهم ليفرح بالبلايا كما يفرح أحدكم بالرخاء والعذاب يستعاذ منه ولا يفرح به قال الاصل فهذا الوجه عندي هو للفرق الصحيح ويبقى لفظ الحديث على ظاهره ويستغنى عن التاويل وتخطئة الراوى وما ساعده الظاهر من الاجوبة كان أسعدها وأولها وهذا كذلك فيعتمد عليه في الفرق والله أعلم

على مذهبه لتسويته بين القاعدتين انما للفرق على مذهب الجماعة وقال جماعة أحد ومن وافقه مسبق بالاجماع في الصحة في الصلوات في الدار المعصوبة وقد أجمع السلف رضى الله عنهم على عدم أمر الظلمة بالقضاء اذا صلوا بالدور المعصوبة وأما الصوم أيام العيدين النحر والفطر ففي الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر ففي الجواهر لو قال أصوم هذه السنة لم يلزمه قضاء أيام العيدين والتشريق ورمضان الا ان ينوى القضاء وروى ان ناذر ذى الحجة يقضى أيام النحر الا ان ينوى عدم القضاء ولو نذر صوم يوم قدوم فلان فقدم في الايام المحرم صومها فالمتصوم نفي القضاء لتمذره شرعا وناذر صوم يوم النحر أو الفطر أو الشك ملئ كندر للصلوات في الاوقات المكروهة قاله مالك رحمه الله في المدونة وقاله الشافعي رضى الله عنه فظاهر مذهبنا ومذهب الشافعي ان الصوم لا ينعقد قر به في هذين اليومين بخلاف الصلاة والصوم والصلاة عبادتان والنهي انما جاء من جهة الظروف التي هي الزمان في الصوم والمكان في الصلاة والحكم مختلف بين القاعدتين كما ترى والفرقان المنهى عنه تارة يكون العبادة الموصوفة بكونها في الزمان أو المكان أو الحالة المعينة من بين سائر الازمنة أو البقاع أو الحالات فتفسد لان المنهى يقتضى فساد المنهى عنه على قواعدنا أو قواعد الشافعي رضى الله عنه وتارة يكون المنهى عنه هو الصفة للعبادة فلا تفسد العبادة لتعلق المنهى حينئذ بما يخرج عن العبادة والمباشر بالمنهى في الصوم انما هو الموصوف بكونه في يوم الفطر أو النحر كما تقدم الحديث والمباشر بالمنهى في الصلاة في الدار المعصوبة انما هو الغصب ولم يرد نهى عن الصلاة في الدار المعصوبة انما ورد في الغصب دون الصلاة المقارنة للغصب والقضاء على الصفة لا يلزم ان يتعدى الى الموصوف وبالعكس فيصح ان يقال شرب الخمر مفسدة ولا يصح ان

الرمضان لا يجوز اثباتها بالحساب وذلك ان الله تعالى نصب والشمس سببا لوجوب الظهر وبقية الاوقات سببا لوجوب بقية الصلوات كما يشهد لذلك أدلة الكتاب والسنة منها قوله تعالى أقم الصلاة لذالك للشمس أى لاجله ومنها قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون قال المفسرون هذا خبر معناه الامر بالصلوات الخمس في هذه الاوقات حين تمسون المغرب والعشاء وحين تصبحون الصبح وعشيا العصر وحين تظهرون الظهر والصلاة تسمى سبحة ومنه سبحة الضحى أى صلاتها فالآية أمر بايقاع هذه الصلوات في هذه الاوقات فمن علم السبب بأى طريق كان لزمه حكمه فلذلك اعتبر الحساب المفيد للقطع في أوقات الصلوات واما الاهلة فقال الفقهاء رحمه الله تعالى حساب تسيير الكواكب على خروج الهلال من الشعاع من جهة علم الهيئة وان كان قطعيا منضبطا بسبب ان الله تعالى أجرى عادته بان حركات الافلاك وانتقالات الكواكب السبعة للسيارة التي أشار اليها بعضهم بقوله

زحل شرى مريخه من شمسه * قزهرت لعطارد الاقار

على نظام واحد طول الدهر بتقدير العزيز العليم قال الله تعالى ولتعمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم وقال تعالى الشمس والقمر بحسبان أي هما ذو حساب فلا ينخرم ذلك أبدا كما لا ينخرم حساب الفصول الأربعة التي هي للصيف والشتاء والربيع والخريف والعوائد إذا استمرت أفادت القطع كما إذا رأينا شيخا نخرم به أنه لم يولد كذلك بل طفلا لا جل عادة الله تعالى وإن جوز العقل ولادته كذلك إلا أنه يعتمد في خروج الأهلة من الشعاع على حصول القطع بالحساب كما يعتمد عليه في أوقات الصلوات لأنه لا غاية بعد حصول القطع بسبب أن صاحب الشرع لم ينصب خروج الأهلة من الشعاع سببا للصوم كما نصب أوقات الصلوات سببا للوجوب بها بل نصب رؤية الهلال خارجا من شعاع الشمس أو كمال العدة ثلاثين ولم يتعرض لخروج الهلال عن الشعاع فقد قال صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ولم يقل لخروجه عن شعاع الشمس كما قال تعالى أقم الصلاة لدنوك الشمس ثم قال صلى الله عليه وسلم فإن غم عليكم أي خفيت عليكم رؤيته فافقدوا له وفي رواية فأكملوا العدة ثلاثين قال الباقى على عقبى وفي الحديثين ثلاثة أقوال الأول للإمام مالك أن الثاني تفسير لأول والثاني للطحطاوى أنه ناسخ (١٨٤) وأن التقدير في الأول معناه أن ينظر إلى الهلال ليلة الواحد والثلاثين

فإن سقط لسته أسباع ساعة فهو من تلك الليلة وإن سقط لضعفها فما قبلها ولثالث لابن رشد بالجمع بينهما وإن للتقدير في الأول أن ينظر في الشهور التي قبل شعبان فإن توالى ثلاثة على الكمال حل على النقص والاحل على الكمال وهو مجمل الحديث الثاني قال الخطاب والأول هو الحق الذي لا غبار عليه أهو قد تبع عجز في قوله لا يتوالى النقص في أكثر من ثلاثة من الشهور يافطن كذا توالى خمسة مكمله هذا الصواب وسواء بطله

يقال شارب الخمر مفسدة ويصح أن يقال شارب الخمر ساقط العدالة ولا يصح أن يقال شرب الخمر ساقط العدالة فظهر أن أحكام الصفات لا تنتقل للموصوفات وأحكام الموصوفات لا تنتقل للصفات وظهر أن النهي في الصوم عن الموصوف وفي الصلاة في الدار المغصوبة عن السفة وأن الأحكام على إحدى الجهتين لا تنتقل للأخرى * فإن قلت لو نذر الصلاة في الدار المغصوبة لم ينعقد نذره كافي صوم يوم للنحر فهما سواء * قلت لأنهم قالوا أن الصلاة إذا وقعت في الدار المغصوبة تبرئ الذمة وقالوا إذا وقع الصوم في يوم النحر ويوم الفطر لا ينعقد قر به وبراءة الذمة بالصلاة في الدار المغصوبة يقتضى أنها انعدت قر به لأن الذمة لا تبرأ من الواجب بما ليس واجبا فضلا على أنه ليس بقر به فتكون الصلاة في الدار المغصوبة قر به واجبة من جهة أنها صلاة لامن جهة اشتهاها على الغصب * فإن قلت الصوم والصلاة كلاهما قر به بالاجماع والنهي والمفسدة إنما جاء من جهة أمر خارجي وهو الزمان في الصوم والمكان في الصلاة فانت إذا فرغت على مذهب من يرى أن النهي عن الوصف لا يعتمد إلى الأصل لزم ذلك فيما قاله أبو حنيفة رحمه الله في عقود الربا أن الوصف يبطل ويصح الأصل لسلامته عن النهي والمفسدة فيلزمك أن تلتزم مذهبه وأن فرغت على مذهب من يرى أن البابين واحد وهو مذهب أحد فيلزمك أن تلتزم ما قاله في إبطال الصلاة في الدار المغصوبة وبالثوب المغصوب وإبطال الوضوء بماء المغصوب ونحو ذلك من فروع الحنابلة وأنت لم تقل بهذا المذهب ولا بذلك فكان مذهبنا مشكلا فتحتاج الجواب للملك وللشافعي عن هذا الاشكال وإن تبطل الفرق الذي ذكرته بين الصلاة والصوم فإنك إن اعتبرت الأصل والوصف وفرقت بينهما كقول أبي حنيفة لزمك الصحة في الصلاة والصوم لأن النهي لأمر خارجي وهو الزمان والمكان وإن سويت كإفاله أحد لزمك لبطلان فيهما وعلى

لابن رشد إلا أن فيه بعض مخالفة له ولما ظهر أنه أشار بقوله هذا الصواب الخ كلام ابن رشد والطحطاوى لا كما فهم عقبى ومحل ثبوت رمضان بكمال شعبان إذ لم تكن السماء مصحبة ليلة الحادى والثلاثين من شعبان وقد كان هلال شعبان ثبت برؤية عدلين ليلة ثلاثين من رجب ولا فلا يثبت بكمال شعبان لتكذيب الشاهدين أو لا كما خش وهو صحيح أه بتصرف ولادلالة في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على هذا المطلوب لما أمر أول الكتاب عن أبي على من أن شهد فيه بمعنى حضر قال والتقدير فمن حضر منكم الشهر فليصمه أي حاضرهما قهرا حتى إذا من المسافر فإنه لا يلزمه الصوم وإذا كان شهد بمعنى حضر لا بمعنى شاهد ورأى لم يكن فيه دلالة على اعتبار الرؤية ولا على اعتبار الحساب أيضا فإن الحضور في الشهر أيضا مع من كونه ثبت بالرؤية وبالْحساب فالخ من تردى المالكية والشافعية ورحمهم الله تعالى في اعتبار دلالة الحساب على خروج الهلال من الشعاع وعدم اعتباره ما هو المشهور في المذهبين من عدم اعتباره حتى قال سنده من أصحابنا ولو كان الإمام يرى الحساب فأنبت الهلال به لم يتبع لاجماع السلف على خلافه وبالجملة فصاحب الشرع نصب تحقيق أوقات الصلوات سببا للوجوب بها بحيث لا يكون الحسب إلا على

التقدير بن

لعدم دخول الوقت بأن يرى الانسان الظل عند الزوال متوسطا بين جهتي المشرق والمغرب لاماثل لجهة المشرق أولا يجسد الانسان للفجر
أثرا للبتة مع كون الأفق صاحبيا لا يخفى فيه طلوع الفجر لوطلع فاجرت به عادة المؤذنين وأرأب المواقيت من تسيير درج الفلك فاذا
شاهدوا ما يقتضي من درج الهلك المتوسط أو غيره ان الفجر طلع أمروا للناس بالصلاة والصوم وان كان الانسان لا يجسد للفجر أثرا للبتة
والأفق صاح لا يخفى فيه طلوع الفجر لوطلع مشكل ونصب رؤية الهلال خارجا من شعاع الشمس أو اكل العدة ثلاثين سببا لوجوب
صوم رمضان ولم ينصب تحقيق الخروج بدون رؤيته كافي أوقات الصلوات سببا لذلك فاشترط في سببية أوقات الصلوات للتحقيق دون
الرؤية وفي سببية الهلال الرؤية دون مجرد التحقق الا ان جعل المالكية والاحناف والحنابلة رؤية الهلال في بلد من البلدان سببا
لوجوب الصوم على جميع أقطار الارض خلافا للشافعية في جعلهم لكل قوم رؤيتهم مع اتفاق الجميع على ان لكل قوم فجرهم وزوالهم
وعصرهم ومغربهم وعشاءهم نظر السكون الفجر اذا طلع على قوم يكون عند آخرين نصف الليل وعند آخرين نصف النهار وعند
آخرين غرب الشمس الى غير ذلك من الاوقات مشكل اذا فارق بين (١٨٥) أوقات الصلوات ورؤية الهلال ضرورة

أن مامن درجة تطلع
من الفلك أو تتوسط
أو تقرب الاوفيا جميع
الاوقات بحسب آفاق
مختلفة وأقطار متباينة
حتى ان جماعة من
الفقهاء أشككت عليهم
مسئلة أخوين ماتا عند
الزوال أحدهما بالمشرق
والآخر بالمغرب أيهما
يرث صاحبه فافق للفلاء
منهم بناء على هذا
الاختلاف بان المغربي
يرث المشرق لان زوال
المشرق قبل زوال المغرب
فالشرقي مات أولا فيرثه
المغربي المتأخر لبقائه
بعده حيا متأخر الحياة
نعم قدم هذا الاشكال في

التقديرين بطل ما حاولته من الفرق * قات سوالات حسنة * والجواب عنها اني التزم للفرق
بين الاصل والوصف ولا أسوي كقائله الحنابلة ولا يلزمني عقود الر بابسبب ان انتقال الاملاك في
المعاوضات يعتمد الرضا لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس
منه وصاحب الدرهم أو الصاع من البر مارضى باخراجه من ملكه الا مقابلا بدرهمين أو صاعين
فاذا أسقطنا أحد الدرهمين أو أحد الصاعين بطل ما حصل به الرضا ونقل الملك بغير رضا
لا يجوز ويلزم أيضا نقل الملك بغير عقد فان متعاقى العقد ومقتضاه انما هو هذا المجموع اما
درهم بدرهم فلم يقتضه العقد بل اقتضى عدمه فان مفهوم قول القائل بعثك درهما بدرهمين
انه لا يبيعه درهما بدرهم واذا لم يوجد العقد يكون نقل الملك بغير رضا ولا عقد وهو خلاف
الاجماع بخلاف الصلاة موجب الامر بحملته وجد في الصلاة في الدار المغصوبة فان الامر بالصلاة
لم يشترط فيها عدم الغصب بل حرم الله تعالى الغصب ولم يشترط فيه عدم الصلاة وأوجب الصلاة
ولم يشترط فيها عدم الغصب فقد وجد مقتضى الامر بحملته ومقتضى النهي بحملته فوجب
اعتبارهما وان يترتب على كل واحد منهما مقتضاه كما ان الله تعالى حرم السرقة ولم يشترط فيها
عدم الصلاة وأوجب الصلاة ولم يشترط فيها عدم السرقة فاذا سرق في صلاته فقد وجد موجب
الامر بحملته وموجب النهي بحملته فوجب ان يترتب على كل واحد منهما مقتضاه فتبرأ
ذمته بالصلاة ونقطعه للسرقة عملا بتحقيق السببين فهذا هو الفرق بين العقود ومقتضياتها وبين
الاورام وموجباتها فتأمل ذلك فهو من النظر الجليل والبحث الدقيق وأما ما ذكرته من سقوط
للفرق بسبب انها قربتان في أنفسهما والنهي انما جاء من أمر خارجي فاقول ورود النهي عن
العبادة الموصوفة يدل على ان العبادة الموصوفة عريية عن المصاحبة التي في العبادة التي ليست

(٢٤ - للفرق - ثاني) للفرق الاول موضع حواصير جوابه بما فيه كفاية ومنقع لمن له قلب ومسمع والله أعلم

الفرق الثالث والمائة بين قاعدة الصلوات في الدور المغصوبة تنعقد قرينة بخلاف الصيام في أيام الاعياد والجميع منهي عنه *
اعلم رحك الله تعالى ان الشارع وضع بعض أفعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للشواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في
مواضع في الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وعن بيع درهم بدرهمين فاختلف
المجتهدون في بقاء ذلك الوضع الشرعي في المواضع المنهي عنها فيكون الصوم في يوم العيد مناطا للشواب وفي ارتفاعه فيها فلا يكون الصوم
في يوم العيد مناطا للشواب فحكم بالارتفاع مالك والشافعي رحمهما الله تعالى نظر السكون للنهي عن العبادة الموصوفة بكونها في الزمان أو
الحالة المعينة من بين سائر الازمنة والحالات يدل على اختلاف الاصل لانه يفهم منه على قواعدهما ان يكون عدم ذلك الوصف شرطا
في صحة تلك العبادة فحيث وقعت موصوفة به وقعت فاسدة لعينها أي لذاتها وما هيبتها لانه حينئذ فقد شرطها والقاعدة ان ما فقد
ما يتوقف عليه ذاتيا كالركن أو عرضيا كالشرط فهو باطل وفاسد وحكم بعدم الارتفاع أبو حنيفة رحمه الله تعالى نظرا لكون النهي

هن العباداة الموصوفة بذلك لا يدل على فواعده على اختلال الاصل لانه لا يفهم منه ان يكون عدم ذلك الوصف شرطا حتى يكون النهى عنه لعينه واعلم ايضا ان الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبجه لعينه أى لفقد ما يتوقف عليه عينه وذاته وما هيته ذاتيا كالركن أو عرضيا كالشرط فهو باطل كافي الصلاة بدون بعض الشرط أو الاركان وكما يبيع الملاقيح وهي مائى البطون من الأجنة لانعدام ركن المبيع من المبيع عند الجميع وكما فى صوم يوم العيد لفقد شرطه الذى هو عدم الوقوع فى ذلك اليوم لمافيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى للناس فيه وكما فى بيع الدرهم بالدرهمين لفقد شرطه الذى هو عدم الزيادة عند مالك والشافى رحمهما الله تعالى كما علمت وحينئذ يكون النهى مستعملا فى معنى النفي مجاز الأن المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو قدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه وان دل دليل على ان قبجه لغيره فذلك لغير ان كان مجاورا كاصلوات فى الدور المنصوبة فهو صحيح مكره فينقد قر به على مشهور مذهب مالك وقولى للشافى وأبى حنيفة رضى الله عنهم وقال ابن حنبل وابن حبيب من أصحابنا رحمهما الله (١٨٦) تعالى لا ينقد قر به ويجب القضاء وان كان وصفا كافي صوم يوم

النحر نهى عن ايقاعه فى يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله تعالى للناس بلحوم الاضاحى التى شرعها فيه وكما فى بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فيأثم به فهو فاسد عند أبى حنيفة لا باطل لانه لم يجعل فقد الوصف شرطا كما علمت فن نذر عنده صوم يوم النحر بان قال لله على صوم يوم النحر أو نذر صوم غد فوافق يوم للنحر صح نذره لان المعصية فى فعله دون نذره ويؤمر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية ويفى بالنذر ولو صامه خرج عن عهدة نذره

موصوفة بتلك الصفة والاوامر تتبع المصالح فاذا ذهبت المصلحة ذهب الطلب والامر واذا ذهب الطلب لم يبق للصوم قر به وفى الصلاة لم يبق عنها أصلا انما ورد النهى عن الصفة خاصة التى هى الغصب فبقيت الصلاة على حالها مشتملة على مصلحة الامر فكان الامر ثابتا فكانت قر به فظهر بهذا التفرير ان صوم يوم النحر والفطر ليس بقر به والصلاة فى الدار المنصوبة قر به وبذلك ظهر الفرق بين القاعدتين وانفذت الاشكالات كلها

الفرق الرابع والمائة بين قاعدة ان الفعل متى دار بين الوجوب والتنب فعل

ومتى دار بين التنب والتحرير ترك تقديم المراجع على المرجوح

و بين قاعدة يوم للشك هل هو من رمضان أم لا

فانه يحرم صومه مع انه ان كان من شعبان فهو مندوب وان كان من رمضان فهو واجب فكان ينبغي ان يتعين صومه وبهذه القاعدة تمسك الحنابلة فى صومه على وجه الاحتياط وهو ظاهر من هذه القاعدة ووافقنا للشافى وأبو حنيفة رضى الله عنهما وكان ابن عمر رضى الله عنهما يصومه احتياطاً لهذه القاعدة ثم انا ناقضنا قاعدة فقلنا من شك فى الفجر لا يأتى كل ويصوم مع انه شاك فى طريان الصوم كاشك أول للشهر فى طريان الصوم فهما سواء فان قلنا بالصوم فى الثانى دون الاول فهو اشكال آخر ويحتاج الى الفرق القادحة المعتبرة فى الموضوعين

قال (الفرق الرابع والمائة بين قاعدة ان الفعل متى دار بين الوجوب والتنب فعل ومتى دار بين التحريم والتنب ترك تقديم المراجع على المرجوح و بين قاعدة يوم للشك هل هو من رمضان أم لا فانه يحرم صومه مع انه ان كان من شعبان فهو مندوب وان كان من رمضان فهو واجب فكان ينبغي ان يتعين صومه الى قوله ويحتاج الى الفرق القادحة المعتبرة فى الموضوعين) قلت

لانه أدى الصوم كالترمه ومن باع درهما بدرهمين فان كان بالمجلس وجب عليه اما التسخن أما

أورد للزيادة وعاد صحيحا وان كان بعد تقرر للفساد بالقبض فلا يعود صحيحا برد الزيادة فقد اعتد بالصوم والبيع المذكورين لكونهما فاسدين باطلين اذا باطل لا يعتد به اتفاقا وهو باطل عند مالك والشافى لارجاعهما ذلك الى النهى عن الذات بأن يجعل فقد الوصف شرطا كما علمت قال صاحب الطريقة لان النهى ورد عن الصوم فارجاعه الى غيره عدول عن الحقيقة وان لا يدل دليل ان قبجه لعينه أو لغيره فباطل عند مالك والشافى حتى لا يترتب عليه الاحكام لان الاصل فى النهى اقتضاء افساد وعند أبى حنيفة يصح بأصله اذا اقرينة على استعماله فى النفي مجاز والنهى يقتضى الصحة ولا يفسد بوصفه له دم الدليل على ان القبح لوصفه أفاده الشرع ببنى عن التفاتى مع توضيح وزيادة من الأصل ومحل جمع الجوامع والطارر وبالجملة الفرق بين القاعدتين بكون النهى عن العباداة لمجاورها لا يوجب البطلان على مشهور مالك وقولى للشافى وأبى حنيفة رحمهما الله تعالى خلافا لابن حنبل وابن حبيب من أصحابنا والنهى عنها لعينه يوجب البطلان اتفاقا وكذا الوصفها عند مالك والشافى رحمهما الله تعالى لرجوعه الى النهى عن الذات يجعل فقد الوصف شرطا

خلاف الابن حنيفة رحمه الله تعالى فلا فرق بينهما عند أبي حنيفة وابن حنبل وابن حبيب من أصحابنا وإنما الفرق بينهما على مشهور مالك وقول الشافعي فعندهما نذر صوم يوم النحر لا ينعقد ونذر الصلاة في الدار المغصوبة ينعقد لانهم قالوا ان الصلاة اذا وقعت في الدار المغصوبة تبرئ التمتع براءة الذمة بها يقتضى أنها انقضت قرينة لان الذمة لا تبرأ من الواجب بما ليس واجبا فضلا على انه ليس بقرينة فتكون الصلاة في الدار المغصوبة قرينة واجبة من جهة انها صلاة لا من جهة اشتغالها على الغصب وذلك لانهما التزموا الفرق بين الوصف والمجاور بأن المأمور به المنهى عنه لمجاوره يوجد بفعله موجب الامر بحملته فان الامر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب بل أوجبها ولم يشترط عدمه فيها والنهي عن الغصب لم يشترط فيه عدم الصلاة بل حرمه ولم يشترط عدمها فيه فكل من الأمر والنهي وجد مقتضاه بحملته فوجب اعتبارهما وان يترتب على كل منهما مقتضاه وان المأمور به المنهى عنه لو صفه لا يوجد بفعله موجب الامر بحملته لفقد شرطه الذي يتوقف عليه وهو عدم الوصف فصوم يوم العيد مأمور به ومنهى عن ايقاعه في يوم العيد فيكون عدم ايقاعه في يوم العيد شرطا فيه لا يوجد بفعله موجب الامر بالابتحاقه والتزم التسوية (١٨٧) العين والوصف كما علمت والتزم أحد وابن حبيب التسوية

أما الاول * فالجواب عنه وهو للفرق المقصود هنا ان صوم يوم الشك عندنا دائر بين التحريم والندب فتعين الترك اجاعا على هذا التقدير وإنما قلنا انه دائر بين التحريم والندب لان النية الجازمة شرط وهي هنا متعذرة وكل قرينة بدون شرطها حرام فصوم هذا اليوم حرام فان كان من رمضان فهو حرام لعدم شرطه وان كان من شعبان فهو مندوب فقد تبين انه دائر بين التحريم والندب لا بين الوجوب والندب وهذا هو الفرق وما يبدل على تحريمه ما ورد في الحديث من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم * أما الثاني * فالجواب عنه ان رمضان عبادة واحدة وإنما الاكل بالليل رخصة لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والامر ظاهر في صوم جميع الشهر فالاصل في الليل الصوم وكذلك كان في صدر الاسلام ثم رخص فيه فكان من نام لا يحل له بعد ذلك وطء امرأته حتى نزل قوله تعالى علم الله انكم كنتم تخفون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشره ونابتعوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من قوله مع أنه ان كان من شعبان فهو مندوب ليس بمسلم بل هو من شعبان لاعلى القطع بل على الشك وهو ممنوع الصوم للنهي عنه الوارد في الحديث وعلى هذا الاشكال في قولنا بالمنع من صومه أما على قول الحنابلة فصومه على وجه الاحتياط فجار على قاعدة الفرق المذكور وذلك والله أعلم لعدم صحة الحديث عندهم قال (أما الاول فالجواب عنه وهو للفرق المقصود هنا على قوله فقد عصى أبا القاسم) قلت ما قاله من أنه دائر بين التحريم لتعذر النية الجازمة وبين الندب ليس بمسلم من جهة ان لقائل أن يقول ليست النية الجازمة شرطا لامع عدم تعذرها وما ذكره لم يأت عليه بحجة فلا يبقى الا الحديث ان صح قال (وأما الثاني فالجواب عنه ان رمضان عبادة واحدة وإنما الاكل بالليل رخصة الى قوله

بين الوصف والمجاور وأبو حنيفة الفرق بين العين والوصف فاضح الفرق وظهر اندفاع ما ورد عليه من انه ان اعتبر الاصل ولو وصف وفرق بينهما كما قاله أبو حنيفة لزم الصحة في الصلاة والصوم لان النهي لامر خارجي وهو الزمان والمكان وان اعتبر الاصل والوصف وسوى بينهما كما قاله أحد لزم البطلان فيهما وعلى التفسيرين يبطل الفرق المذكور فانهم والله سبحانه وتعالى أعلم الفرق الرابع والمائة

بين قاعدة ان للفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل ومتى دار بين التحريم ترك تقديم اللراجح على المرجوح وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان أم لا * اعتبر المجتهدون كلا من قاعدة ان الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل وقاعدة ان للفعل متى دار بين التحريم ترك تقديم اللراجح وهو درء المفسد على المرجوح وهو تحصيل المصالح وذلك لان التحريم يعتمد المفسد والوجوب يعتمد المصالح وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفسد أشد من عنايتهم بتحصيل المصالح ولما لم يصح عند الحنابلة حديث من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم لقول ابن عابدين لأصل رفعه وانما يروى موقوف على عمار بن ياسر وأورده البخاري معلقا بقوله وقال صلة عن عمار من صام الخ تمسكوا في وجوب صوم يوم الشك احتياطاً بأمرين الاول ما أخرجه للشيخان عن عمار بن ياسر رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل هل صمت من سرر شعبان قال لا قال اذا أظفرت فصم يوماً مكانه وسر الشهر بفتح السين وكسرها آخره كذا قال أبو عبيد وجهور أهل اللغة لاستمرار القمر فيه أي اخفائه وربما كان ليلة أو ليلتين كذا أفاده نوح في حاشية الدرر ٨١ من حاشية ابن عابدين الامر الثاني القاعدة الاولى لانه ان كان من

رمضان فهو واجب وان كان من شعبان فهو مندوب ولا تشتط لنية الجازمة الا عند عدم تعذرها قال في الاقناع وشرحه كشف القناع وان حال دون منظره أى مطلع الهلال غيم أو قتر أو غيرهما كالمدخان ليلة الثلاثاءين من شعبان لم يجب صومه قبل رؤية هلاله أو كمال شعبان ثلاثين يوماً ولا ثبت بقية توابعه كصلاة التراويح ووجوب الامساك على من أصبح مفطراً واختاره الشيخ وأصحابه وجمع منهم أبو الخطاب وابن عقيل وذكره في الفائق وصاحب التبصرة وصححه ابن رزين في شرحه والمذهب يجب صومه أى صوم يوم الثلاثاءين من شعبان ان حال دون منظره غيم أو قتر ونحوهما بنية رمضان حكماً ظنياً بوجوبه احتياطاً لا يقينا اختاره الحزقي وأكثر شيوخ أصحابنا ونصوص أحد عليه وهو مذهب عمر وابنه وعمر وبن العاص وأبي هريرة وأنس ومعاوية وعائشة وأسما بنتي أبي بكر وقوله جمع من التابعين لما روى ابن عمر مرفوعاً قال اذا رأيتموه فصوموا واذا رأيتموه فأفطر وافان غم عليكم فاقدر والله متفق ومعنى فاقدر وا له أى ضيقوا لقوله تعالى ومن قدر عليه رزقه أى ضيق وهو ان يجعل شعبان تسعاً وعشرين يوماً ويجوز ان يكون معناه اقدر وا زماناً يطلع في منتهى الهلال وهذا الزمان يصح (١٨٨) وجوده فيه أو يكون معناه فاعلموا من طريق الحكم انه تحت الغيم

كقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين أى علمناها مع ان بعض المحققين قالوا الشهر أصله تسع وعشرون يؤيده ما رواه أحمد عن اسماعيل عن أيوب عن نافع قال كان عبد الله بن عمر اذا اذا مضى من شعبان تسع وعشرون يوماً بعث من ينظر له فان رآه فذاك وان لم يره ولم يحل دون منظره سحب ولا قتر أصبح مفطراً وان حال دون منظره سحب أو قتر أصبح صائماً ولا شك انه راوى للخبر وأعلم بعناه فيتعين الصبر اليه كما رجح اليه في تفسير خيار

الخطيب الاسود من الفجر فاباح الله تعالى المفطرات الى هذه الغاية رخصة واذا كان الاصل في الليل الصوم ثم استثنى منه الليل المتيقن بقى المشكوك فيه على وفق الاصل فلذلك قلنا بوجوب صومه وشعبان الاصل فيه الفطر على عكس ليل رمضان فنظيره حتى يتيقن بوجوب الصوم فهو عكس ليل الصوم فظهر الجواب والفرق ومن هذا المنزاع اذا شك هل صلى ثلاثاً أو أربعاً فانه يصليها مع انها دائرة بين الرابعة الواجبة والخامسة المحرمة واذا تعارض الواجب والمحرّم قدم المحرم لان التحريم يعتمد المفسد والوجوب يعتمد المصالح وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفسد أشد من عنايتهم بتحصيل المصالح وكذلك اذا شك في وضوئه هل هي نائية أو نائلة فانه يتوضأ نائلاً مع دورانها بين الثالثة المنسوبة والرابعة المحرمة وههنا الترك أظهر من الشك في الصلاة لان المنسوبة أخفض رتبة من الواجب * وللجواب عن الاول انه موضع اتفاق فيما علمت بخلاف الوضوء لان التحريم في الخامسة مشروط بيقين الرابعة أو ظنها ولم يحصل ذلك فلم يحصل التحريم بل استصحب الوجوب من الدليل الدال على وجوب الاربع

فظهر الجواب والفرق) قلت ليس ما قاله من أن الأصل في الليل للصوم بصحيح وإنما كان الممنوع بالليل الاكل والوطء بعد النوم خاصة أما غير ذلك وهو ما قبل فلا ثم ان جوابه معارض لانص في قوله تعالى وكلاوا واثرا بواحتي يتبين لكم الخطايا لا يبيّن من الخطايا الا سود من الفجر فنص على أن الغاية تبين للفجر وما أرى المالكية ومن قال بقولهم في وجوب امساك جزء من الليل ذهبوا الى مخالفة الآية عملاً بالاحتياط بل حلوا الآية على المراقب للفجر وهو قليل في مجرى العادة فاطلقوا للقول بناء على الغالب وهو عدم المراقبة والله أعلم وما قاله في الجواب عن السؤال بعد هذا صحيح والله أعلم

المتتابعين يؤكده قول علي وأبي هريرة وعائشة لان أصوم يوماً من شعبان أحب الي من وهو ان أفطر يوماً من رمضان ولانه محتاط له ويجب بخبر الواحد ويجز به صوم يوم الثلاثاءين حينئذ ان بان منه أى من رمضان بان ثبت رؤيته بمكان آخر لان صيامه وقع بنية رمضان قبل للقاضي لا يصح الابنية ومع الشك فيها لا يجز بها فقال لا يمنع التردد فيها للحاجة كالاسير وصلاة من خسر وتصلى التراويح ليلئذ احتياطاً للسنة قال احمد للقيام قبل الصيام وثبت بقية توابعه أى الصوم من وجوب كفارة بوطء فيه ونحوه كوجوب الامساك على من لم يبيت النية لتبعتها للصوم ما لم يتحقق انه من شعبان بان لم يرمع للصحو هلال شوال بعد ثلاثين ليلة من الليلة التي غم فيها هلال رمضان فيتعين انه لا كفارة بالوطء في ذلك اليوم ولا تثبت بقية الاحكام من حلول الآجال ووقوع العلاقات من طلاق أو عتق وغيرها كاتضاء العدة ومدة الايلاء عملاً بالاصل خولف للنص واحتياطاً للعبادة عامة اهـ ولم يصح عند المالكية والاحناف والشافعية ما في الكتب الستة عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال لا تقدموا رمضان بصوم يوم او يومين الا رجل كان يصوم صوماً فليصمه وحديث من صام يوم الشك الخ تمسكوا بذلك في منع صومه من رمضان قال العلامة

ابن عابد بن الحنفى المراد من حديث التتقدم هو التتقدم بصوم رمضان حتى لا يزداد على صوم رمضان كما زاد أهل الكتاب على صومهم وإنما كره تحريم الصورة النهى في حديث العيصان وهو وان روى في البخارى موقوفا على عمار بن ياسر الا انه في مثله كالمرفوع كما قال الزبلى وفي الفتح وأخرجه أصحاب السنن الاربعة وغيرهم ومصححه الترمذى عن صلة ابن زفر قال كنا عند عمار في اليوم الذى يشك فيه فأتى بشاة مصلية ففتحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى أبا القاسم قال في الفتح وكانه فهم من الرجل المتنجس انه قد صومه عن رمضان اه وحديث السررار محمول على صومه استحبابا لا عن رمضان لانه معارض بحديث التتقدم توفيقا بين الأدلة بما أمكن كما أوضحه في الفتح اه وفي المختصر وان غيبت ولم يرفصبيجة يوم شك وصيم عادة وتطوعا وقضاء ولندردادف لاحتياطيا قال للحطاب يعنى ان يوم الشك لا يصام لاجل الاحتياط للنهى عن ذلك وهو ما صححه الترمذى من حديث عمار بن ياسر من صام الخ ورواه أبو داود والنسائى وابن ماجه ولم يبين المصنف كابن الحاجب هل النهى على الكراهة أو التحريم قال في التوضيح وظاهر الحديث التحريم وهو ظاهر ما نسبته للحنفى لما لك لانه قال ومنعه مالك وفي (١٨٩) المدونة ولا يذنى صيام يوم الشك

وحملها أبو الحسن على المنع وفي الجلاب يكره صوم يوم الشك وقال ابن عطاء الله الكافة يجمعون على كراهة صومه احتياطيا اه ونحوه في ابن فرحون وقال ابن عبد السلام للظاهر ان النهى على التحريم لقوله عصى أبا القاسم اه وزاد أبو الحسن عن ابن يونس من الواضحة ومن صامه حوطة ثم علم ان ذلك لا يجوز فليفتطمئنى ما علم اه ونقله ابن عرفة عن الشيخ بلفظ آخر للنهار وقال ابن ناجى في شرح الرسالة وحمل أبو اسحاق المدونة على المنع اه وقال

وهو الاجماع والنصوص وأما التحريم في الوضوء في الاربعة فمشر وط أيضا يتيقن الثابتة أو ظنها ولم يحصل فاستصحب التذنب للناسى عن الدليل الدال على الثلاث وهو فعله صلى الله عليه وسلم وقوله في ذلك فهذه قواعد في العبادات يذنبى الاحاطة بها لئلا تضطرب للقواعد وتظلم على طالب العلم

الفرق الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان وست من شوال وبين قاعدة

صومه وصوم خمس أو سبع من شوال

اعلم انه قد ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من صام رمضان وأتبعه بست من شوال فكأنما صام الدهر فورد في هذا الحديث مباحث للفضلاء واشكالات للنسباء وقواعد فقهية ومعان شريفة عربية * الاول لم قال صلى الله عليه وسلم بست ولم يقل بستة والاصل في الصرم انما هو الايام دون الليالى واليوم مذكر والعرب اذا عدت المذكر أنثت عدده فكان اللازم في هذا اللفظ ان يكون مؤنثا لانه عدد مذكر كما قال الله تعالى سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوما أنت مع المذكر وذكر مع المؤنث * الثانى لم قال من شوال وهل لشوال مزية على غيره من الشهور أم لا * الثالث لم قال بست وهل لست مزية

قال (الفرق الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان وست من شوال وبين قاعدة صومه وصوم خمس أو سبع من شوال) قلت جميع ما قاله فيه صحيح الاما قاله في جواب السؤال الثانى من أن تخصيص شوال رفقا بالمكف وسد للريعة فان ذلك ليس بالقوى والا ما قاله في تأويل ذكر ستة أيام من أنه لكون الستة عددا تاما فان ذلك ليس بالقوى أيضا والله أعلم وما قاله في الفرقين بعد هنا صحيح

لأنه كمانى في الرسالة صوم يوم الشك في الحياطة من رمضان مكرره ولا يكره صومه تطوعا وقال بعده فقول المصنف ولا يصام يوم الشك يريد على الكراهة لا على التحريم اه ثم قال وقيل يصام احتياطيا ولا أعلم في المذهب اه وخرج للحنفى وجوب صوم يوم الشك من مسألة للشاك في الفجر ومن الخلف اذا جاوزت عاداتها ورد عليه ذلك ابن بشير وغيره وبحت في ذلك ابن عرفة فليظنره من أراده ثم قال الفاكهاني وانما هذا الخلاف اذا كان الغيم اما اذا كانت السماء صحبة فهم متفقون على كراهة صومه احتياطيا لا لوجه الاحتياط في الصحو اه بحذف وتصرف ما قال ابن اللشاط ما معناه فتحريم المالكية ومن وافقهم صومه جار على قاعدة ان كل يوم شك منهى عن صيامه عن رمضان نهى تحريم كما يؤخذ من الحديث ولان الاصل بقاء الشهر فلا ينتقل عنه بالشك لما روى أبو هريرة مرفوعا صوم الربيعة واقطر الربيعة فان غم عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما متفق عليه وما قيل من انه جار على قاعدة تعارض التذنب والتحريم نظر للتذنب على احتمال كونه من شعبان وتحريمه على احتمال كونه من رمضان من حيث ان كل قرينة بدرن شرطها حرام والنية الجازمة شرط لصومه من رمضان وهى ههنا معتبرة فليس بشئ لان كونه من شعبان لا يقتضى نذبه بل تحريمه

للحديث كما علمت والنية الجازمة ليست شرطاً لامع عدم نعرها اه زيادة واطلق المالكية ومن وافقهم القول بوجوب امسك جزء من الليل وان من شك في الفجر لاياً كل ويصوم مع ان الشك في الفجر مساو للشك في أول الشهر بوجبه الا ترى ان كلا منهما شك في طريان الصوم وان الاصل كما انه هناك بقاء للشهر فلا ينتقل عنه بالشك كذلك هو هنا بقاء الليل فلا ينتقل عنه بالشك وامانع الاكل والوطء في صدر الاسلام قائماً كان بعد الصوم خاصة اما قبله فلا على انه قدر خص فيه بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن بانثروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلاوا واشربوا حتى يبين لكم الحيط الابيض من الحيط الاسود من الفجر * فأباح الله تعالى المعطرات الى هذه الغاية كما أباحها الى غير ربة الهلال أو كمال شعبان ثلاثين يوماً حتى ان اللحى خرج وجوب صوم يوم الشك من مسألة السناك في الفجر ومن الحائض اذا جاوزت عاداتها كافي كلام الخطاب المتقدم لانهم لم يذهبوا في مسألة للشك في الفجر الى مخالفة الآية عملاً بالاحتياط حتى يصح تخريج اللحى مسألة وجوب صوم يوم الشك منها بل انما ذهبوا الى حل الآية على المراقب للفجر وهو قليل في (١٩٠) مجرى العادة فبنوا قولهم بوجوب الصوم بجزء من الليل على الشك في الفجر

بناء على الغالب وهو عدم المراقبة كما قاله ابن الشاط ثم ان المالكية وان قالوا في مسألة ماذا شك هل صلى ثلاثاً أو أربعاً انه يصليها مع انهداثة بين الرابعة الواجبة والخامسة المحرمة والمحرّم يقدم على الواجب عند تعارضهما كما يقدم على المندوب عند تعارضهما لا تخادعة تقديمه على كل منهما ضرورة ان اعتماد المصالح مشترك بين المندوب والواجب نعم الترتيب للمندوب أظهر لكونه أخفض رتبة من الواجب وقالوا في مسألة ماذا شك في وضوئه هل هي ثانية أو ثالثة انه يتوضأ

على الجنس أو السمع أم لا * الرابع قوله صلى الله عليه وسلم فكانما صام الدهر شبهه صوم شهر وستة أيام بصوم الدهر مع ان القاعدة العربية ان التشبيه يعتمد المساواة أو التقريب وابن شهر وستة أيام من صوم الدهر بل أين هو من صوم سنة فانه لم يصل الى السدس ونحن نعلم بالضرورة من الشريعة ان من عمل عملاً صالحاً وعمل الآخر قدره مرتين لا يحسن التشبيه بينهما فضلاً عن ان يعمل مثله ست مرات ولا يقال ان من صام يوماً يشبهه من صام يوماً في الاجر ولا من تصدق بدرهم يشبه من تصدق بدرهمين في الاجر فضلاً عن تصدق بستة دراهم فان ذلك يوهم التسوية بين ستة دراهم ودرهم ولا مساواة بينهما فيبعد التشبيه * الخامس هل لنا فرق بين قوله صلى الله عليه وسلم فكانما صام الدهر وبين قوله فكانه صام الدهر فان ما هنا كافة لكان عن العمل فدخلت لذلك على الفعل ولو لم تدخل ما دخل كان على الاسم فهل بين ذلك فرق أم لا * السادس ان التشبيه بين هذا الصوم وصوم الدهر كيف كان صوم الدهر أو على حالة مخصوصة ووضع مخصوص السابع هل بين هذه الستة الايام الواقعة في الحديث وبين الستة الايام الواقعة في الآية قوله تعالى خلق السموات والارض في ستة أيام فرق أم لا فرق والحكمة في ذلك واحدة * والجواب عن الاول انه صلى الله عليه وسلم انما قال بست ولم يقل بستة لان عادة العرب تغليب الليالي على الايام فمتى أرادوا عد الايام عدوا الليالي وتكون الايام هي المرادة ولذلك قال تعالى ولذنب يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشراً ولم يقل وعشرة مع انها عشرة أيام فذكرها بغيرها للتأنيث قال الزمخشري ولو قيل عشرة لكان لنا ومنه قوله تعالى ان لبتم الاثني عشر ونحن نعلم بما يقولون اذ يقول أمثلهم طريقة ان لبتم الايام قال الله تعالى بدل للكلام الاخير وهو قوله تعالى الايام على ان الممدود الاول أيام فكذلك ههنا أتت العبارة بصيغة

ثالثة مع دورها بين الثمانية المندوب وبالرابعة المحرمة لانهم انما قالوا بذلك في المسئلتين لان التحريم في الخامسة مشروط في الصلاة بيقين الرابعة أو ظنها ولم يحصل ذلك فلم يحصل التحريم بل استصحاب الوجوب من الميل الدال على وجوب الاربع وهو الاجماع والنصوص والتحريم في الرابعة مشروط في الوضوء أيضاً بيقين الثالثة أو ظنها ولم يحصل فاستصحاب التندب للناسي عن الدليل الدال على الثالث وهو فعله صلى الله عليه وسلم وقوله في ذلك فلم يكن في قولهم بذلك فيها مخالفة لقاعدة تعارض الوجوب والتندب مع التحريم فافهم فهذه قواعد في العبادات ينبغي الاحتاط بها الثلاث اضطرب القواعد وتظلم على طالب العلم والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ للفرق الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان وست من شوال وبين قاعدة صوم خمس أو سبع من شوال وذلك ان معنى قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح من صام رمضان واتبعه بست من شوال فكانما صام الدهر هو ان من صام من هذه الايام رمضان وستة أيام من شوال يشبه من صام سنة من غير هذه الايام خمسة أشهر فرض وسدسها نقل لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها فان معناه ان من جاء من هذه الايام بحسنة فله عشر أمثال المثوبة التي كانت تحصل لمن كان قبلها من الامم فان

التذكير

ضعيف الحسنات الى عشرة من خصائص هذه الامة وحينئذ فيصير صائم رمضان منهم كصائم عشرة أشهر من غيرهم وصائم ستة بعده منهم كصائم شهرين من غيرهم فيكون صائم المجموع منهم كصائم سنة من غيرهم سدسها فقط ونقل وبقا أسداسها فرض فاذا انكر ذلك من صائمه منهم كان كصائم جميع العمر من غيرهم خمسة أسداسه فرض وسدسه نقل فالمراد بالدهر عمره فباتباع رمضان بستة أيام من شوال مع التضعيف في هذه الملة حسن التشبيه بصيام الدهر من غيرها لکن بنسبة ان خمسة أسداسه فرض وسدسه نقل فلا يحصل التشبيه الحقيقي بالمساواة بين الطرفين إلا بأحد أمرين الاول بالست لا بالسبع لان السبع بالتضعيف سبعون يوما وهي زائدة عن الشهرين وتشبيه الاعلى بلادنى باطل ولوزاد على السبع لكان أولى بالبطلان ولا بالنس لان الجنس بالتضعيف خمسون وهي ناقصة عن الشهرين وكذلك مادون الجنس وتشبيه الادنى بالاعلى وان كان جائزا اجماعا الا انه مع المساواة أحسن منه مع عدمها فعادة الست مبانة لقاعدة السبع فافوقها والجنس فادونها الامر الثاني ان يكون صوم الدهر على حال مخصوصة بان يكون نسبة الستة المقدرة في غير هذه الملة خمسة أسداسها فرض وسدسها وهو للشهران الناشئان عن الستة أيام نقل ومن التشبيه مع المساواة (١٩١) قوله صلى الله عليه وسلم لما

آلمته رجله فبدها بين أصحابه فقال أى شئ تشبه هذه فاشكل ذلك على الصحابة رضوان الله عليهم أى شئ يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فدل رجله الاخرى وقال هذه فكان ذلك من بسطه صلى الله عليه وسلم وتأنيسه مع أصحابه وكرامته ان يمد رجله بينهم الاعداء فظهر هذا السؤال عنرا وذلك لان التفاوت بين الرجلين بعيد جدا فظهر الفرق بين القاعدتين وبانت مزية الست على الجنس أو السبع وان تشبيهه في الحديث جار على قاعدة العرب في كون

التدبير الذي هو شأن الليالي والمراد الايام مثل هذه الآيات * وعن الثاني انه صلى الله عليه وسلم انما قال من شوال عند المالكية رفقا بالكف لانه حديث عهد بالصوم فيكون عليه أسهل وتأخيرها عن رمضان أفضل عندهم لتلايطاول الزمان فيلحق بربضان عند الجهال قال الى الشيخ زكي الدين عبد العظيم المحدث رحمه الله تعالى ان الذي خشي منه مالك رحمه الله تعالى قد وقع بالعجم فصاروا يتركون المسحورين على عاداتهم والقوانين وشعائر رمضان الى آخر الستة الايام حينئذ يظهر شعائر العيد ويؤيد سدهذه التريفة مارواه أبو داود ان رجلا دخل الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى الفرض وقام ليتنفل عقب فرضه وهنالك رسول الله ﷺ وعمر بن الخطاب رضي الله عنه فقام اليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال له اجلس حتى تفصل بين فرضك ونفلك فهذا هلك من كان قبلنا فقال له رسول الله ﷺ أصاب الله بك يا ابن الخطاب ومقصود عمر رضي الله عنه ان اتصال النفل بالفرض اذا حصل معه التماضى اعتقد الجهال ان ذلك للنفل من ذلك الفرض ولذلك شاع عند عوام مصران الصبح ركعتان الا في يوم الجمعة فانه ثلاث ركعات لانهم يرون الامام يواظب على قراءة السجدة يوم الجمعة ويسجد فيعتقدون ان تلك ركعة أخرى واجبة وسدهذه الترائع متعين في الدين وكان مالك رحمه الله شديد المبالغة فيها وقال الشافعية رحمة الله خصوص شوال مراد لما فيه من المبادرة للعبادة والاستباق اليها لقوله عز وجل فاستبقوا الخيرات سارعوا الى مغفرة من ربكم وظاهر لفظ الحديث ومن ساعده للظاهر فهو أولى وجوابهم ما تقدم من سد التريفة وعن الثالث ان مزية الست على السبع أو الجنس تظهر بتقرير معنى الستة وذلك ان شهر ابعشرة أشهر وستة أيام بستين يوما لان الحسنة بعشرة والستون يوما بشهرين وشهران مع عشرة أشهر سنة

التشبيه يعتمد المساواة أو التقريب وقال صلى الله عليه وسلم بست ولم يقل بستة مع ان الاصل في الصوم انما هو الايام دون الليالي واليوم مذكر وقاعدة العرب ما في قوله في الخلاصة ثلاثة بالناء قل للعشرة * في عدم اتحادها مرة

لان عادة العرب تغليب الليالي على الايام فحتى أرادوا عدد الايام عدوا الليالي ومرادهم الايام ولذلك قال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ولم يقل وعشرة مع أنها عشرة أيام قال الزمخشري ولو قيل عشرة لكان لحننا ومنه قوله تعالى ان لبئتم الاغصان اعلما يقولون اذ يقول أمثلهم طريقة ان لبئتم الايو ما قال العلماء بدل الكلام الاخير وهو قوله تعالى الايو ما على ان المعدود الاول أيام والمالكية وغيرهم في قوله صلى الله عليه وسلم من شوال أقوال * الاول لابن العربي في الاحكام انه على جهة التمثيل والمراد ان صيام رمضان بعشرة أشهر وصيام ستة أيام بشهرين وذلك المذهب فلو كانت من غير شوال لكان الحكم فيها كذلك قال وهذا من بدع النظر فاعلموه اه للقول الثاني لابن المبارك والاشعري والشافعي انه على جهة التعيين من أوله وان خصوص شوال مراد لما فيه من المبادرة للعبادة والاستباق اليها لقوله عز وجل فاستبقوا الخيرات سارحوا الى مغفرة من ربكم

ولظاهر لفظ الحديث ومن ساعده الظاهر فهو أو كى قال في العارضة ولست أراه لماسيا في من سد الثريعة ولو علمت من يصومها أول الشهر وملكت الامر آذيته وشدديت عليه لان أهل الكتاب غيروا دينهم اه للقول الثالث لجمهور أصحابنا انه على جهة التعيين أيضا الآن صومها بأول شوال متصلة بمتابعة مكر وهذا لان الناس صاروا يقولون تشيع رمضان وكالاتي تقدم لا يشيع فصومهم من غيره أفضل من أوسطه ومن أوسطه أفضل من أوله وهذا بين وهو أحوط للثريعة وأذهب للبدعة كما في العارضة وفي الذخيرة استحباب مالك صيام الست في غير شوال خوفا من الحاقها برب رمضان عند الجهال وإنما عينه الشرع من شوال للتخفيف على المكلف لقر به من الصوم والافالمقصود حاصل في غيره فيشرع للتأخير جمعاً بين المصلحتين اه وفي التوضيح عن الجواهر لوصافها في عشر ذي الحجة لكان أحسن لحصول المقصود مع حيازة فضل الايام المذكورة والسلامة مما اتقاه مالك اه ومثله للشيبيني ويوضحه قول الاصل إنما قال من شوال عند المالكية لثريعتها فبالكاف لانه حديث عهد بالصوم فيكون عليه أسهل وتأخيرها عن رمضان أفضل عندهم لثلاث يتناول الزمان فيلحق برب رمضان عند الجهال (١٩٢) قال في الشبخ زكي الدين عبد العظيم المحدث رحمه الله تعالى ان الذي خشي

منه مالك رحمه الله تعالى قد وقع بالعجم فصاروا يتركون المسحورين على عادتهم والقوانين وشعائر رمضان الى آخر السنة أيام غيبته يظهر من شعائر العيد ويؤيد سد هذه الثريعة ما رواه أبو داود ان رجلا دخل مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى الفرض وقام ليتنفل عقب فرضه وهماك رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمر بن الخطاب رضي الله عنه فقام اليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال له اجلس حتى تفصل بين فرضك وتفلك فيها هلك من كان قبلنا فقال له

كاملة فن فعل ذلك في سنة هو بمنزلة من صام تلك السنة لتحصيله اثني عشر شهرا فاذا تذكر ذلك منه في جميع عمره كان كمن صام الدهر والمراد بالدهر عمره الى آخره فلو قال سبعا لكان ذلك سبعا من يومه وكان أزيد من شهرين فيكون أكثر من صيام الدهر وأعلى والاعلى لا يشبه بالادنى فكان يبطل التشبيه ولو زاد على السبع لكان أولى بالطلاق ولو قال خسا لكانت بخمسين يوما فينقص عن الشهرين فلا يحصل التشبيه الحقيقي وكذلك لو نقص أكثر من الخمس فظهر ان قاعدة الست مبانة للسبع فما فوقها وقاعدة الخمس فما دونها وهو كان المقصود بهذا الفرق بنية الاسئلة تبع وزيادة في الفائدة والمنافاة في السبع فما فوقها أشد من المنافاة في الخمس فما دونها لان تشبيه الاعلى بالادنى منكر مطلقا وأما الادنى بالاعلى فبجائز اجابا غير انه مع المساواة أحسن كما قال **الشيخ** لما آلت له رجله فمدها بين أصحابه فقال أي شيء تشبه هذه فاشكل ذلك على الصحابة رضوان الله عليهم أي شيء يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فمد رجله الاخرى وقال هذه فكان ذلك من بسطه صلى الله عليه وسلم وتأنيسه مع أصحابه وكرهاته ان يمد رجله بينهم الا لعذر فظهر هذا السؤال عن ذكرا التشبيه مع المساواة فان التفاوت بين الرجلين بعيد جدا وعن الرابع ان صائم سنة لا يشبه عند الله تعالى من صام شهرا وستة أيام وإنما معنى هذا الحديث ان من صام رمضان من هذه الامة وستة أيام من شوال يشبه من صام سنة من غير هذه الامة لان معنى قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها أي له عشر مثوبات أمثال الثوبة التي كانت تحصل لعمال من غير هذه الامة فان تضعيف الحسنات الى عشر من خصائص هذه الامة واذا كان معنى قوله عشر أمثالها أمثال الثوبة التي كانت تحصل لمن كان قبلنا فيصير صائم رمضان كصائم عشرة أشهر من غير هذه الامة وصائم ستة بعده كصائم شهرين من غير هذه الامة فصائم المجموع كصائم سنة

رسول الله صلى الله عليه وسلم أصاب الله بك يا ابن الخطاب ومقصود عمر رضي الله عنه ان اصلا لتتنفل بالفرض اذا حصل معه التمدد اعتمد الجهال ان ذلك للفعل من ذلك للفرض ولذلك شاع عند عوام مصر ان الصبح ركعتان الا في يوم الجمعة فانه ثلاث ركعات لانهم يرون الامام يواظب على قراءة السجدة يوم الجمعة ويسجد فيعتقدون ان تلك ركعة أخرى واجبة وسد هذه الذرائع متعين في الدين وكان مالك رحمه الله شديدا المبالغة فيها اه وخلاصة هذا القول ان تخصيص شوال رفق بالمكلف فيشرع للتأخير لسد الذريعة جمعاً بين المصلحتين قال ابن الشاط وهذاليس بالقوى اه القول الرابع للأزري عن بعض الشيوخ ان خصوص شوال وان كان مراد المبادرة للعبادة كما هو ظاهر الحديث الا ان الحديث له لم يبلغ مالكا رحمه الله تعالى فكره صيامها من شوال ولما كان مقصوده صلى الله عليه وسلم تشبيه الصيام في هذه الامة اذا وقع على الوضع المخصوص بالصيام في غير هذه الامة لا يشبه الصائم بغيره قال فكأنما لم يقل فكانه فادخل كان الدالة على التشبيه مكفوفة بما على الفعل نفسه وأوقع التشبيه بين الفعل والفعل باعتبار المتين لتنبية السامع لقد رالفعل وعظمته فتوفر رغبته فيه قيل وللفرق بين السنة أيام الواقعة في الحديث ولست أيام الواقعة في

الحديث والستة أيام الواقعة في قوله تعالى خلق السموات والارض في ستة أيام هي كون الحكمة فيها في الحديث
 امرين أحدهما كونها شهرين فتكمل للسته بها من غير زيادة ولا نقصان بخلاف ما فوقها وما تحتها وثانيهما كونها أول
 الاعداد للتامة فهو لتمامه ولانه أولها عندهم أفضل الاعداد كما ان الانسان السوى الذي لازيادة في أعضائه ولا نقص
 أفضل الآدميين خلقا وذلك أن بعض الفضلاء قال الاعداد ثلاثة أقسام عدد تام وهو الذي اذا جمعت أجزاؤه المنطقية
 تقام منها ذلك للعدد من غير زيادة ولا نقصان كالسته أجزاءها للنصف ثلاثة وللثلاث اثنان والسدس واحد ولا جزء
 لها غير هذه ومجموعها ست وعدد ناقص وهو الذي اذا جمعت أجزاؤه المنطقية لم يحصل منها ذلك للعدد بل أنقص منه
 كالاربعة أجزاءها للنصف اثنان والربع واحد ولا جزء لها غيرهما ومجموعهما ثلاثة أقل من الاربعة وعدد زائد وهو الذي
 اذا جمعت أجزاؤه المنطقية حصل عدد زائد عنه كالاثني عشر (١٩٣) أجزاءها للنصف ستة وللثلاث أربعة

والسدس اثنان ونصف
 السدس واحد ومجموعها
 ثلاثة عشر وهو زائد
 على الاثني عشر بواحد
 ولتمام عندهم أفضل
 الاعداد كما ان الانسان
 السوى أفضل الآدميين
 خلقا والناقص معيب
 لانه كآدمي خلق بغير يد
 أوعضو من أعضائه
 والزائد معيب لانه كآدمي
 خلق بأصبع زائدة
 وليس للسته في الآية الا
 الامر الثاني وهو أنها أول
 الاعداد التامة وأما كون
 المقصود بذكرها للتنبية
 للعباد على ان الانسان
 مع القدرة على التعجيل
 ينبغي ان يكون فيه آناة

من غير هذه الملة فاذا تكرر ذلك منه كان كصائم جميع العمر من غير هذه الملة فهذا تشبيه حسن
 وما شبه الا بالمثل بالمثل لا الخالف بالخالف بل المثل المحقق من غير زيادة ولا نقصان فاندفع الاشكال
 وعن الخامس انه لو قال صلى الله عليه وسلم فكانه صام الدهر لكان بعيدا عن المقصود فان
 المقصود تشبيه الصيام في هذه الملة اذا وقع على الوضع المخصوص بالصيام في غير هذه الملة لا تشبيه
 للصائم بغيره فلو قال فكانه لكان أداة للتشبيه داخلية على الصائم وكان يلزم ان يكون هو محل
 التشبيه لا الصوم والمقصود تشبيه للفعل بالفاعل لا للفاعل بالفاعل واذا قال فكان كما وكفت مادخلت
 أداة التشبيه على الفعل نفسه ووقع التشبيه بين الفعل والفعل باعتبار المتين وهو المقصود
 بالتشبيه لتنبية السامع لقدرة الفعل وعظمته فتتوفر رغبته فيه فهذا هو المرجح لقوله فكان كما
 على فكانه وعن السادس ان المراد صوم الدهر على حالة مخصوصة لا الدهر كيف كان وذلك ان
 صوم رمضان واجب وصوم الست مندوب فيكون نسبة للسته المقدرة في غير هذه الملة خمسة
 أسداسها فرض وسدسها وهو الشهران الناشئان عن السته الايام مندوبة ويكون معنى للكلام
 فكان كما صام الدهر خمسة أسداسه فرض وسدسه نفل وليس المراد صوم الدهر كله فرض ولا كله
 نفل ولا البعض فرض والبعض نفل على غير النسبة التي ذكرتها بل يتعين ما ذكرته تحقيقا
 للتشبيه ولما دل عليه الدليل من فرضية رمضان ونديه الست فلو كان الجميع مندوبا لقلنا المراد
 بالدهر صومه مندوبا ولو كان الجميع فرضا لقلنا المراد بالدهر جميعه فرضا ولو قال صلى الله عليه
 وسلم من صام ستة أيام بعد رمضان فكان كما صام شهرين لقلنا هما شهران مندوبان وكذلك نقول
 في قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها أي من جاء بالندوب بات فله عشر أمثال هذا المندوب
 ان لو فعله أحد من غير هذه الملة ومن جاء بالفرض من هذه الملة فله مئوبات عشر كل واحدة منها

(٢٥ - الفرق - ثاني)

فما دخل الفرق في ذي الازانه ولا فقد من شيء الا شأنه قال عليه
 الصلاة والسلام لاشج عبدالقيس ان فيك لخصلتين يحبهما الله الحلم والاناة فهذا المعنى يحصل بذكر العدد كيف كان اه قال
 ابن الشاط وهوليس بالقوى اه والله سبحانه وتعالى أعلم الفرق للسادس والمائة بين قاعدة للعروض تحمل
 على القنية حتى ينوى للتجارة وقاعدة ما كان أصله منها للتجارة يتخرج للفرق بين قاعدتي عروض القنية
 وعروض التجارة على القاعدة الشرعية للامة في هذا الوطن وغيره وهي ان كل ماله ظاهر فهو ينصرف الى ظاهره الا عند
 قيام المعارض الراجح لذلك الظاهر وكل ماله ليس له ظاهر لا يرجح أحد محتملانه الا بمرجح شرعي وذلك أن العروض
 لما كان الاصل فيها والغالب ان تكون للقنية كانت ظاهرة في القنية فتصرف اليه اذالم يتم معارض راجح لذلك
 الظاهر كما اذا اشترى عرضا كعبد أودار ولا نية له فهي للقنية اذ لمعارض وتصرف الى معارضه الراجح
 عند قيامه في المدونة اذا ابتاع عبدا للتجارة فكانت عليه فعجز أو ارتجع من مفلس سلعته أو أخذ من غيره عبدا في دينه

أودارا فاجوهاسنين رجع جميع ذلك لحكم أصله من التجارة فان ما كان للتجارة لا يبطل الابنية التقنية فالعبد المأخوذ ونحوه ينزل منزلة أصله قال سند في شرح المدونة فلوا ابتاع الدار بقصد الغلة في استئثار الحول بعد البيع ورايتان للمالك ولو ابتاعها للتجار والسكنى فلمالك أيضا فلوان أى بالاستئثار للحول بعد البيع مراعاة لقصد التنمية بالغلة والتجارة وعدم الاستئثار له بعد تغلبا للنية في التقنية على نية التنمية لانه الاصل في العروض وفي شرح المنتقى للبايجي على الموطأ والاموال على ضر بين أحدهما مال أصله للتجارة كالذهب والفضة فهذا على حكم التجارة حتى ينتقل عنه الى التقنية ولا ينتقل عنه اليها الابانية والعمل والعمل المؤثر في ذلك الصياغة * وثانيهما مال أصله التقنية كالعروض والثلثاب وسائر الحيوان والاطعمة فهذا على حكم التقنية حتى ينتقل عنه الى التجارة ولا ينتقل عنه اليها الابانية والعمل والعمل المؤثر في ذلك الاتباع اه بتصرف ثم قال ماعناه والاتباع نوعان * أحدهما للتغليب على وجه الادخار وانتظار الاسواق فهذا الزكاة على رب المال فيه وان أقام أعواما حتى يبيع فيزكى لعام واحد * الثاني التغليب في كل وقت من غير (١٩٤) انتظار سوق كفعل أرباب الحوانيت المديرين فهذا فيه الزكاة على رب المال

في كل عام على شروط أحدها أن يقوم العرض في رأس الحول من يوم كان زكى المال قبل أن يديره أو من يوم أفاده والثاني أن يكون للتقويم قيمة عدل بما تساوى للعرض حين تقويمها والثالث أن يكون على البيع المعروف دون بيع الضرورة والرابع أن تبلغ قيمته مع ما يحسبه من عينه وتقدمه حيث كان يبعه في أكثر من عامه بالعين مما تجب فيه الزكاة فيزكيه بأن يخرج في العشرين دينارا نصف دينار وما زاد في حسابه وان يبلغ الجميع عشرين

مشوبة هذا الفرض ان لو فعله أحد من غير هذه الملة وكذلك تقول في جميع رتب الواجبات والمندوبات وان علت فظهر ان التشبيه انما وقع على وجه خاص وعن السابع ان الست في هذا الحديث قد تقدمت حكمتها وهي كونها شهرين فتكمل السنة بها من غير زيادة ولا نقصان وان هذا الحكم لا يحصل بما فوقها من العدد ولا بما دونها من العدد واما الستة في الآية فقال بعض الفضلاء الاعداد ثلاثة أقسام عدد تام وعدد زائد وعدد ناقص فالعدد التام هو الذي اذا جعت اجزائه انقام منها ذلك للعدد كالستة فان اجزاءها النصف وهو ثلاثة والثلث اثنان والسادس واحد فلا جزء لها غير هذه ومجموعها ست وهو اصل العدد من غير زيادة ولا نقصان والاربعة لها نصف وربع خاصة ومجموعها ثلاثة فلم يحصل ذلك العدد فالاربعة عبد ناقص والعشرة لها نصف وهو خمسة وخمس وهو اثنان وعشر وهو واحد ومجموعها ثمانية فهو عدد ناقص والاثنى عشر لها نصف وهو ستة وثلث وهو اربعة وسدس وهو اثنان ونصف سدس وهو واحد ومجموعها ثلاثة عشر فهو عدد زائد والمقصود من الاجزاء ان تكون بغير كسر في هذه الطريقة فالعدد للناقص عندهم كآدمي خلق بغير يد او عضو من اعضائه فهو معيب والعدد الزائد ايضا معيب لانه كاسنان خلق باصبع زائدة والعدد التام كاسنان خلق خلقا سويا من غير زيادة ولا نقص وهو عندهم أفضل الاعداد كما ان الانسان السوي أفضل الآدميين خلقا واذا تقرر ان الستة عدد تام محمود فهو أول الاعداد النامة فلذلك ذكر لتمامه ولانه اولها وذكره الله تعالى في قوله خلق السموات والارض في ستة أيام وكان المقصود تنبيه العباد على ان الانسان مع القدرة على التمتعجيل ينبغي ان يكون فيه اناة فما دخل الرفق في شيء الا زانه ولا فقد من شيء الا شانه قال عليه الصلاة والسلام لا شج عبد القيس ان فيك

دينارا بان نقص ولو أقل من ثلث دينار فلا زكاة اه وفي عقب مع المتن ما خلاصته وانما يزكى عوض هرص أى قيمته في المدير حيث قوم وثمنه حيث باع كالمحسكر بستة شروط أشار لاؤها بقوله لازكاة في عينه نخرج ما في عينه زكاة كاشية وحوث وحلى ولثانها بقوله ملك بماوضة عليه مالية نخرج نحو الموهوب ونحو المملوك بلخع ولثانها بقوله وكان مصحوبا بانية تجر منفردة أو مع نية غلة كنيته كراته عند شرائه وان وجد ربحا بابع أو مع نية فنية كنيته اتفباع بوطه أو خدمة عند نية يبعه ان وجد ربحا أو لمنع الخلولان انضمامها لنية للتجر كانشمام أحدهما على المختار والمرجح لابانية فلا زكاة لان الاصل في العرض التقنية أو مع نية فنية فقط فلا زكاة اتفاقا أو نية غلة فقط كشرائه بنية كراته فلا زكاة كما رجع اليه مالك خلافا لاختيار الانحى الزكاة فيه قائلا لافرق بين التماس الربح من رقاب أو منافع أو نيتها أى التقنية والغلة فلا زكاة على مذهب من أسقط الزكاة من المغتال أما عند من يوجبها في المغتال فيجتمع ههنا موجب ومسقط فقد يختلف قوله الا ان ابراهي الخلاف ورايعا بقوله وكان أصله عينا وان قل أو كمو أى كأصله عرضا ملك معاوضة سواء كان عرض تجارة أو فنية فاذا كان عنده عرض تجر فباعه بعرض

تخصتين

نوى به التجارة ثم باعه فانه يزكى ثمنه حول أصله اتفاقا وكان عنده عرض قنية ملك بمعاوضة فباعه بعرض نوى به التجارة ثم باعه فانه يزكى ثمنه حول أصله على المشهور لا إعطاء الثمن حكم أصله الثاني لأصله الاول وأما اذا كان عنده عرض قنية مفاد فباعه بعرض نوى به التجارة ثم باعه في ذلك طريقان الاول طريقة اللخمي في زكاته وعدمها قولان والثانية طريقة ابن حارث ان كان أصل عرض القنية من شراء فالقولان لابن القاسم مع أحد قولي أشهب وقوله الآخر وان كان بارت فقنية اتفاقا كما في الخطاب عن ابن عرفة وخامسها بقوله وبيع بعين لكن لا بد في المحسك أن يكون باباع به من العين نصابا ولو في مرآت وبعدها كمال النصاب يزكى ما بيع به ولو قل والمدبر لا يقوم الا ان نض له شيء ما ولو أقل من درهم ويخرج عما قومه من العرض ثمن على المشهور لا عرضا بقيمة سواء نض له أول الحول أو وسطه أو آخره بقى ما نض أو ذهب واذا لم ينض له شيء آخر الحول لم يزك ولا فرق بين ان تكون المعاوضة اختيارية أو جبرية كان يستهلك شخص لآخر سلعة فيأخذ في قيمتها عرضا ينوي به للتجارة ولا بين ان يكون البيع اختياريا أو اضطرارا لكن استهلك عرض تجارة وأخذ منه قيمته وسادس الشروط بقوله (١٩٥) وان رصده الاسواق أى انتظر به

ر بجانا صفا كالدين أى
زكاة وحولها وقبضا واقتضاء
وضما واختسلاطا وتلقا
وانفاقا وفرارا وبقاء انظر
الخطاب والازكى عنه ولو
حاليا ويزكى وزنه تحقيا
أو تحريا كما اذا كان عرض
تجارة مرصعا بذهب أو
فضة ودينه أى عدده النقد
الحال المرجو المعد للماه
والايكن كذلك بأن كان
عرضا أو مؤجلا مرجو
قومه ولو طعام سلم كسلعة
أى المدير ولو بارت لان
لم يرجه أو كان قرضا اه
المراد باصلاح من بن
وبالجملة فمسئلة العروض
وكذا مسئلة النقد من
مسائل ماله ظاهر ينصرف

لخصمتين يحبهما الله الحلم والاناة وهذا المعنى يحصل بذكر العدد كيف كان لكن يرجح هذا
بانه أول عدد يكون تاما ووقع في الحديث لغير هذا الغرض كما تقدم فالبايان مختلفان
﴿ الفرق السادس والمائة بين قاعدة العروض تحمل على القنية ﴾
حتى ينوى التجارة وقاعدة ما كان أصله منها للتجارة ﴿
هاتان قاعدتان في المذهب مختلفتان يبنى بيان الفرق بينهما والسر فيهما فوقع للمالك في
المدونة اذا ابتاع عبدا للتجارة فكتبه فعجز او ارنجع من مفلس سلعة او اخذ من غريمه
عبدا في دينه أو دارا فاجرها سنين رجع جميع ذلك لحكم أصله من التجارة فان كان للتجارة
لا يبطل الا بنية القنية والعبد الماخوذ ينزل منزلة أصله قال سند في شرح المدونة فلوا ابتاع الدار
بقصد الغلة ففي استئناف الحول بعد البيع لمالك روايتان ولو ابتاعها للتجارة والسكنى فله مالك
أيضا قولان مراعاة لقصد التنمية بالغلة والتجارة او التغليب للنية في القنية على نية التنمية
لانه الاصل في العروض فان اشترى ولا نية له فهى للقنية لانه الاصل فيها والفرق بين هاتين
القاعدتين يقع ببيان قاعدة الثالثة شرعية عامة في هذا الموطن وغيره وهى أن كل ماله ظاهر فهو
ينصرف الى ظاهره الا عند قيام المعارض او الزاجح لذلك الظاهر وكل ما ليس له ظاهر لا
يرجح احد محتملاته الا بمرجح شرعى ولذلك انصرفت العقود المطلقة الى التقود الغالبة
في زمان ذلك للعقد لانها ظاهرة فيها واذا وكل انسان انسانا فتصرف الوكيل بغير نية في
تخصيص ذلك للتصرف بالموكل فان ذلك التصرف من بيع وغيره ينصرف للتصرف
الوكيل دون موكله لان الغالب على تصرفاته انها لنفسه وكذلك تصرفات المسلمين اذا اطلقت
ولم تقيد بما يقتضى حلها ولا تحريمها فانها تنصرف للتصرفات المباحة دون المحرمة لانه ظاهر

اليه عند عدم قيام معارض راجح له ومنها العقود المطلقة تنصرف الى ما هو الظاهر فيها من العقود الغالبة في زمان ذلك للعقد فاذا وكل
انسان انسانا فتصرف الوكيل بغير نية في تخصيص ذلك للتصرف من بيع وغيره بالوكيل فان تصرفه ينصرف لنفسه دون موكله
اذ غالب تصرفاته ان يكون لنفسه واذا اطلقت تصرفات المسلمين ولم تقيد بما يقتضى حلها ولا تحريمها انصرفت للتصرفات المباحة
دون المحرمة لان الحل ظاهر حال المسلمين واذا اطلق العقد على العين ولم يصرح فيه بمنفعة خاصة انصرف الى المنفعة المقصودة عرفا
منه فن استأجر قادوما انصرف الى النجر دون العزاق وعجن الطين ومن استأجر عمامة انصرف الى استعماله في الرؤس دون
الاسواط أو قميصا انصرف الى اللبس وكذا كل عقد على أى آلة عند الاطلاق ينصرف الى ما هو الظاهر من حالها ولا يحتاج المتعاقدان
الى التصريح بذلك بل يكفي ظاهر الحال ومن استأجر دابة فان كانت من دواب الحل انصرف عقد الاجارة فيها للحمل دون الركوب
أو من دواب الركوب انصرف للركوب دون الحمل فيكتفى في جميع ذلك بظاهر حال العقود عليه ومنها صريح باب الطلاق والعتاق
والظهار وغير ذلك فانه يستغنى عن النية وينصرف لذلك الباب بظاهره ومن مسائل اللبس محتملاته ظاهر فيحمل على أحدها

بمجمع شرعي العبادات احتاجت للنيات لتردها اما بين العبادات والعبادات واما بين رتبها الخاصة بها كالقربضة ولتطوع والتذور والكفارات والقضاء والاداء وغير ذلك ومنها الكنبايات في باب الطلاق والعتاق والظهار وغير ذلك احتاجت الى النيات لتردها بين تلك المقاصد وغيرها فالقاعدة المذكورة عامة حسنة يتخرج عليها كثير من فروع الشريعة والله أعلم
 الفرق السابع والمائة بين قاعدة العمال في القراض فان الزكاة متى سقطت عن رب المال سقطت عن العامل وقاعدة الشركاء لا يلزم انه متى سقطت عن أحد الشر يكتن سقطت عن الآخر

ينبغي الفرق بينهما على قاعدة انه متى كان الفرع مختصا بأصل واحد أجرى على ذلك الاصل من غير خلاف ومتى دار بين أصليين أو أصول وقع الخلاف بين العلماء في تغليب أحد الاصلين أو الاصول على الآخر فقاعدة العمال في القراض لما كانت دائرة بين أن يكونوا شركاء لرب المال بأعمالهم وأرباب الاموال شركاء باموالهم وبعضه أمور منها تساوى للفرقيين في زيادة الربح وقصانه كما هو حال للشركاء ومنها ان النية يستحقه (١٩٦) العامل ليس في ذمة رب المال كما هو شأن الشريك وبين أن يكونوا أجراء

ويعضده أمور منها اختصاص رب المال بضيع المال وغرامته فلا يكون على العامل منه شيء ومنها ان ما اخذه معاوضة على عمله كما هو شأن الاجراء وكان من مقتضى الشركة ان تملك بالظهور ومن مقتضى الاجارة ان لا تملك الا بالقسمة ولقبض اختلف العلماء في المذهب وخارجه في تغليب الشركة فتكامل الشرط للزكاة في حق كل واحد منهما أو تغليب الاجارة فيجعل المال ورب يحل به فلا يعتبر العامل أصلا وابن القاسم رحمه الله تعالى صعب عليه اطراح أحدهما بالكلية

حال المسلمين ولذلك تنصرف للعقود والاعواض الى المنفعة المقصودة من العين عرفا لانه ظاهرها ولا يحتاج الى التصريح بها كمن استاجر قادوما فانه ينصرف الى النجر لانه ظاهر حاله دون العزاق وعجن اللطين ومن استاجر عمارة فانه ينصرف الى الاستعمال في الرأس دون الاوساط لانه ظاهر حالها وكذلك القميص ينصرف الى اللبس وكل آلة تنصرف الى ظاهر حالها عند الاطلاق ولا يحتاج المتعاقدان الى التصريح بذلك بل يكفي ظاهر الحال وكذلك استئجار دواب الحمل ينصرف عقد الاجارة فيها للحمل دون الركوب وعكسه دواب لركوب ويكتفي في جميع ذلك بظاهر حال العقود عليه واحتاجت العبادات للنيات لتردها بين العبادات والعبادات وتردها أيضا بين رتبها الخاصة بها كالقربضة والتطوع والتذور والكفارات والقضاء والاداء وغير ذلك كما احتاجت للكنبايات في باب الطلاق والعتاق والظهار وغير ذلك الى النيات لتردها بين تلك المقاصد وغيرها بخلاف صريح كل باب فانه ينصرف لذلك الباب بظاهرة واستغنى عن النية بظاهرة فخرجت قاعدة عروض القنية وقاعدة عروض التجارة على هذه القاعدة وهي قاعدة حسنة يتخرج عليها كثير من فروع الشريعة

الفرق السابع والمائة بين قاعدة العمال في القراض فان الزكاة متى سقطت عن رب المال سقطت عن العامل وقاعدة الشركاء لا يلزم انه متى سقطت عن أحد الشر يكتن سقطت عن الآخر

بل قد تجب الزكاة على أحد الشر يكتن لاجتماع شرائط الزكاة في حقه دون الآخر لاختلاف بعض الشرط في حقه وعمال القراض ليسوا كذلك على الخلاف فيهم بين العلماء وفي المذهب أيضا الخلاف والفرق بين للقاعدتين ينبنى على قاعدة وهي انه متى كان الفرع مختصا بأصل واحد أجرى

فأرى ان للعمل بكل واحد منهما من وجه أدنى وهي القاعدة المقررة في أصول الفقه فاعتبر وجهها من الاجارة ووجهها من الشركة فوقع للتفرع هكذا متى كان العامل ورب المال كل واحد فيهما مخاطب بوجوب الزكاة منفردا فيما ينوبه وجبت عليهما ومتى لم يكن كل واحد فيهما مخاطب بوجوب الزكاة لسكونهما عبيدين أو ذميين أو لقصو المال وربحه عن النصاب وليس لربه غيره سقطت عنهما ومتى كان أحدهما مخاطبا بوجوب الزكاة وحده دون الآخر فقال ابن القاسم متى سقطت عن أحدهما اما العامل أو رب المال سقطت عن العامل في الربح أمانا سقطت عنه فتغلبا لحال نفسه وتغلبا لحال الشركة وشابقتها وأما ان سقطت عن رب المال فسقط أيضا عن العامل في حصته من الربح تغلبا لشابثة الاجارة وهو كونه اذا استأجر أجيرا فقبض أجرته تأنف بها الحول فكذلك هذا العامل ورأى أشهب رحمه الله اعتبار رب المال فتجب في حصة الربح تبعا لوجوبها في الاصل لانه يزكي ملكه وان يربح المال مضموم الى أصله على أصل مالك رحمه الله فيمن تجر بد ينار فصار في آخر الحول نصابا فانه يزكي ويقدر الربح كما من أول الحول الى آخره وفيما اذا كل بالولاد المواشي نصابها فتي خوطب رب المال وجبت على

العامل وان لم يكن أصلاً تغليباً لهذا الأصل وهو ضم الربح الى الأصل في الزكاة ووقع في الموازية يعتبر حال العامل في نفسه فان كان أهلاً بالنصاب وغيره زكي والافلاتغليباً لشائبة الشركة وقول ابن القاسم هو المشهور ومذهب المدونة ومحصله أربعمائة أمور * الاول أن العامل يزكي حصته من الربح وان قصرت عن النصاب بناء على أنه أجبر خلافها في الموازية من أنه لا زكاة فيها قال وقصر عن النصاب وخلافاً لقول أشهب ان زكاته على رب المال لا على العامل قال الخطاب العامل يزكي ربحه ولو كان دون النصاب هذا مذهب المدونة والقول بأن زكاته على رب المال ليس بالمشهور اه الامر الثاني ان شروط زكاة العامل حصته من الربح ستة في المواعيق ابن يونس انه انجب الزكاة على العامل عند ابن القاسم باجتماع خمسة أوجه وهي ان يكون ناخرين مسلمين بلادين عليهما وان يكون رأس المال وحصته من الربح مافيه الزكاة وان يعمل العامل بالمال حولاً فمتى سقط شرط من ذلك لم يزك العامل اه قال عقبه وبقى لزكاة العامل ربحه شرط سادس وهو ان ينض ويقبضه قال واشترط الثلاثة الاول في رب المال بناء على ان العامل أجبر وفي العامل بناء على أنه شريك كاشتراط الخامس واما اشتراط الرابع فبناء على أنه أجبر (١٩٧) وذلك لانه لو نقص مناب رب المال

عن النصاب لم يزك العامل وان نابه نصاب فأكثر بل يستقبل حولاً كالفائدة وأجرة الاجير فاذا كان رأس المال عشرة دنانير ودفعه للعامل على أن يكون لربه جزء من مائة جزء من الربح ورجح المال مائة فان ربه لا يزكي وكذا للعامل ابن القاسم ولا يضم العامل مارجح الى مال له آخر فيزكي بخلاف رب المال اه أي فيضم فاذا كانت حصته بربحه دون نصاب وعنده ماله ضمه له لصار نصاباً وقد حال حوله فانه يزكي والعامل ربحه وان قل في

على ذلك الاصل من غير خلاف ومتى دار بين أصلين أو أصول يقع الخلاف فيه لتغليب بعض العلماء بعض تلك الاصول وتغليب البعض الآخر أصلاً آخر فيقع الخلاف لذلك ولذلك اختلف في أم الولد اذا قتلت هل تجب فيها قيمة أم لا ترددها بين الارقاء من جهة أنها توطأ بملك اليمين وبين الاحرار لتحريم بيعها واحرازها لنفسها ومالها وتردد اثبات هلال رمضان بين الشهادة والرأية وكذلك الترجمان عند الحام كالمثاق والمقوم وغيرهم جرى الخلاف فيهم هل يشترط فيهم العدد تغليباً للشهادة أو لا يشترط تغليباً للرواية وكتردد العقود الفاسدة من الابواب المستثنيات كالقراض والمساقاة هل ترد الى أصلها فيجب فراض المثل أو الى أصل أصلها فيجب أجرة المثل وذلك المساقاة لتردد هذه الفاسدة بين أصلها وأصل أصلها فان أصلها أيضاً فلذلك كل ما توسط غرره أو الجهالة فيه من العقود تختلف العلماء فيه لتوسطه بين الغرر الاعلى فيبطل أو للغرر الأدنى المجمع على جوازها واعتقاره في العقود فيجوز والمتوسط أخذت منها من الطرفين فنقز به من هذا منع او من الآخر اجاز وكذلك المشاق المتوسطة في العبادات دائرة بين أدنى المشاق فلا توجب ترخصاً وبين أعلاها فتوجب الترخص فتختلف العلماء في تأثيرها في الاسقاط لاجل ذلك وكذلك التهم في رد الشهادات اذا توسطت بين قاعدة ما أجمع عليه أنه موجب الرد كشهادة الانسان لنفسه وبين قاعدة ما أجمع عليه انه غير قادح في الشهادة كشهادة الرجل لآخر من قبيلته فيختلف العلماء أي التغليبين يعتبر وذلك كشهادة الاخ لاخيه ونحوه فانه اختلف فيه (٢) هل تقبل او ترد وكذلك الثلث يتردد في مسائل بين القلة والكثرة فيختلف العلماء في الخفاء باهماشاء ونظائره كثيرة في الشريعة من المترددات بين أصلين فالكثير والعامل في القراض

(٢) الوجه فيها

هذه ايضا في مفهوم الشرط الرابع تفصيل اه الامر الثالث قال عقبه ومفاد نص المواعيق ان العامل يزكي ربحه مطلقا لعام واحد عند المفصلة ولومديراً أقام بيده أعواماً وهو مدير وفي ابن عرفة انه يلزم للعامل زكاة حصته كل عام اذا كان هو ورب المال مديرين لكن اعمايزكيها لكل عام عند المفصلة اه قال البناني ومال ابن عرفة هو المعتمد لانه الذي في المدونة وابن رشد اه وسلمه الرهوني وكنون الامر الرابع قال المواعيق ابن يونس وقول ابن القاسم هذا استحسان رآه أي العامل مرة ان له حكم شريك في وجوه يضمن حصته من الربح وان اشترى من يعق عليه عتق ورآه مرة أنه ليس كالشريك اذ ليس في أصل المال شرك وان ربح المال منه وحوله حول أصله فلما ترجع ذلك عنده توسط أمره اه فمن هنا بحث الناصر في قوله في التوضيح والمشهور مبني على أنه أجبر ومقايله على أنه شريك اه بان كونه أجبراً يقتضي استقباله لازكاته وكونه شريكاً يقتضي سقوط الزكاة أصلاً عنه وعن رب المال في حصة العامل اذ لا زكاة على شريك حتى تباع حصته نصاباً اه نعم قال البناني الذي عناه في التوضيح والله أعلم أن أصل الزكاة في ربح العامل مع قطع النظر عن قلته مبني على أنه شريك ووجوبها في المقابل أي بعد استقبال عام مع قطع النظر عن كونها على العامل مبني على

انه أجبر فلا بحث وبدل على ذلك ان الزكاة كاعلم مبنية على انه شريك وبعض شروطها مبني على انه أجبر وماذا كان الاقطع للنظر عن كونها على العامل تأمل اه وقاعدة الشريك لما اختصت بأصل واحد وهو كونه شريكاً ليس الاتفق للعلماء على اجرائه على ذلك الاصل وان الزكاة تجب على أحد الشريكين لاجتماع شرائط الزكاة في حقه دون الآخر لاختلاف بعض الشروط في حقه هذا ولقاعدة للعامل في التردد بين أصلين أو أكثر نظائر كثيرة في الشريعة منها أم لو لم اذا قلت اختلف في انها هل تجب فيها قيمة أم لا لتردها بين الارقاء من جهة أنها توطأ بملك اليمين وبين الاحرار لتحريم بيعها واحرازها لنفسها وما لها ومنها المخبر عن رؤية هلال نحو رمضان والقرجان عند الحالك والنائب والمقوم وغيرهم لاردوا بين الشهادة والرواية اختلف فيهم هل يشترط فيهم تعدد تغليباً للشهادة ولا يشترط تغليباً للرواية ومنها العقود الفاسدة من الابواب المستثنيات كالقراض والمسافة لما ترددت بين أصلها وأصل أصلها فان أصل أصلها أيضاً اختلف العلماء في انها هل ترد الى أصلها فيجب قراض المثل أو الى أصل أصلها فيجب أجرة المثل ومنها كل ما توسط غرره أو الجهالة فيه من العقود لما تردد بين الفرر (١٩٨) الاعلى المجمع على بطلانه والادنى المجمع على جوازها واعتقارها في العقود

لانه بتوسطه أخذ شها من الطرفين اختلف فيه فن قر به من الاعلى منع ومن قر به من الادنى أجاز ومنها المشاق المتوسطة في العبادات لما دارت بين أدنى المشاق فلا توجب ترخصاً وبين أعلاها فتوجب الترخص اختلف العلماء في تأثيرها في الاسقاط لاجل ذلك ومنها نحو شهادة الاخ لاخيه من التهم المتوسطة في رد الشهادة بين قاعدة ما أجمع على أنه موجب للرد كشهادة الانسان لنفسه و بين قاعدة ما أجمع على أنه غير

دائرون بين أن يكونوا شركاء بعمالهم ويكون ارباب الاموال شركاء به والهمو يعضد ذلك تساوى الفريقين في زيادة الرجوع نقصانه وهذا هو حال الشركاء ويعضده أيضاً ان الذي يستحقه العامل ليس في ذمة رب المال وهذا هو شأن الشريك وبين ان يكونوا أجراء ويعضده اختصاص رب المال بضياح المال وغرامته فلا يكون على العامل منه شيء ولان ما يأخذه معاوضة على عمله وهذا هو شأن الاجراء ومقتضى الشركة ان تملك بالظهور ومقتضى الاجارة ان لا تملك الا بالقسمة والقبض فاجتماع هذه للشوائب سبب اختلاف فن غلب للشركة كمل الشروط في حق كل واحد منهما ومن غلب الاجارة جعل المال وربحه لربه فلا يعتبر العامل أصلاً وابن القاسم رحمه الله صعب عليه اطراح أحدهما بالسكينة فرأى أن للعمل بكل واحد منهما من وجه أولى وهي القاعدة المقررة في اصول الفقه فاعتبر وجهها من الاجارة ووجهها من الشركة فوقع للتفرع هكذا متى كان العامل ورب المال كل واحد فيهما مخاطب بوجود الزكاة منفردا فيما يتوبه وجبت عليهما وان لم يكن فيهما مخاطب بوجود الزكاة لكونهما عبيدين أو ذميين أو لقصور المال وربحه عن النصاب وليس لربه غيره سقطت عنهما وان كان أحدهما مخاطباً بوجود الزكاة وحده وقال ابن القاسم متى سقطت عن أحدهما اما العامل أو رب المال سقطت عن العامل في الرجح أمان سقطت عنه فتغلبت لخال نفسه عليه وتغلبت لخال الشركة وشائبتها وأمان سقطت عن رب المال فنسقط أيضاً عن العامل في حصته من الرجح تغلبت لشائبة الاجارة وهو كونه استأجر أجيراً فقبض أجرته استأنف بها الحول فذلك هذا للعامل ورأى أشبه رحمه الله اعتبار رب المال فتجب في حصة الرجح تبعاً لوجوبها في الاصل لانه يزكى ملكه وان ربح المال مضموم الى أصله على أصل مالك رحمه الله فيمن تجر بدينار فصار في آخر الحول نصاباً فانه يزكى ويقدر الرجح كما ننا من أول الحول الى آخره

فادح في الشهادة كشهادة الرجل لآخر من قبيلته لما أخذ شها منهما اختلف

وكذلك

العلماء أي التغليبين يعتبر فتقبل أو ترد ومنها الثلث لما تردد بين القلة والكثرة في مسائل اختلف للعلماء في الحاقه بايها شاء وبالجملة فالفرق بين هاتين القاعدتين يتخرج على هذه القاعدة والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثامن والمائة بين قاعدة الارباح تضم الى اصولها في الزكاة فيكون حول الاصل حول الربح ولا يشترط في الربح حول يخصه كان الاصل نصاباً أم لا عند مالك رحمه الله والفقهاء ابو حنيفة واجد رضي الله عنهما اذا كان الاصل نصاباً والا فحوله من حين كمل النصاب ومنع للشافعي رضي الله عنه مطلقاً وبين قاعدة الفوائد التي لم يتقدم لها اصل عند المكلف كالبراث والهبة وارث الجنابة وصدقات الزوجات ونحو ذلك فهذا يعتبر فيه الحول بعد حوزة وقبضه

لا فرق بين الربح والفائدة عند الشافعي ولا على مقابل مشهور مالك فقد روى عنه مثل قول الشافعي رضي الله عنهما وانما الفرق بينهما على مشهور مالك وقول أبي حنيفة وأجد رضي الله عنهما وهو مبني على قاعدة التقادير وهي اعطاء الموجود حكم المعصوم واعطاه

المعدوم حكم الموجود وقد تقدم بسطها في قاعدة خطاب الوضع نعم التقدير من حيث انه خلاف الاصل لا يجوز الا اذا دعت الضرورة اليه بان يدل الدليل على ثبوت الحكم مع عدم سببه أو شرطه أو قيام مانعه وههنا قد دعت الضرورة اليه فان قول عمر اعتد عليهم بالسخلة ولا تاخذها منهم كافي الموطأ وقول علي عد عليهم الصغار والكبار ولم يعرف لها مخالف في الصحابة كما كشف للقناع والمنتقى للبايجي يدل على وجوب الزكاة في الارباح ضرورة ان ربح التجارة كذلك معنى اذ السخلة كما انها عين متمولة نشأت عن عين متمولة زكوية كذلك الربح عين زكوية نشأت عن عين زكوية وهو أصله فوجب ان يكون مثله حكما كما انضم للسخال الى أصلها ويجعل حوله حولها كذلك يضم الربح الى أصله ويجعل حوله حولها وشرط وجوب الزكاة دوران الحول وهو لم يدبر على الربح والسخال فتعين تقدير الربح في التجارة والسخال في المشايقة في أول الحول تحميقا للشرط في وجوب الزكاة ومحافظة على الشرط بحسب الامكان وليست الفائدة كذلك اذ لأصل لما يقدر حوله حولها نعم في كون هذين التقديرين في يوم الشراء لانه سبب الربح والسبب يلزم مسببه وهو مذهب ابن القاسم أو في يوم الحصول لتلا جمع (١٩٩) بين تقديرين تقدير الشراء والاعيان التي حصلت في

وكذلك أولاد المواشي اذا كمل بها نصابها فتى خطوط رب المال وجبت على العامل وان لم يكن أصلا تغلبا لهذا الاصل وهو ضم الربح الى الاصل في الزكاة ووقع في الموازية يعتبر حال العامل في نفسه فان كان أهلا بالنصاب وغيره زكي والافلا تغلبا لثابتة الشركة فالفرق يتخرج بين هاتين القاعدتين

الفرق الثامن والمائة بين قاعدة الارباح تضم الى اصولها في الزكاة فيكون حول الاصل حول للربح ولا يشترط في الربح حول يخصه كان الاصل نصابا أم لا عند مالك رحمه الله ووافق أبو حنيفة رضي الله عنه اذا كان الاصل نصابا ومنع الشافعي رضي الله عنه مطلقا وبين قاعدة الفوائد التي لم يتقدم لها أصل عند المسكف كالبراث والهبة وارث الجناية وصدقات الزوجات ونحو ذلك فهذا يعتبر فيه الحول بعد حوزة رقبته

والفرق عندنا قول عمر رضي الله عنه للساعي عد عليهم السخلة بحملها الراعي ولا تاخذها والسخلة عين متمولة نشأت عن عين متمولة زكوية كما نشأ للربح وهو عين زكوية عن عين زكوية وهو أصله فكما ضم احدهما الى أصله وجعل حوله حولها كذلك الاخر الذي هو الربح وقولنا

قال (الفرق الثامن والمائة بين قاعدة الارباح تضم الى اصولها في الزكاة فيكون حول الاصل حول الربح ولا يشترط في الربح حول يخصه كان الاصل نصابا أم لا عند مالك رحمه الله تعالى ووافق أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا كان الاصل نصابا ومنع الشافعي رضي الله تعالى عنه مطلقا وبين قاعدة الفوائد التي لم يتقدم لها أصل عند المسكف كالبراث والهبة وارث الجناية وصدقات الزوجات ونحو ذلك فهذا يعتبر فيه الحول بعد حوزة رقبته الى قوله

يوم الحصول ويوم الحصول لم تكن الا خمسة عشر وأوجبها المغيرة مطلقا لانه يقدر يوم ملكه العشرة ولا عبرة بتقديم الاتفاق على الشراء وعدمه في الموطأ قال مالك اذا بلغت الغنم بالولادها ما تجب فيه الصدقة فعليه فيها الصدقة وذلك ان أولاد الغنم منها وذلك مخالف لما أفيد منها باشتراء أهبة أو ميراث ومثل ذلك للعرض لا يبلغ ثمنه ما تجب فيه الصدقة فيصدق ربحه مع رأس المال ولو كان ربحه فائدة أو ميراثا لم تجب فيه للصدقة حتى يحول عليه الحول من يوم افاده أو ورثه قال مالك فغذاء الغنم أي سخاها منها كأن ربح المال منه قال مالك غير ان ذلك يختلف في وجه آخر انه اذا كان للرجل من الذهب أو الورق ما تجب فيه الزكاة ثم أفاد اليه مالا ترك ماله الذي أفاد فلم يتركه مع ماله الاول حين يتركه حتى يحول على الفائدة الحول من يوم افاده ولو كانت لرجل غنم أو بقر أو ابل تجب في كل صنف منها للصدقة ثم أفاد اليها بعيرا أو بقرة أو شاة صدقها مع صنف ما أفاد من ذلك حين يصدقه اذا كان عنده من ذلك الصنف الذي أفاد نصاب ماشية قال مالك وهذا احسن ما سمعت في هذا كله اه قال البايجي يريد ان الفائدة لا يكمل بها النصاب ويكمل بالنسل وقاسه مالك على نساء العين منه فاذا بلغ الربح مع الاصل للنصاب وجبت فيه الزكاة وان لم يبلغه الا بفائدة لم يترك حتى يحول الحول على

الفائدة وهذا قياس صحيح لم يسلم له ان نصاب الحولين يتم برحمة وانما سلمه للشافعي فيمن اشترى بمائة درهم سلمة قيمتهما ما تادهم ثم باعها بمائتي درهم بعد ان حال الحول من يوم اشترىها فان الزكاة فيها وهذا أصل يصح قياسا عليه ولا يخجل بالقياس المذكور اختلاف حكم العين والماشية في الفوائد من جهة ان الماشية اذا أفاد منها شيئا وعنده نصاب من جنسها كان حكم الفائدة في الحول حكم أصل النصاب الذي كان عنده بخلاف العين فانه يزكي الفائدة لحولها وللنصاب الذي كان عنده لحوله وذلك لانه ليس من شرط الفرع اذا قيس على الاصل لعلة جامعة بينهما في حكم من الاحكام ان يقاس عليه في سائر أحكامه وانما يلزم أن يدل الدليل على ان العلة التي جعلت بينهما في ذلك الحكم لها اختصاص بذلك الحكم دون غيره وان فارق الاصل الفرع في أحكام غيرها لا تعلق لها بتلك العلة لان ما من فرع الا وهو يخالف الاصل الذي قيس عليه في عدة أحكام وفي مستلزمات اتمام نصاب الماشية بنائها الذي هو اولادها على اتمام نصاب العين بنائه لعلة صحيحة وهي ان هذا أي الاولاد نساء حدث من العين التي تجب فيها الزكاة وهي الماشية وهو من جنسها فوجب ان يكمل بها نصابها (٢٠٠) كالعين وهذه علة تختص بالتميز اعدون الفوائد باختلاف العين والماشية في الفوائد

زكوية احتراز من اجر العقار فانه لا يزكي وان كان متمولا نشاعن متمول غيرانه غير زكوى اعنى الاصل وههنا قاعدة وهي سر للفرق بين الارباح والفوائد يحتاج اليها بعد تقرر الاحكام فيها وهي ان صاحب الشرع متى اثبت حكما حلة عدم سببه أو شرطه فان أمكن تقديرهما معه فهو أقرب من اثباته دونهما فان اثبات السبب دون سببه والمشرط بدون شرطه خلاف القواعد فان ألحقت الضرورة الى ذلك وامتنع التقدير عند ذلك الحكم مستثنى من تلك القواعد كما ثبتت الشارع الميراث في دية الخطأ والميراث في الشريعة مشروط بتقدم ملك الميت على المال الموروث قدر العلماء رحمهم الله الملك في الدية متقدما على الموت بالزمن الفرد حتى يصح حكم التورث فيها وكذلك اذا صححنا عتق الانسان عن غيره في كفارة أو تطوع باذنه أو بغير اذنه خلافا للشافعي رضي الله عنه في اشتراط الاذن قدرنا ثبوت الملك قبل صدور صيغة للعتق بالزمن الفرد حتى تبرأ ذمة المعتق عنه

لا في النماء لا يمنع اجتماعهما في النماء الذي هو من جنس الاصل وانما اختلف في الفوائد لانها ليست من الاصل وزكاة الماشية لها تعلق بالساعي فاذا لم تجب زكاتها لزكاة الاصل لم يمكن تكرار الساعي ونعمت المعدلة بين أرباب الاموال والمساكين فان لفائدة اذا أضيفت الى أقل من النصاب زكيت به واستكمال حول للفائدة واذا أضيفت الى النصاب زكيت حول للنصاب وليس كذلك العين فان رب المال يخرج زكاته فيمكن اخراجه عند حلول حوله المختص به فلم تدع ضرورته الى اعتباره حول

غير انه غير زكوى اعنى الاصل) قلت مسألة الملكية القياس على السخا كما ذكر والمشافعية فروق فيها نظر قال (وههنا قاعدة وهي سر للفرق بين الارباح والفوائد يحتاج اليها بعد تقرر الاحكام فيها الى قوله عدم مستثنى من تلك القواعد) قلت فيما قاله من ذلك نظر قال (كما اثبت الشارع الميراث في دية الخطأ والميراث في الشريعة مشروط بتقدم ملك الميت على المال الموروث قدر العلماء الملك في الدية متقدما على الموت بالزمن الفرد حتى يصح حكم التورث فيها) قلت ليس ملك المتول خطأ لاديه مقدر اعندي بل هو محقق وانما المقدر ملك المتول عمدا لاديه وقد سبق التنبيه على ذلك قال (وكذلك اذا صححنا عتق الانسان عن غيره في كفارة أو تطوع باذنه أو بغير اذنه خلافا للشافعي رضي الله عنه في اشتراط الاذن قدرنا ثبوت الملك قبل صدور صيغة للعتق بالزمن الفرد حتى تبرأ ذمة المعتق عنه

لنصاب فتعجل قبل حلوله ولان يضاف الى أقل من النصاب فيزكي الى أكثر من حوله فلذلك افرقا والله أعلم وأحكم اه بتصرف ما

عبر الفرق التاسع والمائة بين قاعدة الواجبات والحقوق التي تقدم على الحج وبين قاعدة ما لا يتقدم عليه

الفرق بين ما يقدم وما لا يقدم على الحج من الواجبات والحقوق سبني على قاعدة انه اذا تعارضت الحقوق قدم منها أحد ثلاثة أنواع على ما يقابله النوع الاول ما جعله صاحب الشرع مضيقا من حيث ان التصديق يشعر بكثرة اهتمامه به يقدم على ما جوز للكف تأخيرها وجعله موسعا عليه ومن ذلك تقديم ما يخشى فوائده على ما يخشى فواته وان كان على رتبة منه وله نظائر كثيرة في الشريعة ومنها تقديم حكاية قول المؤذن على قراءة القرآن لان قراءة القرآن لانقوت وحكاية قول المؤذن تقوت بالفراغ من الاذان ومنها تقديم صون الاموال اذا خرجت عن العادة على العبادات فينتقل للتيمم عن الوضوء والغسل اذا خرج ممن المضاء في شرائه له ما عن العادة بأن كان له بال لا يلزمه بذله في شرائه ان ظن وجود الماء كما في ابن حمدون على صغير ميارة على ابن عاشر لان زاد على الثلث فقط لان الثلث لا يكون

كثيرا الأذا كان الماء كبير عن اما اذا لم يكن له ذلك كأن يكون بدرهم فهذا وان زاد باكثر من نصفه واضاعه فلا ضرر عليه كما يؤخذ من كلام الخطيب على نسك خليل في شراء نعل الاحرام فتنبه ولا يجب الحج اذا أفرطت للغرامات في الطرقات قال العدوي على الخرشى ولا يسقط الحج اذا أخذت لم شيئا لا يحجف به واذا أخذ لا يرجع بل يقف عند قوله آخذ هذا القدر وعلم منه ذلك عادة كمشار فان كان يعلم أنه يأخذ ما يحجف أو ينكث ولو قل المجموع ومثل النكوث تعدد الاطام فيسقط عنه الحج اه قال الخرشى وكذا يسقط ان شك انه ينكث على أحد القولين وهو المذهب اه أفاده شيخنا في حاشية توضيح المناسك ومنها تقديم صوت النفوس والاعضاء والمنافع على العبادات فيقدم انقاذ الفریق والخرى ونحوهما اذا تعين ذلك عليه على الصلاة ولو كان فيها أو خشي فوات وقتها ومنها تقديم صوت مال الغير اذا خشي فواته على الصلاة عند من يقول حق للعبد مقدم بدليل ترك الطهارات والعبادات اذا عارضها ضرر العبد لا عند من يقول حق الله يقدم لان حق العبد يقبل الاسقاط بالمحالة والمساحة دون حق الله تعالى ﴿ النوع الثاني ﴾

(٢٥١)

الواجب على الفور يقدم على الواجب على التراخي لان الامر بالتعجيل يقتضى الارجحية على ما جعل له

تأخيره مثلا حق الوالدين واجب على الفور واجبا فاقدم على الحج اذا قلنا انه على التراخي وحق السيد واجب فوري فيقدم على الحج اذا قلنا بذلك وحق الزوج فوري فيقدم على الحج اذا قلنا بذلك والدين الحال من

من الكفارة الواجبة عليه فان الواجب من الكفارات لا يبرأ منه بعق غير مملوك حتى يثبت له الولاء أيضا فان الولاء لا يثبت اصالة عن غير مملوك لا لعق عنه أما غير اصالة بطريق الاذن فيحصل بغير ملك ههنا هو اصالة فتعين تقدير المالك للعق عنه قبيل صدور صيغة العتق بل من الفرد ضرورة ثبوت هذه الاحكام فاذا قال له اعتق عبدك عنى تقدر هذه الصيغة مشتملة على التوكيل في شراء عبده من نفسه وأنه يتولى طرفي العقد ومشملة أيضا على أنه وكاه ان يعتقه عنه عن كفارته بعد استقرار الملك له فهي صيغة مشتملة على وكالتين وكالة المعاوضة وكالة العتق فضرورة ثبوت حكم العتق عن الغير يحوج الى هذه التقادير ونظائره كثيرة في الشريعة وهذه القاعدة تعرف بقاعدة التقديرات

حيث انه فوري يمنع الخروج الى الحج اذا قلنا بذلك ولا يمنع ذلك الدين المؤجل

من الكفارة الواجبة عليه الى قوله لضرورة ثبوت هذه الاحكام) قلت لاحاجة الى تقدير المالك للعق عنه ولا دليل عليه فان مثل هذا من الامور المادية تصح فيه النيابة اتفاقا وقد تقدم للتنبه على ذلك أيضا قال (فاذا قال له اعتق عبدك عنى تقدر هذه الصيغة مشتملة على التوكيل في شراء عبده له من نفسه وأنه يتولى طرفي العقد) قلت لا يصح الشراء هنا بوجه فانه لا عوض فلا وجه لتوكيله على الشراء قال (ومشملة أيضا على أنه وكاه ان يعتقه عنه عن كفارته بعد استقرار المالك له فهي صيغة مشتملة على وكالتين وكالة المعاوضة وكالة العتق) قلت ولا تصح أيضا وكالته على العتق فانه لم يسبقه ملك قال (فضرورة ثبوت حكم العتق عن الغير يحوج الى هذه التقادير ونظائره كثيرة في الشريعة) قلت لاحاجة الى شيء مما ذكره من التقادير في هذه المسئلة أما في غيرها فربما احتجج الى ذلك وكيف يقول ان الصيغة مشتملة على التوكيل وأي صيغة فيما اذا اعتق عنه بغير اذنه هذا كما لا يصح قال (وهذه القاعدة تعرف بقاعدة التقديرات

﴿ النوع الثالث ﴾ فرض الأعيان يقدم على فرض الكفاية لان طاب للفعل من جميع المكلفين يقتضى ارجحية ما طلب من البعض فقط ولان فرض الكفاية

(٢٦ - الفروق - ثانی) يعتمد عدم تكرر المصلحة بتكرر الفعل وفرض الاعيان يعتمد تكرر المصلحة بتكرر الفعل والفعل الذي تنكره مصلحته في جميع صوره أقوى في استنزاه المصلحة من الذي لا توجد المصلحة معه الا في بعض صوره قال مالك رحمه الله تعالى الحج أفضل من الغز ولان الغز وفرض كفاية والحج فرض عين وكان ابن عمر رضي الله عنهما يكثر الحج ولا يحضر الغز وراختلف العلماء فيمن أتى مراهقا وعليه صلاة للعشاء ولم يبق قبل الفجر الا مقدار ركعة للعشاء والوقوف فخاف باشتغاله بأحدهما فوات الآخر هل يصلى مطلقا أو يدرك الوقوف مطلقا وان كان حجازا يصلى والأدرك الوقوف أو يصلى وهو ماش أو راكب كصلاة المسابقة فيدركهما معا أقوال أربعة رجح الاول خليل في مختصره حيث قال وصلى ولو فات وجعله الاصل مذهب مالك وما عداه أقوالا للشافعية وقال انه الحق لان الصلاة أفضل وهي فورية اجامعا اه وسلمه ابن اللشاط وقال في الماخيل اختلف علماءنا فیه على أربعة أقوال وذكرها على الترتيب المذكور وقال والمشهور الاول ورجح الرابع اه وقال العلامة الامير في حاشيته على عبد السلام على الجوهره ولا ينافي أفضلية الصلاة قول المالكية كجمع من غيرهم بتقديم الوقوف على الصلاة حيث

خاف فوائده وتضعيفهم لقول الشيخ خليل وصلى ولوفات فان ذلك لئلا يدس شقة الحج وعدم امكانه كل وقت ودين الله يسر وينبغي تشييد كلامهم كما هو ظاهر سياقهم بمن أحرم قبل والاصل ولوفات وقد قالوا بعدم وجوب الحج في البحر حيث حصل له دوخة تمنعه للقيام في الصلاة فليحذر اه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح النيابة فيه وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه ﴾

عن المكلف تصح النيابة عقلا في جميع الافعال قلبية أو غيرها وأما الشرع فحكم بصحة النيابة في بعضه دون بعض وذلك ان الاعمال للقلبية كالإيمان بالله تعالى لا خلاف في عدم صحة النيابة فيها الا ما كان من النية كاحجاج الصبي وسائر نيات الاعمال التي تصح النيابة فيها على حسب الخلاف في ذلك أيضا وغير القلبية ان كانت مالية محضة كالدعوى والودائع والمقصوبات وقضاء الديون وتفريق الزكوات والكفارات ولحوم الهدايا والضحايا وذبح النسك فلا خلاف في صحة النيابة فيها وان كانت غير مالية محضة فبعضهم حكى الاجماع في عدم صحتها في الصلاة والخلاف (٢٥٢) فيما عداها وبعضهم حكى الخلاف في الصلاة أيضا وجعل الاصل ضابطا للوفات

والخلاف كون الفعل المطلوب شرعا ان اشتمل على مصلحة منظورة فيها لذات الفاعل بحيث لا تحصل الا بمباشرة منعت فيه النيابة قطعا وذلك كالمؤمن مصلحته الدلالة على صدق المدعى فلا تحصل بحلق غيره عنه وان ايقال ليس في السنان يحلف أحد ويستحق غيره وكالدخول في الاسلام مصلحته اجلال الله وتعظيمه واظهار العبودية فلا تحصل الا بمباشرة الشخص نفسه وكوطء الزوجة مصلحته الاعفاف وتحصيل ولد ينسب اليه وذلك لا يحصل بفعل غيره وان اشتمل على مصلحة منظورة فيها لذات الفعل من حيث لا يتوقف حصول مصلحته على المباشرة صححت فيه النيابة قطعا وذلك كالدعوى والودائع والمقصوبات وقضاء الديون وتفريق الزكوات والحقوق لاهلها سواء كان بنفسه أو بغيره فيبرأ من كانت عليه بالوفاء وان لم يشعر وان اشتمل على مصلحة منظورة فيها لجهة الفعل والجهة الفاعل وهو متردد بينهما اختلف العلماء رحمهم الله تعالى في أي الشائتين تغلب عليه وذلك كالحج فان مصلحته كما انها تأديب النفس بمفارقة الاوطان وتهذيبها بالخروج عن المعتاد من الخيط وغيره لئلا كراماد والاندراج في الاكفان وتعظيم شعائر الله في تلك البقاع واظهار الانقياد من العبد للم يعلم حقيقة كرمي الجار والسعي بين الصفا والمروة والوقوف على بقعة خاصة دون سائر البقاع وغير ذلك من المصالح التي لا تحصى ولا تحصل الا للمباشرة كالصلاة كذلك مصلحته للقربة المالية غالبا اذ لا يعبري عن الاتفاق في سفره غالبا فلما لاحظ تغير مالك وموافقته مصلحته الثانية قالوا تجوز النيابة في الحج ولما لاحظ مالك رضى الله تعالى عنه ومن وافقه مصلحته الاولى قالوا لا تجوز النيابة في الحج

وهو اعطاء الموجود حكم المعدوم واعطاء المعدوم حكم الموجود وقد تقدم بسطها في قاعدة خطاب الوضع وهي يحتاج اليها اذا دل دليل على ثبوت الحكم مع عدم سببه أو شرطه أو قيام مانعه واذا لم تدع الضرورة اليها لا يجوز التقدير حينئذ لانه خلاف الاصل وههنا المدلل الاثر على وجوب الزكاة في الارياح تعين تقدير الربح والسبخال في الماشية في أول الحول تحقيقا للشرط في وجوب الزكاة وهو دوران الحول فان الحول لم يدر عليهما فيفعل ذلك محافظة على الشرط بحسب الامكان واختلف في هذين التقديرين ابن القاسم وأشهب رحمهما الله فان ابن القاسم يقدر حالة الشراء لانه سبب الربح يقدر ابن القاسم عنده للملازمة للسبب لسببه وعند اشهب يقدر يوم الحصول لئلا يجمع بين تقديرين تقدير الشراء والاعيان التي حصلت في الربح والتقدير على خلاف الاصل فيقتصر منه على ما تدعو الضرورة اليه وعند المغيرة التقدير يوم ملك اصل المال لانه للسبب وعلى هذه التقادير تتخرج مسألة المدونة اذا حال الحول على عشرة فانفق منها خمسة واشترى سلعة بخمسة فباعها بخمسة عشر قال ابن القاسم تجب الزكاة ان تقدم للشراء على الاتفاق فان التقدير حينئذ كان المال عشرة وهذه عشرة ربح فكمثل النصاب حينئذ والا فلا تجب واسقطها اشهب مطلقا لان التقدير عنده يوم الحصول ويوم الحصول لم تكن الا خمسة عشر واوجبها المغيرة مطلقا لانه يقدر يوم ملكه العشرة ولا عبرة بتقديم الاتفاق وعدمه وعن مالك مثل قول الشافعي رضى الله عنهم فلا يحتاج الى

وهو اعطاء الموجود حكم المعدوم واعطاء المعدوم حكم الموجود الى قوله محافظة على الشرط بحسب الامكان) قلت ما قاله في ذلك صحيح وليست مسألة عتق الانسان عن غيره من ذلك فانها لم تدع فيها الى ذلك ضرورة وما قاله بعد حكاية أقوال وتوجيهها ولا كلام في ذلك وما قاله في الفرق بعده صحيح

وهو أقوى ضرورة ان التي تحصل في الحج بالذات وأما المالية فاما حصلت فيه بطريق العرض بدليل ان المكي يحج بلامال فكما ان المالية قد تعرض في الجمعات فيمن احتاج للركوب اليها فاكثري لذلك ولا تصح النيابة فيها اجاعا كذلك ينبغي في الحج نعم لغير مالك ان يفرق بان عروض المال في الحج أكثر مع ما ورد في الاحاديث من الحج عن الصبيان والمرضى يحرم عنهم غيرهم ويفعل أفعال الحج والعبادات أمر متبع اه كلام الاصل وتعقبه ابن الشاط بان هذا الضابط ينتقض بالصوم فقد صح الحديث بجواز النيابة فيه اه ومراده بالحديث حديث الصحيحين عن عائشة مرفوعا من مات وعليه صيام صام عنه وليه واما حديثهما عن ابن عباس أنت امرأة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان أمي ماتت وعليها صوم شهر فقال رأيت لو كان عليها دين أ كنت تقضيه (١) قالت نعم قال فد بن الله أحق بالقضاء فقال لزر قاني على الموطأ فدا على بالاضطراب في رواية ان السائل امرأة ان أمه ماتت وعليها صوم شهر وفي أخرى وعليها خمسة عشر يوما وأخرى ان أحق ماتت وعليها صوم شهر بن متتابعين وأخرى قال رجل مات أمي وعليها صوم شهر نعم أجيب بأنه ليس اضطرابا وإنما هو اختلاف (٢٠٣) يحتمل على اختلاف الوقائع

لكه بعيد لاتحاد المخرج فالروايات كلها عن ابن عباس اه فتأمل وسيأتي في الفرق الحادى والسبعين والمائة بين قاعدة ما يجزى فيه فعل غير المكلف عنه وبين قاعدة ما لا يجزى فيه فعل الغير عن ابن الشاط انه مكرر مع هذا وإنما ذكر فيه مسائل لتوضيح الفرق المذكور لم يذكرها هنا فترقب والله تعالى أعلم الفرق الحادى عشر والمائة بين قاعدة ما يضمن وبين قاعدة ما لا يضمن للضمان ثلاثة أركان الاول ما يجب فيه الضمان والثانى الموجب للضمان

الى هذه القاعدة مطلقا فهذه القاعدة وهي قاعدة التقدير يحتاج اليها في الفرق بين قاعدة الارباع وقاعدة للفوائد ان قلنا بالفرق بينهما والا فلا والله أعلم
 الفرق التاسع والمائة بين قاعدة الواجبات والحقوق التي تقدم على الحج وبين قاعدة ما لا يقدم عليه
 والفرق بينهما مبنى على معرفة قاعدة في الترجيحات وضابط ما قدمه الله تعالى على غيره من المطالبات وهي أنه اذا تعارضت الحقوق قدم منها المضيق على الموسع لان التضيق يشهر بكثرة اهتمام صاحب الشرع بما جعله مضيقا وان ما جوزه له تاخيره وجعله موسعا عليه دون ذلك ويقدم للفورى على التراخى لان الامر بالتعجيل يقتضى الارجحية على ما جعل له تاخيره ويقدم فرض الاعيان على الكفاية لان طلب الفعل من جميع المكلفين يقتضى ارجحية ما طلب من البعض فقط ولان فرض الكفاية يعتمد عدم تكرار المصلحة بتكرار للفعل والاعيان يعتمد تكرار المصلحة بتكرار للفعل والفعل الذى تكرر مصلحته في جميع صورته أقوى في استلزام المصلحة من الذى لا توجد المصلحة معه الا في بعض صورته ولذلك يقدم ما يخشى فواته على ما لا يخشى فواته وان كان اعلى رتبة منه كما تقدم حكاية قول المؤذن على قراءة القرآن لان قراءة القرآن لا تقوت وحكاية قول المؤذن تقوت بالفراغ من الاذان وكذلك يقدم صون الاموال على العبادات اذا حُرِّبَتْ عن العادة كتقديم صون المال في شراء الماء للوضوء والغسل على الوضوء والغسل وينقل للتيمم وكنتدبمه على الحج اذا فرطت الغرامات في الطرقات ويقدم صون النفوس والاعضاء والمنافع على العبادات فيقدم انقاذ الطريق والحريق ونحوهما على الصلاة اذا كان فيها او خارجا عنها وخشى فوات وقتها فيفوتها ويصون

والثالث الواجب في الضمان فاما يجب فيه الضمان فقال في بداية المجتهد كل مال اتلفت عينه أو تلف عند الغاصب أى أو غيره عينه بما من السماء أو سلطت اليد عليه وتملك وذلك فيما ينقل ويحول بانقاي واختلفوا فيما لا ينقل ولا يحول مثل العقار فقال الجمهور انها تضمن بالغصب أعنى انها ان انهدمت الدار ضمن قيمتها وقال أبو حنيفة لا يضمن وسبب اختلافهم هل كون يد الغاصب على العقار مثل كون يده على ما ينقل ويحول فن جعل حكم ذلك واحدا قال بالضمان ومن لم يجعل حكم ذلك واحدا قال بالضمان اه واما الموجب للضمان في الشريعة فثلاثة لأسباب لارباع لها فمتى وجد واحد منها رجب الضمان ومتى لم يوجد واحد منها لم يجب للضمان * أحدها العدوان كالقتل والاطرق وهدم الدور وأكل الاطعمة وغير ذلك من أسباب اتلاف المتمولات قال في بداية المجتهد وهل يشترط في المباشرة أى مباشرة الاتلاف العمد أو لا يشترط فالاشهر ان الاموال تضمن عمدا وخطأ وان كانوا قد اختلفوا في مسائل جزئية من هذا الباب وهل يشترط فيه ان يكون مختارا فالاعلم عن الشافى أنه يشترط ان يكون مختارا ولذلك رأى على المكروه الضمان أعنى المكروه على الاتلاف اه وثانيها التسبب للاتلاف قال الاصل والسبب الموجب للضمان نظائر كثيرة منها متفق عليه ومنها مختلف فيه لكن حصل الاتفاق من حيث الجملة (١) لعلة تقضيه

على ان التسبب موجب للضمان وقال فيما يأتي له في الفرق السابع عشر والمائتين والسبب ما يقال عادة حصل الهلاك به من غير توسط والتسبب ما يحصل الهلاك عنده بعله أخرى اذا كان السبب هو المنتهى لوقوع الفعل بتلك العلة اهـ وقال في بداية المجتهد واختلافوا في السبب الذي يحصل بمباشرة الضمان اذا تناول التلف بواسطة سبب آخر هل يحصل به ضمان أم لا ولذلك نظائر منها ان يفتح قفصافيه طائر فيطير بعد الفتح فقال مالك يضمه هاجه على الطيران أو لا وقال الشافعي يضم ان هاجه ولا يضمن ان لم يهجه يعني ان طار عميق للفتح ضمن والافلا وقال أبو حنيفة لا يضمن على حال واحتج مالك بان فتح القفص سبب الاتلاف عادة فيوجب الضمان كسائر ضرور التسبب المجمع عليها كما اذا فتح مراحه فخرجت ماشيته فأفسدت الزرع فانه يضمه وقد أسقط لقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم خصوص التسبب في القرم واحتجوا بانه اذا اجتمع التسبب والمباشرة اعتبرت المباشرة دونه والطير مباشر باختياره لحرمة نفسه كمن حفر براءعدوانا في محل فاردي فيها غيره انسانا فان المردي يضمن دون الحافر والحيوان قصده معتبر بدليل جوارح الصيد ان امسكت (٢٠٤) لانفسها لا يؤهل الصيد أو للصائد أكل والجواب بوجود الوجه الاول انا

لانسلم ان الطائر كان مختارا للطيران ولعله كان مختارا للاقامة لا لتظار العلف أو خوف الجوارح الكواسر وانما طار خوفا من الفاتح واذا احتمل واحتمل والسبب معلوم فيضاف الضمان اليه كحافر البريقع فيها حيوان مع امكان اختياره انزولها للفرع خلفه أو غير ذلك * الوجه الثاني انا لانسلم ان الصيد لا يؤكل اذا أكل منه الجارح سلمناه لكن الضمان متعلق بالسبب الذي توصل به للطائر لمقصده كمن أرسل بازيا على طائر غيره فقتله البازي باختياره فان

ماتعين صونه من ذلك وكذلك يقدم صون مال الغير على الصلاة اذا خشى فواته وهو من باب تقديم حق العبد على حق الله تعالى وهي مسألة خلاف فمنهم من يقول حق الله يقدم لان حق العبد يقبل الاسقاط بالمخاللة والمسامحة دون حق الله تعالى ومنهم من يقول حق العبد مقدم بدليل ترك الطهارات والعبادات اذا عارضها ضرر العبد ونظائر هذه المسائل كثيرة في الشريعة فعلى هذه القاعدة يتضح لك ما يقدم على الحج مما لا يقدم عليه فيقدم حق الوالدين على الحج اذا قلنا انه على التراخي لان حق الوالدين على الفور اجابا والفوري مقدم على التراخي وكذلك يقدم حق السيد على الحج لان الحج لا يلزم العبد وحق السيد واجب فوري وكذلك يقدم حق الزوج على الحج للفرض ان قلنا انه على التراخي لان حق الزوج فوري وكذلك يمنع الدين الحال الخروج الى الحج لانه فوري ولا يمنع الدين المؤجل قال مالك رحمه الله الحج أفضل من الغزولان والغزو فرض كفاية والحج فرض عين وكان ابن عمر رضي الله عنهما يكثر الحج ولا يحضر الغزو وكذلك تقدم ركعة من العشاء على الحج اذا لم يبق قبل الفجر الا مقدار ركعة للعشاء والوقوف قال اصحابنا رحمه الله يفوت الحج ويصلى وللشافعية رحمه الله اقول يفوتها ويقدم الحج لعظم مشقته يصلى وهو يمضي كصلاة المسابقة والحق مذهب مالك لان الصلاة أفضل وهي فورية اجابا وبالله الاعانة

✽ للفرق العاشر والمائة بين قاعدة مانصح للنيابة فيه

وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه عن المكلف ✽

قال (الفرق العاشر والمائة بين قاعدة مانصح للنيابة فيه وقاعدة ما لا تصح للنيابة فيه عن المكلف) قلت صحة النيابة في الافعال كلها القلبية وغيرها جائزة عقلا لكن الشرع حكم بصحة النيابة في

المرسل يضمن وهذه المسألة تقتضي اختيار الحيوان * الوجه الثالث انا لانسلم ان الفتح سبب مجرد بل هو في معنى المباشرة لساني طبع الطائر من النفور من الأذى * الوجه الرابع انانفرق بين حافر البريقع من أردى انسانا فيها دونه وبين فاتح القفص فيطير لانه من يضمن للفاتح ولم يعتبر قصد الطائر بان قصد الطائر ونحوه ضعيف لقوله صلى الله عليه وسلم جرح العجماء جبار والأذى يضمن قصد أولم يقصد فافهم ومنها من حفر براء فسقط فيه شيء فهلك فمالك والشافعي يقولان ان حفره بحيث ان يكون حفره مديا يضمن ما تلف فيه والام يضمن ويحجى على أصل أبي حنيفة انه لا يضمن كمسئلة الطائر ومنها وقيد النار قريبا من الزرع أو الاندرفتعصو فتحرق ماجاورها ومنهارجى مايزلق الناس في الطرقات فيعطب بسبب ذلك حيوان أو غيره ومنها الكلمة الباطلة عند ظالم اغراء على مال انسان فياخذه الظالم فان التسبب في جميعها يضمن ما تلف بسببه * مالك والشافعي ويحجى على أصل أبي حنيفة انه لا يضمن كمسئلة الطائر ومنها من قطع الوثيقة المتضمنة للحق وللشهادة به يضمن عند مالك ذلك الحق لتسبب فيه كضمن الوثيقة وعند الشافعي يضمن من الوثيقة خاصة فاعتبر للشافعي الاتلاف دون السبب ومالك اعتبرهما معا ورأى انه ألق الورقة

هذا

بالمباشرة بالانلاف وأتلف الحق بالتسبب فرتب على الوجهين مقتضاهما ومنها من مر على حباله فوجد فيها صيدا يمكنه تحليصه وحوزه
 لصاحبه فتركه حتى مات يضمنه لصاحبه عند مالك لان صون مال المسلم واجب ومن ترك واجبا للصون ضمن ومنها من مر ببلقطة وعلم
 انه اذا تركها أخذها من بجحدها يضمنها عند مالك اذا تركها حتى تلفت مع قدرته على أخذها لانه يجب عليه أخذها اذ كلام البداية بتصرف
 وزيادة مماياتي للاصل في الفرق المذكور ومن غيره * وثالثها وضع اليد التي ليست بمؤتمنة سواء كانت عادية كيد السرقة وللغصب
 ونحوه م أو ليست بعادية كالمبيع يباع صحيحا يبقى بيد البائع فيضمنه أو يقبضه المشتري فيضمنه أو يباع فاسدا يقبضه المشتري فيضمنه
 عندنا فقط اذا تغير سوقه أو في ذاته أو تعلق به حق الغير أو تلف بأقفة مساوية وعندنا وعند الشافعية أيضا اذا أتلفه المشتري وكفاي
 قبض العواري والرهون التي يغاب عليها كالحلى والسلاح وأنواع العروض على الخلاف في ذلك بيننا وبين الشافعي وكفاي قبض
 المقترض الاعيان التي يقترضها فانه يضمنها اتفاقا ونظائر ذلك كثيرة وخرج بقيد التي ليست بمؤتمنة اليد المؤتمنة كوضع اليد في الودائع
 والقراض والمساقاة وكايدى الاوصياء على أموال اليتامى والحكام على ذلك (٢٠٥) وأموال الثمن والمجانين وكذا

أيدى الاجراء في الاجارة
 مطلقا عند الشافعي ولو
 كان الاجير صانعا يؤثر
 بصنعه في الاعيان أو على
 حل الطعام الذي تتوق
 للنفس الى تناوله كالفواكه
 والاشربة والاطعمة
 المطبوخة طرد القاعدة
 الامانة في الاجارة واستثنى
 مالك من القاعدة المذكورة
 صورتين الاولى الاجير
 الذي يؤثر في الاعيان
 بصنعه كالحياط والقصار
 استحسن فيها ان الاصلح
 للناس تضمن الاجراء لان
 السلعة اذا تغيرت بالصنعة
 لا يعر فهارها اذا أوجدها
 قد بيعت في الاسواق
 والثانية الاجير على حل

هذا الفرق مبني على قاعدة وهي ان الافعال قسمان منها ما يشتمل فعله على مصلحة مع
 قطع النظر عن فاعله كرد الودائع وقضاء الديون ورد الغصوبات وتفريق الزكوات والكفارات
 ولحوم الهدايا والضحايا وذبح النسك ونحوها فيصح في جميع ذلك النيابة اجماعا لان المقصود
 انتفاع أهلها بها وذلك حاصل ممن هي عليه لحصولها من نائبه ولذلك لم تشترط النيابة في
 اكثرها ومنها ما لا يتضمن مصلحة في نفسه بل بالنظر الى فاعله كالمصلاة فان مصلحتها
 الخشوع والخضوع واجلال الرب سبحانه وتعالى وتعظيمه وذلك انما يحصل فيها من جهة فاعلها
 فاذا فعلها غير الانسان فانت المصلحة التي طلبها صاحب الشرع ولا توصف حينئذ بكونها
 مشروعة في حقه فلا تجوز النيابة فيها اجماعا ومنها قسم متردد بين هذين القسمين فتختلف
 العلماء رجعهم الله في أي الثابتين تغلب عليه كالخج فان مصالحه تاديب للنفس بمفارقة
 الاوطان وتهذيبها بالخروج عن المعتاد من المحيط وغيره لتذكر المعاد والاندرج في الاكفان
 وتعظيم شعائر الله في تلك البقاع واظهار الانقياد من العبد للمالم يعلم حقيقته كرمي الجار والسبي

بعضها دون بعض فاما الاعمال القلبية فلا علم خلافا في عدم صحة النيابة فيها الا ما كان من النية
 كاحجاج الصبي وفي سائر نيات الاعمال التي تصح للنيابة فيها على حسب الخلاف في ذلك أيضا
 وغير القلبية فالمالية المحضة لا أعلم خلافا في صحة للنيابة فيها وأما غير المالية المحضة فقد حكم بعضهم
 الاجماع في عدم صحتها في الصلاة والخلاف فيما عداها وحكى بعضهم الخلاف في الصلاة أيضا وما قاله
 شهاب الدين وجعله ضابطا للوافق والخلاف من مراعاة كون مصلحة ذلك الأمر يشترط فيها حصولها
 من النائب كحصولها من المنوب عنه وحينئذ تصح بتقصص بالصوم فقد صح الحديث بجواز النيابة
 فيه مرجح به مذهب مالك في الحج ظاهر والله تعالى أعلم وما قاله في الفرقين بعدهما صحيح

للطعام الذي تتوق النفس الى تناوله فانه رجع الله تعالى يضمن الاجير فيه ما سد الذريعة اذا علمت هذا علمت ان جميع ما وضع الايدي فيه
 مؤتمنة من النظائر لاضمان فيه وهي قاعدة ما لا يضمن وان جميع ما وضع الايدي فيه غيره ومؤتمنة من النظائر فيه الضمان كالمباشرة
 انلاف المتمولات والتسبب للانلاف وان هذه الاسباب الثلاثة هي اسباب الضمان وهي قاعدة ما يضمن فهذا هو تقر بقاعدة ما يوجب
 الضمان وقاعدة ما لا يوجبها واما الواجب في الضمان فهو امارد المال بعينه ان كان قائما عنده بعينه لم يدخل زيادة ولا نقصان واما رد مثله
 ان استهلكه وكان مثليا امان كان عروضا من حيوان وغيره فقال مالك لا يقضى فيه الا بالقيمة يوم استهلك وقال الشافعي وأبو حنيفة وداود
 الواجب في ذلك المثل ولا تلزم للقيمة الا عند عدم المثل وعمدة مالك حديث أبي هريرة المشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم من اعترق
 شقصاله في عبد قوم عليه الباقي قيمة للعبد الحديث ووجه الدليل منه انه لم يلزمه المثل وألزمه القيمة وعمدة للطائفة الثانية فجزء مثل
 ما قتل من النعم لان منفعة الشيء قد تكون هي المقصودة عند المتعدي عليه ومن الحججة لهم ما خرج أبو داود من حديث أنس
 وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عنده بعض نسائه فارسلت احدي أمهات المؤمنين جارية بقصعة لها فيها طعام قال

فصرت بيدها فكسرت القصة فاخذ النبي صلى الله عليه وسلم الكسرتين فضم احدهما الى الاخرى وجعل فيها جيع الطعام ويقول غارت أمكم كلوا كلوا حتى جاءت قصعتها التي في يدها وحس رسول الله صلى الله عليه وسلم القصة حتى فرغوا فدفع الصفحة الصحيحة الى الرسول وحس المكسور رقى بيته وفي حديث آخر أن عائشة كانت هي التي غارت وكسرت الاناء وانها قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما كفارة ما صنعت قال اناء مثل اناء وطعام مثل طعام مثل طعام كافي بداية المجتهد واما غير ذلك من الجوار على ما تقدم في الفرق التاسع والثلاثين بين قاعدتي الزواجر والجوار **﴿رصل﴾** اذا اجتمع من اسباب الضمان الثلاثة سببان كالمباشرة والتسبب من جهتين كمن حفر بئر الانسان ليقع فيه فجاءه آخر فالقاء فيه فهذا مباشر والاول متسبب فالقالب تقديم المباشرة على التسبب لان شان شريعة تقديم الراجح عند التعارض فيقدم في المثال المذكور الملقى فيكون الضمان عليه دون الحافر وقد لا تقدم المباشرة على التسبب لضعف اعنه بل اما ان يجعل الضمان على المباشر والمتسبب معا اذا كانت المباشرة مغمورة كقتل المكروه فان القصاص يجب عليها ولا تغلب المباشرة لقوة التسبب (٢٠٦) واما ان يجعل الضمان على المتسبب وحده اذا وقعت المباشرة من نفس

المقتول جهلا كتقديم السم لانسان في طعامه فيا كاه جاهلا به فانه مباشر لقتل نفسه وواضع السم متسبب فالقصاص على المتسبب وحده او وقعت المباشرة من الحكماء كاذان شهد شهود الزور او الجهلة بما يوجب ضياع المال على الانسان ثم يعرفون بالكتب او الجهلة فانهم يضمنون ما اتفقوه بشهادتهم لانهم متسببون كالمكروه بكسر الراء بجامع مطلق التسبب ولا ينقض الحكم ولا يضمن الحاكم شيئا من انه المباشر والشاهد متسبب لان المصلحة العامة قد اقتضت عدم تضمين

بين الصفا والمرود والوقوف على بقعة خاصة دون سائر البقاع وهذه مصالح لا تخصي ولا تصلح الا للمباشر كالصلاة في حكمها ومصلحتها فن لاحظ هنا المعنى وهو مالك رضى الله عنه ومن وافقه قالوا لا تجوز النيابة في الحج ومن لاحظ الفرق بين الحج والصلاة ومشابهة النسك في المالية فان الحج لا يعرى عن القرية المالية غالبا في الاتفاق في الاسفار قال تجوز النيابة في الحج والشائبة الاولى اقوى واظهر وهي التي تحصل في الحج بالذات والمالية اما حصلت بطريق العرض كما تحصل فيمن احتاج لركوب الى الجمعات فاكثرت لذلك فان المالية عارضة في الجمعات ولا تصح النيابة فيها اجلما فكذلك يذني في الحج وهو الاظهر وبه يظهر رجحان مذهب مالك رحمه الله على غيره والله سبحانه أعلم

﴿الفرق الحادى عشر والمائة بين قاعدة ما يضمن وبين قاعدة مالا يضمن﴾

اعلم ان اسباب الضمان في الشريعة ثلاثة لاربع لها احدها اللعدوان كالقتل والاحراق وهدم الدور واكل الاطعمة وغير ذلك من اسباب اتلاف التمولات فن تعدى في شيء من ذلك وجب عليه الضمان اما المثل ان كان مثليا او القيمة ان كان مقوما او غير ذلك من الجوار على ما تقدم في الفرق بين قاعدة الزواجر والجوار وبانها التسبب للاتلاف كحفر الآبار في طرق الحيوان في غير الارض المملوكة للحافر او في ارضه لكن حفرها لهذا الغرض وكوقيد النار قريبا من الزرع او الاندر فتعدو فتحرق ما جاورها وكرمي ما يزلق الناس في الطرقات فيعطب بسبب ذلك حيوان او غيره وكالكهنة الباطلة عند ظالم اغراء على مال انسان فان الظالم اذا اخذ المال بذلك السبب من الكلام ضمنه المتكلم وكتقطيع الوثيقة المتضمنة للحق والشهادة به فيضيع الحق بسبب تقطيعها فيضمن عند مالك ذلك الحق لنفسه فيه وعند اشافى يضمن

الحكام ما اخطوا فيه لان الضمان لو طرق اليهم مع كثرة الحكومات وتردد

من

الخصومات لزهد الاخيار في الولايات واشتد امتناعهم فيفسد حال الناس بعدم الحكم فكان الشاهد بالضمان اولى لانه متسبب للحاكم في الازام والتنفيذ وكما قيل الحاكم اسير الشاهد ويقع في هذا لباب مسائل كثيرة مختلف فيها ولكن الأصل هو ما تقدم في اسباب الضمان وعدمه والله اعلم

﴿الفرق الثاني عشر والمائة بين قاعدة بداخل الجوار في الحج وقاعدة مالا يتداخل الجوار فيه في الحج﴾ تقدم الفرق بين قاعدتي الجوار والزواجر مطلقا وانه اختلف في بعض الكفارات هل هي زواجر لما فيها من مشاق تحمل الاموال وغيرها وهي جوار لانها عبادات لا تصح الا بنيات وليس التقرب الى الله تعالى زجرا بخلاف الحدود والتعزيرات فانها ليست قربات لانها ليست فعلا للزجورين وذكر الشيخ ملا على قارى في شرحه على المنسك المتوسط في كفارات الحج ثلاثة أقوال الاول للشافعية انها كالحدود وزواجر للجوار قال فقد ذكر ابن جماعة عن الأئمة الاربعة انه اذا ارتكب محظور الاحرام عمد اياهم ولا يخرج منه الفدية والعزم عليها عن كونه عاصيا قال النووي وربما ارتكب بعض العامة شيئا من هذه المحرمات

وقال أنا أفندي متوهما انه بالترام الفدية يتخلص من وبال المعصية وذلك خطأ صريح وجهل قبيح فانه يحرم عليه الفعل فاذا خالف اثم
لزمته الفدية وليست الفدية مبيحة للاقدام على فعل المحرم وجهالة هذا للفعل كجهالة من يقول أنا شرب الخمر وأرني والحد يطهرني
ومن فعل شيئا مما يحكم بتحريمه فقد أخرج حجه عن ان يكون مبرورا اه الثاني والثالث لأصحابه الا حنفا انها وسائر الكفارات
ليست كالحدود في كونها واجر بل هي جوار اماما مطلقا وليس المرصق ولقد صرح أصحابنا بان الحد لا يكون طهرة من الذنب ولا
يعمل في سقوط الاثم بل لا بد من التوبة فان تاب كان الحد طهرة له وسقطت عنه العقوبة الاخر وبه بالاجماع والافلا وما الكفارة فيها
قولان الاول لصاحب المنتقط قال في باب الايمان ان الكفارة ترفع الاثم وان لم يوجد منه التوبة من تلك الجنابة اه والثاني للشيخ
نجم الدين النسفي فقد ذكر في تفسير التيسير عند قوله تعالى فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم أى اصطاد بعد هذا الابتداء قيل
العذاب في الآخرة مع الكفارة في الدنيا اذ لم يتب منه فانها لا ترفع الذنب عن المصير اه وهذا تفصيل حسن وتقييم مستحسن يجمع به
بين الأدلة والروايات والله أعلم بحقائق الحالات اه بتوضيح المراد وكفارات (٢٠٧) الحج ثلاث (الكفارة الاولى)

جزاء الصيد وهو دم تحبير
بين ما يعدله الحكان
يجب لقتل صيد بري في
الاحرام أو الحرم
ما كولا أو غيره وحشيا
أو متانسا مملوكا أو مباحا
فيحكم قاله حكمين
عدين عدالة شهادة فقهيين
باحكام الصيد ولما أشبه
جزاء الصيد اتلاف أموال
الناس وكان الاجماع
منعقدا على تعدد الضمان
فيما يتعدد الأتلاف فيه
وان للعمد والخطا في ذلك
سواء قال مالك رحمه الله
تعالى بتعدد الجزاء بتعدد
الصيد ولو خطا على قاعدة
الأتلاف بل الجاهل ههنا
كالجاهل في الصلاة يجري

فمن الورقة خاصة فاعتبر الأتلاف دون السب ومالك اعتبرهما معا ورأى انه تلت الحق بالمباشرة
بالأتلاف وانلف الحق بالسب فرتب على الوجهين مقتضاها ولكن مر على حيلة فوجد فيها
صيदा يمكنه تخليصه وحوزه لصاحبه فتركه حتى مات يضمه عند مالك لان صون مال المسلم
واجب ومن ترك واجبا في الصون ضمن وكذلك اذا مر بالقطعة يعلم انه اذا تركها اخذها من
يوجدها وجب عليه اخذها وان تركها حتى تلفت مع قدرته على اخذها ضمنها والسب
الموجب للضمان نظائر كثيرة منها متفق عليه ومنها مختلف فيه لكن حصل الاتفاق من حيث
الجملة على ان التسبب موجب للضمان وبأنها وضع اليد التي ليست بمؤتمنة وقولي ليست بمؤتمنة
خير من قولي اليد العادية فان اليد العادية تختص بالسراق والغصب ونحوهم وتبقى من الايدي
الموجبة للضمان قبض بغير عدوان بل باذن المالك كقبض المبيع او بقاء يد البائع فانه من ضمان
البائع قبل القبض ومن ضمان المشتري بعد القبض مع عدم العدوان وكقبض المبيع بيعا فاسدا
فانه من ضمان المشتري عندنا بالقيمة اذا تغير سوقه أو تغير في ذاته او تعلق به حق الغير او تلف باقفة
سماوية او تلفه المشتري وهذا السب الاخير متفق عليه بيننا وبين الشافعية دون ما قبله من حوالة
الاسواق ونحوها وكقبض للعواري والرهون التي يغاب عليها كالحلي والسلاح وانواع العروض
على الخلاف في ذلك بيننا وبين الشافعي وكقبض الاعيان التي تقترض فان المقترض يضمها اتفاقا
مع عدم العدوان ونظائرها كثيرة وخرج بقولي التي ليست بمؤتمنة اليد المؤتمنة كوضع اليد
في الودائع والقراض والمساقاة والبدى الاجراء ووضع الايدي عند مالك في الاجارة تختلف
فاستثنى منها صورتين الاجير الذي يؤثر في الاعيان بصنعه كالخياط والصباغ والقصار لان السامة
اذا تغيرت بالصنعة لا يعر فيها ربهما اذا وجدها قد بيعت في الاسواق فكان الاصلاح للناس

مجرى العمد لا يجري بالناسي لا شترا كهما في العصيان هذا بعمده وهذا بترك تعلمه وبهذا أيضا قال الحنابلة في كشف القناع
على الاقناع مع المتن وتعدد كفارة الصيد أي جزاؤه بتعدد أي الصيد ولو قتل الصيد معا قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم قال
وقال اجماع اهل بطل حجه لانه شيء لا يقدر على رده والصيد اذا قتل فله فقد ذهب لا يقدر على رده والشعر اذا حلقه فقد ذهب
فهذه الثلاثة للعمد والخطا والنسيان فيها سواء قلبي ويلحق بالحق التقليل بجماع الأتلاف اه وعند أبي حنيفة يتحد للجزاء
بالتأويل وعند الشافعي يعذر بالتأويل والنسيان والجهل فلا يجب عليه شيء كالوطء في رمضان ناسيا فالخ الجاهل بالناسي لا بالعمد وقد
تقدم الفرق بين الجاهل الذي هو عذر في الشريعة والجهل الذي ليس عزرا في الشريعة وبين العلم الذي هو فرض عين والعلم الذي
هو فرض كفاية ومقتضى تلك القواعد ان يضمن الجاهل ههنا فان الاصل وجوب تحصيل العلم وان تارك العلم عاص وليس الجهل
ههنا ما يشق الاحتراز منه على المكاف حتى يعذره الشرع به كمن أكل طعاما نجسا لا يعلم أو وطئ أجنبية يظنها امرأته أو شرب
خمر يظنها جلابا ونحو ذلك ولذلك أجرى مالك رحمه الله تعالى للجاهل في الصلاة مجرى العمد لا مجرى الناسي لا شترا كهما في العصيان

هذا بعدده وهذا بترك تعلمه (الكفارة الثانية) للفدية وهي دم تخيير بين مقدر شرعا في قوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك يجب بفعل المتلبس بالأحرام ما فيه ترفه أو إزالة أذى من المنوعات كان يلبس محيطا معمولا على قدر البدن أو بعضه على الوجه المعتاد أو يستعمل طبياموثنا أو يدهن شعر رأسه أو لحيته أو سائر جسده ولو لم يكن في الدهن طيب ما لم يدهن باطن كفه وقدميه لشقوق ونحوها بما لا يطيب فيه والأفلاذية أو يزيل وسخا عن ظاهر بدنه أو يزيل ظفرا واحدا لا ماطة أذى عنه أو ظفرين فاكثر للترفة لا ظفرا واحدا لكسر بقدره أو يزيل شعرا كثيرا زائدا على اثني عشر مطلقا أو شعرة واحدة لا ماطة أذى عنه أو يقتل قنبرا كثيرا زائدا على اثني عشر ولا يوجبها اللبس الا اذا انتفع به من حر أو برد أو دام عليه كالיום كافي ابن شاس فقيد بقوله كالיום لانه انتفاع من حر أو برد في الجملة و يوجبها ماعدا اللبس بلا تفصيل لانه لا يقع الامتنع ما به كما في عقب وقاعدة للفدية ان النسيان والعذر في ارتكاب موجبها لا يستقطها وانما يسقط الاثم كافي الأصل والمختصر وضابط قاعدة ما متحد فيه وما تعدد عند مالك وإبي حنيفة رحمه الله تعالى انه متى ارتكبت (٢٠٨) موجباتها المستند محقق أو تحددت النية أو الزمان بان يكون الكل على الفور

أو السبب بان يقدم ما نفعه اعم على ما نفعه اخص عندنا أو يتحد المرض أو غيره عند أبي حنيفة تحددت للفدية ويزاد عند أبي حنيفة أو التحد الجنس قال في المنك المتوسط المسمى بلباب المناسك وما ذكر من اتحاد الجزاء في تعدد الجناية انما هو فيما اذا اتحد جنس الجناية فاللبس جنس والطيب جنس والحلق جنس وقلم الاظفار جنس اه اي وقس على ذلك ومتى ارتكبت موجباتها جهلا محضا أو تعددت النية أو الزمان أو السبب بان يقدم ما نفعه

تضمن الاجراء في ذلك وهو من باب الاستحسان ولم يره الشافعي رضي الله عنه بل طرد قاعدة الامامة في الاجارة والاجير على حمل الطعام الذي تنوق النفس الى تساوله كالفواكه والاشربة والاطعمة المطبوخة فان الاجير يضمن سدا لثلاثة تناول منها وطرد الشافعي للقاعدة أيضا ههنا فلم يضمن أيضا وكأيدي الاوصياء على اموال اليتامى والحكام على ذلك واموال الغائبين والمجانين فجميع ذلك لاضمان فيه لان الايدي فيه مؤتمنة فهذه الاسباب الثلاثة هي اسباب الضمان فهي قاعدة ما يضمن وما عداها فهو قاعدة ما لا يضمن كما تقدم من النظائر واذا اجتمع منها سببان كالمباشرة والتسبب من جهتين غلبت المباشرة على التسبب كمن حفر بئرا لانسان ليقع فيه فجاءه آخر فالقاء فيه فهذا مباشر والاول متسبب فالضمان على الثاني دون الاول تقديما للمباشرة على التسبب لان شأن الشرية تقديم الراجح عند التعارض الا أن تكون المباشرة مغمورة كقتل المكره فان القصاص يجب عليهما ولا تغلب المباشرة لقوة التسبب وكتقديم السم لانسان في طعامه فإكله جاهلا به فانه مباشر لقتل نفسه وواضع السم متسبب والقصاص على المتسبب وحده وكشهود الزور أو الجهالة يشهدون بما يوجب ضياع المال على انسان ثم يعترضون بالكذب أو الجهالة فانهم يضمنون ما اتفقوه بشهادتهم ولا ينقض الحكم ولا يضمن الحاكم شيئا مع انه المباشر وللشاهد متسبب غير ان المصلحة العامة قد اقتضت عدم تضمن الحاكم ما اخطوا فيه لان الضمان لو تفرق اليهم مع كثرة الحكومات وتردد الخصومات لزهد الاخيار في اللويات واشتد امتناعهم فيفسد حال الناس بعدم للحكام فكان الشاهد بالضمان أولى لانه متسبب للحاكم في الالزام والتنفيذ كما قيل الحاكم أسير للشاهد ويقع في هذا الباب مسائل كثيرة مختلف فيها ولكن الاصل هو ما قدمته في أسباب الضمان وعدمه

الفرق

اخص على ما نفعه اعم عندنا وعند أبي حنيفة بان يلبس في موضعين

أحدهما لعذر والآخر لغير عذر أو لعذر آخر سواء يكون على وجه الاستمرار أو الانفصال بينهما بالخلع والاسترجاع كما في شرح القاري على المنك المتوسط أو كفر للوجب الاول قبل فعل الثاني كان لبس ثم كفر ودام على لبسه أو نزع ثم كفر ثم لبس تعددت للفدية ويزاد عند أبي حنيفة أو يجمع بين الاجناس المختلفة في مجلس واحد قال في المنك المتوسط فاذا جمع بينهما في مجلس واحد لم يتحد الجزاء بل يتعدد لكل جنس موجب بفتح الجيم اي الذي اوجبه الشارع بحسب اختلاف موجب فواضع اتحادها عند اصحابنا اربعة وعند الامام أبي حنيفة رحمه الله خمسة الموضوع الاول ظن اباحة أسبابها المستند وصوره عندنا قال الخطاب ثلاثة * الاولى قال سند من يطوف على غير وضوء في عمرته ثم يسبح ويحلم اي فيعتقد انه خرج من احرامه فيفعل سائر موجبات الفدية * الثانية من يرفض احرامه فيعتقد استباحة مواعنه * الثالثة من افسد احرامه بالوطء ثم فعل موجبات الفدية متأولا بان الاحرام

نُسِط حرمته بالفساد أو جاهلا بوجوب أثمائه اه بتوضيح المراد وفي الاصل قال مالك رحمه الله تعالى من أفسد حجه فأصاب صيدا أو حلق أو تطيب مرة بعد مرة تعددت القدية وجزاء الصيد ان أصابه واتحد الهدى ولو تعدد الوطء لانه للفساد وفساد الفاسد محال فان كان متأولا بسقوط جزائه أو جاهلا بوجوب أثمائه انحوت القدية لانه لم يوجد منه الجرأة على محرم فعذره بالجهل وان كانت القاعدة تقتضى عدم عذره به لانه جهل يمكن دفعه بالتعلم كما قال في الام لا غير انه لاحظ ههنا معنى مفقودا في الصلاة وهو كثرة مشاق الحج فناسب التخفيف غير ان ههنا اشكالا وهو ان النسيان في الحج لا يمنع للقدية وهو مسقط للآثم اجماعا وأسقط مالك أى الجابر بالجهل والتأويل للفاسد الذى ثبت الاثم بهما والاثم أنسب للزوم الجابر من عدم الاثم قاله الاصل ولا يخفك انه لم يسقط بهما الجابر رأسا بل انما أسقط تعدده بتعدد موجه نظرا لكثرة مشاق الحج فتأمل بدقة وعند الاحناف قال في رد المحتار نقلا عن اللباب واعلم ان المحرم اذا نوى رفض الاحرام فجعل يصنع ما يصنعه الحلال من لبس الثياب والتطيب والحلق والجماع وقتل الصيد فانه لا يخرج بذلك من الاحرام وعليه ان يعود كما كان محرما (٢٠٩) ويجب دم واحد لجميع ما ارتكب ولو كل المحظورات وانما

الفرق الثاني عشر والمائة بين قاعدة تداخل الجوارب في الحج

وقاعدة ما لا يتداخل الجوارب فيه في الحج

تقدم الفرق بين قاعدة الجوارب والزواج من حيث الجملة والمقصود ههنا بيان قاعدة ذلك في الحج خاصة اما الصيد فيتعدد للجزاء فيه لانه اتلاف على قاعدة الاتلاف وهو غير متوقف على الاثم بل يضمن للصيد عمدا وخطأ فاشبهه اتلاف اموال الناس فان الاجماع منعقد على تعدد الضمان فهما يتعدد الاتلاف فيه وان العمد والخطأ في ذلك سواء وكذلك ههنا ويتحد الجزاء عند أبي حنيفة رحمه الله بالتأويل وعذره الشافعي رضى الله عنه بالتأويل والنسيان والجهل فلم يوجب عليه شيئا كالواطى في رمضان ناسيا وألحق الجاهل بالناسي وقد تقدم الفرق بين الجهل الذى هو عذر في الشريعة والجهل الذى ليس عذرا في الشريعة وبين العلم الذى هو فرض عين والعلم الذى هو فرض كفاية ومقتضى تلك القواعد ان يضمن الجاهل ههنا فان الاصل وجوب تحصيل العلم وأن تارك التعلم عاص الاما يشق من ذلك فيعذر فيه بالجهل كمن أكل طعاما نجسا لا يعلم او وطى اجنبية يظنها امرأته او شرب خرا يظنه (٢) جلابا ونحوه فان الاحتراز من الجهل في هذه الصور يشق على المكلف فعذره الشرع بهذا الجهل دون ما يمكن الاحتراز منه وقد تقدم بسط هذا فالحق حينئذ ان الضمان على الجاهل وغيره ولذلك أجرى مالك رحمه الله للاجهل في الصلاة مجرى العامد لا مجرى الناسي لاشتراكهما في العصيان هذا بعمده وهذا بترك تعلمه قال مالك رحمه الله من أفسد حجه فأصاب صيدا أو حلق أو تطيب مرة بعد مرة تعددت القدية وجزاء الصيد ان أصابه واتحد هذا الوطء

(٢) الصواب للتأنيث

يتعدد للجزاء بتعدد الجنائيات اذ لم ينو للرفض ثم نية الرفض انما تعتبر ممن زعم انه خرج منه بهذا القصد للجهل المستتلة عدم الخروج وأما من علم انه لا يخرج منه بهذا القصد فانها لا تعتبر منه اه قلت ولا يخفك ان هذا تداخل لجميع المحظورات لا خصوص موجبات القدية وهو فسحة في الدين فاحفظه (الموضع الثاني) عندنا ان يتعدد موجبها بفور واحد ولو لم يكن من جنس واحد بان يلبس ويتطيب ويحلق ويقلم سواء كان السبب واحدا أو متعددا

(٢٧ - الفروق - ثانياً)

بان يلبس لعذر و يفعل الباقي لعذر لكان بشرط ان لا يخرج للادول قبل ان يفعل مابعد والا تعددت وفي كون المراد بالقدر حقيقته أى من غير فصل بان تكون تلك الافعال في وقت واحد وهو باقيد ظاهر المدونة وأقره ابن عرفة أو مجازة والى اليوم فهو والى تراخي يوم و ليلة لأقل وهو ما اقتضاه كلام ابن الحاجب واقتصر عليه للتأنيث خلاف اعتماد عقب الاول وسلم للتأنيث وغيره وعند الاحناف ان يتعدد موجبها بفور واحد ثلاثة عشر وطء الاول ان يكون من جنس واحد لان اجناس والاتعددت كما علمت الثاني ان لا يكفر للادول والا فكفار تالا كما علمت من المأث ان نجد السبب في تعدد ذلك الموجب قال في لباب المناسك مع بعض من شرح للقارى وهذا اذا تعدد سبب اللبس فان تعدد السبب كما اذا اصر الى لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة نحو ان يحتاج الى قميص فلبس قميصين أو في صارجت أو يحتاج الى قنسوة فلبسها مع العمامة فعليه كفارة واحدة لان محل الجنابة متحد فلا نظر الى الفعل المتعدد بتخريفها لوقوع أصل الجنابة لضرورة ما صرح به في المحيط وكذا اذا لبسهما على موضعين لضرورة مهماني مجاس واحد بان لبس عمامة وخفاه بغيرها فله كفارة واحدة بتخريفها لان اللبس

على وجه واحد وان لبسهما على موضعين مختلفين موضع الضرورة وغير الضرورة كما اذا اضطر الى لبس العمامة فلبسها مع القميص مثلا اولبس قبصا للضرورة وخفين من غير ضرورة فعليه كفارتان كفارة الضرورة وتخدير فيها وكفارة الاختيار لا يتخير فيها أي بل يتحتم الكفارة عنها وهذا الحكم في الحلق بان حلق بعض أعضائه لعذره وبعضها لغير عذره ولو في مجلس بتعدد للجزاء وهذا في الطيب اه واعتمدوا ان اليوم أي مقداره في اللباس كالمجلس في غيره قال القاري على الباب عند قوله عطف على ما يتحد فيه الجزاء مع تعدد اللبس وجمع اللباس كما في مجلس أو يوم مانسه واعلم انه ذكر بعضهم ما يفيد ان اليوم في اتحاد للجزاء في حكم اللبس كالمجلس في غيره من الطيب والحلق والقص والجاء كإسباقي لانه ذكر القارسي والطرابسي انه ان لبس الثياب كلها معا ولبس خفين فعليه دم واحد وان لبس قبصا بعض يومه ثم لبس في يومه سراويل ثم لبس خفين وقلنسوة فعليه كفارة واحدة فقيده باليوم لا بالمجلس وفي الكرماني ولو جمع اللباس كما في يوم واحد فعليه دم واحد لوقوعه على جهة واحدة وسبب واحد فصار لجنابة واحدة ومثله ما ذكره بعضهم في حلق الرأس اذا حلق في أربع مجالس (٢١٥) عليه دم واحد وقيل عليه أربع دماء وقد صرح في منية المناسك بتعدد للجزاء

في تعدد الأيام حيث قال وان لبس العمامة يوما ثم لبس القميص يوما آخر ثم الخفسين يوما آخر ثم السراويل يوما آخر فعليه لكل لبس دم ثم قال والمعتبر مقدار اليوم لا عينه وبهذا صح قوله وحكم الأصيل كاليوم أي في جميع ما ذكر اه (الموضع للثالث) عندنا ان ينوي التكرار ولو بعد ما بين الأول والثاني بشرط ان يفعل للثاني قبل ان يخرج للأول قال عبق وصورنية التكرار ثلاث * الأولى ان ينوي فعل كل ما يحتاج اليه من موجبات للفدية * الثانية ان ينوي فعل موجب من موجبات

لانه للأفساد وفساد الفاسد محال فان كان متاولا بسقوط اجزائه او جاهلا بموجب آتمامه اتحدت للفدية لانه لم يوجد منه الجرأة على محرم فعذره بالجهل وان كانت القاعدة تقتضي عدم عذره به لانه جهل يمكن دفعه بالتعلم كما قال في الصلاة غير انه لاحظ ههنا معنى مفقودا في الصلاة وهو كثرة مشاق الحج فناسب للتخفيف غير أن ههنا اشكالا وهو ان للنسيان في الحج لا يمنع الفدية وهو مسقط للأثم اجماعا واسقط مالك بالجهل والتأويل للفاسد الذي يثبت الأثم معها والأثم أنسب للزوم للجابر من عدم الأثم وضابط قاعدة ما تتحد للفدية فيه وما تعدد انه متى اتحدت النية أو المرض الذي هو السبب أو الزمان بان يكون الشكل على الفور اتحدت للفدية ومتى وقع التعدد في لنية أو السبب أو الزمان تعددت للفدية ويظهر ذلك بالفروع قال مالك في المدونة اذا لبس قلنسوة لوجع ثم نزعها وعاد اليه للوجع فلبسها ان نزعها معرضا عنها فعليه في اللبس الثاني والأول فديتان وان كان نزعها ناولا ردها عند مراجعة المرض ففدية واحدة لاجل اتحاد لنية والسبب ولو لبس للثياب مرة بعد مرة ناولا لبسها الى برته من مرضه او لم يكن به وجع وهو ينوي لبسها مرة جهلا او نسيانا او جرأة فكفارة واحدة لاتحاد النية وكذلك للطيب مع اتحاد لنية وتعددها فان داوى قرحة بدواء فيه طيب ففديتان لتعدد السبب والنية وان احتاج في فور واحد لاصناف من المظهورات فلبس خفين وقبصا وقلنسوة وسراويل فكفارة واحدة وان احتاج الى خفين فلبسهما ثم احتاج الى قبصا فلبسه فعليه كفارتان لتعدد السبب وان قلم اليوم ظفر يده وفي غد ظفر يده الأخرى ففديتان لتعدد الزمان وان لبس وتطيب وحلق وقلم ظفره في فور واحد ففدية واحدة وان تعددت المحال تعددت للفدية وقاله أبو حنيفة رحمه الله وقال الشافعي رضي الله عنه هذه اجناس لا تتداخل

صك الحدود

الفدية ويفعل ذلك أو متعددا منه قال الخطيب بان يلبس لعذر وينوي انه اذا زال العذر تجرد فان عاد اليه للعذر عاد الى اللبس أو يتداوى بدواء فيه طيب وينوي انه كلما احتاج الى الدواء فعل ومحل لنية من حين لبسه الأول قاله سند وهو الذي يفهم من لفظ المدونة وأما من لبس ثوباً ثم نزع ليلبس غيره أو نزع عند النوم ليلبسه اذا استيقظ فقال هذا فعل واحد متصل في العرف ولا يضر تفرقة في الحس وقد صرح في المدونة بان في ذلك فدية واحدة اه الصورة للثالثة ان ينوي متعددا من موجبات الفدية معينا فلا تعدد عليه للفدية في صورة من الصور الثلاث بفعل ما نواه أو بفعل بعضه وسواء كانت نيته في الصور الثلاث عند فعل موجب من موجبات للفدية أو عند ارادة فعله أو قبلهما وقول نت عقب قول خليل للتكرار عند الفعل الأول اه مثله نية التكرار عند الاحرام كما يفيد الخطاب والمواق وغيرهما فالما احتراز به عن نية التكرار بعد الفعل الأول اه كلام عبق بتصريف وزيادة ومراده قول الخطاب فرغ مما تتحد فيه الفدية اذا كانت نية يفعل جميع ما يحتاج اليه من موجبات الفدية قاله للخمى ونقله خليل في المناسك اه وفي المواق اللخمى ان لبس وتطيب وحلق وقلم فان كانت بنية فعل جميعها فعليه فدية واحدة وان بعد

ما بين تلك الافعال فذلك سواء وان كانت نيته أحدها ثم حدثت نية ففعل أيضا كان لكل شيء من ذلك فدية الا ان فعل في فور واحد اه نعم قدم عن الحطاب في الصورة الثانية ان محل النية من حين لبسه الاول قاله سندهو يفهم من لفظ المدونة اه وسيأتي لفظ المدونة الذي يفهم منه ذلك ويمكن ان يقال انما احتز به عن نية التكرار بعد الفعل الاول فعام ما في نظير البنائي على قوله مثله نية التكرار عند الاحرام فتأمل بانصاف ولا تنظر لمن قال وسواء كانت نية للتكرار للوجوب الواحد أو المتعدد لعذر واحد أو متعدد أو جهلا أو نسيانا أو جورة ففي عقب ان قولت أمالوتدأوى لفرحة أخرى لتعددت اه يحمل على ماذا لم ينو مداواة الثانية عند الاولى اه وسلمه البنائي وغيره وقال مالك في المدونة اذ لبس قلنسوة لوجع ثم نزعها وعاد لبسه الوجع فلبسها ان نزعها معرضا عنها فعليه في اللبس الثاني والاول فديتان وان كان نزعها نارا ياردها عند مراجعة المرض فدية واحدة لاجل اتحاد اللبسة والسبب ولو لبس الثياب مرة بعد مرة نارا يلبسها الى برته من مرضه أولم يكن به وجع وهو ينوي لبسها مرة جهلا أو نسيانا أو جورة فكفارة واحدة لاتحاد اللبسة اه نقله الاصل وعند الاحناف عدم العزم على الترك عند النزع (٢١١) بثلاثة شروط تعام بماسمها أحدها

ان لا يكفر عن الاول
* الثاني اتحاد جنس
الموجب * الثالث اتحاد
السبب قال القاري على
اللباس مع المان ولو كان به
حتى غب بكسر الغين
العجبة وتشديد الواحدة
أو بان تأتى يوما بعد يوم
ونحو ذلك فجعل يلبس
المخيط يوما أي للاحتياج
اليوم يزرعه يوما للاستغناء
عنه فإدامت الحى تأخذه
فاللبس متحد وعليه كفارة
واحدة وان زالت هذه
وحدثت أخرى اختلف
حكم اللباس فعندهما عليه
كفارتان كفر للاول وألا
وعنده كفارة واحدة ان لم
يأمر وان كفر فكفارة

كالحدود المختلفة وحجة مالك رحمه الله ان المعتبر هو الآخرة وهو مشترك بينها فالوجوب واحد وموجب الجميع واحد وهو الفدية فتدخل كحدود شرب الخمر المختلفة الانواع وفي الجلاب ان احتاج الى قميص فلبسه ثم احتاج الى سراويل فلبسه (١) فكفارة واحدة لحصول الستر من القميص لجميع الجسد وان احتاج الى سراويل ثم الى قميص ففديتان لانه استفاد بالقميص من الستر مالم يستفده من السراويل فهذا تحقيق الفرق بين ما يتداخل في الحجج وما لا يتداخل

﴿ الفرق الثالث عشر والمائة بين قاعدة التفضيل بين المعلومات ﴾

وهي عشرون قاعدة ﴿ القاعدة الاولى ﴾ تفضيل المعلوم على غيره بذاته دون سبب يعرض له بوجوب التفضيل له على غيره وله مثل أحدها الواجب لذاته المستغنى في وجوده عن غيره كذات الله سبحانه وتعالى وصفاته المعنوية (٢) للبيعة

قال (الفرق الثالث عشر والمائة بين قاعدة التفضيل بين المعلومات وهي عشرون قاعدة) قات الفضل كون معلوم ما منفردا بصفة مدح أو بجزية في صفة مدح والتفضيل على ضر بين عقلي ووضعي ومعنى العقلي أن فضل المتصف بالفضل لمعقوله لا لغير ذلك ومعنى الوضعي أن فضل المتصف به ليس لمعقوله بل لوجوب غيره أو بطلب لذلك قال شهاب الدين (القاعدة الأولى تفضيل المعلوم على غيره بذاته دون سبب يعرض له بوجوب التفضيل له على غيره وله مثل أحدها الواجب لذاته المستغنى في وجوده عن غيره كذات الله سبحانه وتعالى وصفاته المعنوية السبعة

(١) الوجه التأنيث (٢) (المعروف المعاني)

أخرى على ما في البدائع وغيره أو حصره عدواً في حصن ونحوه فاحتاج الى اللبس للقتال أياماً أي مثلاً يلبسها اذا خرج عليه أي على العدو أو بعكسه ويزرعها اذا رجع أي هو أو عدوه أولم يزرع أصلاً أي لو رجع العدو ولم يرجع أي للعدو ولكن يلبس في وقت ويزرع في وقت أي ولعلة قائمة بان لم يذهب هذا العدو وان ذهب عدو غيره لزمه كفارة أخرى أو كان به أي وقع بالمحرم ضرورة أخرى أي غير ضرورة الاحصار لاجلها يلبس في النهار أي للاحتياج اليه ويزرع في الليل للاستغناء عنه أو فعل بالعكس أي بان لبس في الليل ونزع في النهار لبرد أو غير من الضرورات أولم يزرع ولومع الاستغناء عنه ولعلة لازمة لان زومها يقوم مقام دوامها فإدام العذر أي موجودا حقيقة وحكما فاللبس متحد في جميع ما ذكر من الصور وعليه كفارة واحدة أي للتداخل يشخرفيها أي لارتكابه معلورا فان زال العذر الذي لاجله لبس أي بالكلية يبقين فزرع أولم يزرع وحدث عذر آخر أي فلبس أولم يحدث عذر ولكن دام على اللبس أي بلا عذر فعليه كفارة أخرى فاذا كان على شك من زوال العذر فاستسرى أي على لبسه كفارة واحدة مالم يقين زواله والأصل في جنس هذه المسائل انه ينظر الى اتحاد الجهة واختلافها لالى صورة اللبس لكن هنادقيقة وهي انه اذا كان بقاء

العذر حكماً أوزاه حقيقياً فالظاهر أنه يجب عليه نزعها لئلا يكون عاصياً وإن سقط عنه الكفارة في هذه الصورة فلبقاء العلة في الجلة
 اه بتغيرها **الموضع الرابع** **✽** ان يتحد السبب وقدمه ان صورته عند الاحناف ان يلبس في موضعين من الجسد كليهما بعذر أو
 كليهما بغير عذر وعند أصحابنا أن يقدم مانعه أعم على مانعه أخص كان يلبس أولاً الثوب ثم السراويل أو يقدم القنصوة على
 للعامة أو القميص على الحجة إذا كان القميص أطول من العجة والسراويل أما اذا طالت السراويل أو العجة طولاً بال يحصل به
 ارتفاع أو دفع سراويله فباعتبار كذا عكس فقدم السراويل على القميص في الجلاب ان احتاج الى قميص فلبسه ثم احتاج الى
 سراويل فلبسها فكفارة واحدة لحصول الاستمرار من القميص لجميع الجسد فان احتاج الى سراويل ثم الى قميص ففديتان لانه استفاد
 بالقميص من الاستمرار ما يستفده من السراويل نقله الاصل **✽** فرع **✽** اذا تعدد موجب الحفنة بان قتل قلاً قليلاً وأزال شعراً قليلاً
 لا لا مائة أذى وقلم ظفراً واحداً لا لا مائة أذى أيضاً والقي قراً كثيراً أو قليلاً عن بعيره جرى فيه مثل ذلك أيضاً فتحدان ظن الاباحة
 مستنداً أو فعل ذلك في فور (٢١٢) اذ لم يخرج للاول قتل الثاني والا تعددت الحفنة كما اذا تراخى ما بينهما كذاني

عقب وحاشية شيخنا على
 توضيح المناسك **الموضع**
 الخامس **✽** عند
 الاحناف خاصة ان
 يتحد الجنس كما مر
 توضيحه عن الباب هذا
 وقول الاصل وضابط
 قاعدة ما متحد للقضية فيه
 وما تعدد انه متى اتحدت
 النية أو المرض الذي هو
 السبب أو الزمان بان يكون
 الكل على الفور اتحدت
 للقضية ومتى وقع التعدد
 في النية أو السبب أو الزمان
 تعددت للقضية اه فيه
 نظر بوجهين أحدهما
 ان فيه قصور الايغني من
 الضابط المارحاً نأنيهما ان
 السبب لا ينحصر في المرض

وهي العلم والقدرة والارادة والحياة والكلام للنفساني والسمع والبصر وثانيتها العلم حسن لذاته
 وهو أفضل من الظن للقطع بعدم الجهول معه ونجوز الجهول مع الظن وذلك لذات العلم
 لالصفة قامت به كما أن الجهول تقيصة لذاته لالصفة قامت به أوجبت نقصه بخلاف للجاهل
 والعالم نقص للجاهل لصفة قامت به وهي الجهول وفضل العالم لصفة قامت به وهي العلم وثانيتها
 الحياة أفضل من الموت لذاتها لا لمعنى أوجب لها ذلك

وهي العلم والقدرة والارادة والحياة والكلام للنفساني والسمع والبصر) قلت ما قاله من أن
 للتفضيل بالذات له مثل ليس بصحيح بل الامثال له الا واحد وهو ذات الله تعالى وصفاته
 ولا يسوغ ان يقال انها مثل باعتبار الذات والصفات لانه لا يسوغ أن يقال انها غيره قال (وثانيتها
 العلم حسن لذاته) قلت ما قاله في ذلك ليس بجارح على مذهب الاشعرية في قولهم ان الحسن
 والقبح ليسا بذاتين وإنما يجري ذلك على مذهب المعتزلة فقوله ليس بصحيح قال (وهو أفضل
 من الظن للقطع بعدم الجهول معه ونجوز الجهول مع الظن) قلت ما قاله هنا كلام ساقط عديم
 التحصيل كيف يكون العلم أفضل من الظن بسبب للقطع بعدم الجهول معه ونجوز الجهول مع الظن
 وقد زعم أنه حسن لذاته والذاتي لا يعمل وكيف يجوز الجهول مع الظن وللجهول والظن ضدان فكيف
 يجوز اجتماعهما هذا كانه كلام من لم يحصل شيئاً من علم الكلام البتة قال (وذلك لذات
 العلم لالصفة قامت به كما أن للجهول تقيصة لذاته لالصفة قامت به أوجبت نقصه) قلت قوله لالصفة
 قامت به يشعر انه يجوز قيام الصفة بالصفة وذلك محال عند اهل هذا العلم قال (بخلاف للجاهل
 والعالم نقص للجاهل لصفة قامت به وهي الجهول وفضل العالم لصفة قامت به وهي العلم) قلت ما قاله
 هنا صحيح قال (وثانيتها الحياة أفضل من الموت لذاتها لا لمعنى أوجب لها ذلك) قلت ما قاله

لا عندنا ولا عند أبي حنيفة أما عندنا

وسبب

فلانه مطلق الانتفاع ولولغير مرض وأما عند أبي حنيفة فلانه كالعلمت المرض أو غيره فتأمل بانصاف ولا تنظر لمن قال وأما ضابط
 التداخل وعدمه عند الامام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى فهو انه متى اتحد السبب أو للجنس ولو تعدد الزمان اتحدت القضية وقيل انه متى اتحد
 السبب فقط اتحدت ومتى تعدد السبب أو للجنس أو تعدد للسبب فقط تعددت قال في كشف القناع على الافتناع مع المتن (وان كرر
 محظوراً من جنس غير) قتل (صيد مثل ان حلق) ثم أعاد (أوقلم) ثم أعاد (أوبلس) محيماً ثم أعاد (أونطيب) ثم أعاد (أوطى)
 ثم أعاد (أوفعل غيرهما من المحظورات) كان باشر دون الفرج (ثم أعاد) ذلك (ثانياً ولو غير الموطوء) أولاً (أو) كان تكريره
 للحظير (يلبس محيطاً في رأسه) فعليه فدية واحدة قال في الشرح بان لبس قميصاً وسراويل وعمامة وخفين كفاه فدية واحدة لان
 الجميع لبس فأسببه الطيب في رأسه وبدنه (أو بدواء فيه طيب) ذكره في الانصاف المذهب وأن عليه الاصحاب وبناءه في المستوعب
 على رواية ان الحكم يختلف باختلاف الاسباب لا باختلاف الاوقات والاجناس وهو ظاهر اذ الطيب وتغطية الرأس جنسان كما تقدم

ويمكن حل كلامه على تكرار الطيب فقط بان طيب أولائم أعاده بدواء مطيب فهذا جنس واحد لا لبس معه ولا تغطية رأس بخلاف ما لو غطي رأسه ثم أعاده بدواء مطيب فانه على مقتضى كلامه يلزمه فديتان لتغطية الرأس فدية وللطيب فدية وقوله (قبل للتكفر عن الاول) متعلق باعاد (ف) عليه (كفارة واحدة تابع الفعل أو فرقه) لان الله تعالى أوجب في حلق الرأس فدية واحدة ولم يفرق بين ما وقع في دفعة أو دفعتان (فلو قلتم ثلاثة أظفار أو قطع ثلاث شعرات في أوقات قبل التمكن من إزالته دم) أو صيام ثلاثة أيام أو اطعام ستة مساكين ولم تلزمه ثانية لما تقدم (وان كفر عن) الفعل (الاول لزمه عن الثاني كفارة) ثانية لان السبب الموجب للكفارة الثانية غير عين السبب الموجب للكفارة الاولى أشبه ما لو حلف ثم حنت وكفرت ثم حلف وحنت اه بحر وفه قال الاصل ومذهب للشافعي رحمه الله تعالى ان موجبات للفدية أجناس لا تتداخل كالحذود المختلفة وحجة مالك رحمه الله تعالى ان المعتبر هو الثمرة وهو مشترك بينهما فالواجب بالكسر واحد وموجب الجميع بالفتح واحد وهو الفدية فتتداخل كحدود شرب الخمر المختلفة الانواع (الكفارة الثالثة الهدى) وهو دم مرتب بين مقدر شرعاً في قوله تعالى (٢١٣) فما استيسر من الهدى فمن لم يجد

فصيام ثلاثة أيام في الحج
وسبعة اذا رجعتك
عشرة كاملة يجب لفساد
احرام أو تمتع أو قران أو
نقص في احرام كترك نحو
واجب مسن واجباته أو
فوات حج وكذى أو
مقدمات جاع بلا انزال
أو انزال بمجرد النظر
والفكر أو لنذر عين
للساكن أو اطلاق أو يكون
تطوعاً ولا يتحد الهدى
مع تعدد سببه الا في خمس
مسائل تصيدتها من كلام
أصحابنا الآن ويخلق ما لا
تصلون * المسئلة الاولى
تكرار الوطء * المسئلة
الثانية ترك النزول

وسبب تفضيلها كونها يتأتى معها العلم والقدرة والارادة وغير ذلك من التصرفات وصفات الكمال كالنبوة والرسالة وغيرها وتعذر جميع ذلك مع الموت وتلك الحياة لذاتها لا معنى أوجب لها ذلك (القاعدة الثانية) التفضيل بالصفة الحقيقية القائمة بالفضل وله مثل أحدها تفضيل العالم على الجاهل بالعلم وثانيها تفضيل الفاعل المختار على الموجب بالذات بسبب الارادة والاختيار للقائم به وثالثها تفضيل القادر على العاجز بسبب القدرة الوجودية القائمة به فهذا كله تفضيل بالصفات القائمة بالفضل لا لذاته وبه خالف القاعدة الاولى في ذلك دعوى بنير حجة قال (وسبب تفضيلها كونها يتأتى معها العلم والقدرة والارادة وغير ذلك من التصرفات وصفات الكمال كالنبوة والرسالة وغيرها وتعذر جميع ذلك مع الموت وتلك الحياة لذاتها لا معنى أوجب لها ذلك) قلت عاد الى تعليل الداتى ثم كرا الى عدم التعليل وذلك كله غير صحيح قال (القاعدة الثانية) التفضيل بالصفة الحقيقية القائمة بالفضل وله مثل أحدها تفضيل العالم على الجاهل بالعلم) قلت أطاق للقول في التفضيل بالعلم وذلك غير صحيح فانه بما كان الجهل ببعض العلوم أفضل من ذلك العلم وقد استعاذ النبي صلى الله عليه وسلم من علم لا ينفع قال (وثانيها تفضيل الفاعل المختار على الموجب بالذات بسبب الارادة والاختيار للقائم به) قلت ما قاله هنا مبنى على تصحيح الايجاب الداتى وليس ذلك بصحيح عند أهل الحق من المتكلمين قول (وثالثها تفضيل القادر على العاجز بسبب القدرة الوجودية القائمة به فهذا كله تفضيل بالصفات القائمة بالفضل لا لذاته وبه خالف القاعدة الاولى) قلت اطلق القول في القدرة وكان حقه ان يفصل القدرة القديمة من الحادثة

بالمزلفة ومبيت ليالى منى ورمى جميع الجمرات ولو عمدا على المعتمد ويدخل بالاولى ترك مبيت ليالى منى فقط وترك رمى جميع الجمرات فقط كالاخي * المسئلة الثالثة ترك ذى النفس طواف القدوم مع تأخير السعى للافاضة * المسئلة الرابعة ترك الايتان بالنلبية هقب الاحرام وعقب السعى معاً * المسئلة الخامسة ترك القادر المشى في الطواف والسعى معا وبالجملة فدماها الحج عندنا ثلاثة بمجموعة في قولى ثلاثة دماء حج حصروا * أحدها المرتب المقدر وذا هو الهدى لنقص أو فساد * فوات حج أو تمتع يراد قران أو نذر لمساكين بدا * أو مطلقاً أو اذا تطوع غدا والثان جاحظيراً مقدر * وذا هو الفدية حينما ترى والثالث الخير المعدل * وذا جزاء للسيد حيث يحصل وجعل للشافعية في الوطء المفسد والحصر عن أتمام الشك كما مر تباعداً لا المقدر افاً وجبوا ذبح الشاة على القادر المحصور للتحلل وعلى العاجز للدول الى الاطعام في محل الاحصار بقدر قيمة الشاة بتقويم عدلين من المسلمين وعلى العاجز عنه أيضاً الدول الى الصوم عن كل مديوم حيث شاء وأوجبوا في الوطء المفسد ذبح بدنة فان عجز عنها فبقرة فان عجز عنها فسبع شياه من النعم فان عجز عنها قوم

البدنة عدلان من المسلمين وأخرج بقيمتها بما فان عجز صام بعدد الامداد أياما فدماء الحج عندهم أر بعة المرتب امام قدر أو معدل والخير امام قدر أو معدل والذي يتداخل منها عند أصحابنا لفدية في أر بعة مواضع والهدى في خمس مسائل وقد جمعتهاني قولي

تحدد الفدية مع تعدد * لسبب باربع لم تزد
نية تكرار لفعل مالمية * أداه عنده الذي يطرا عليه
رابعها ظن اباحة السبب * لمقتض من نحو فرض ما ارتكب
والثان ترك لزول جمع * والرمي والميت رأسا فروع
ورابع باصاح ترك التلبيه * من بعد احرام وسى فادريه

والله سبحانه وتعالى أعلم

الفضل كون معلوم مامنفردا (٢١٤) بصفة مدح أو بجزية في صفة مدح والتمفضل على ضربين * الاول عقلي بان يكون

الفضل لعقول المتصف به
لان غير ذلك * والثاني وضوي
بان يكون الفضل للعقول
المتصف به بل لموجب غيره
أوجب له ذلك وذلك ان
التمفضل بين المعلومات ان
كان بحسب الذات أو بحسب
الصفة الحقيقية فهو عقلي
وان كان بغير ذلك كأن
يكون بالطاعة أو بكثرة
الثواب أو بشرف الموصوف
أو بالصدور أو بالمدلول أو بالدلالة
أو بالتعلق أو بالمتعلق أو بكثرة
التعلق أو بالجواررة أو بالحلول
أو بالاضافة أو بالانساب
والاسسباب أو بالتميزة
والجدوى أو بالكثيرة
التمرة أو بالتأثير أو بجودة
النية والتركيب أو باختيار

(القاعدة الثالثة) التفضل بطاعة الله تعالى وله مثل أحدها تفضل المؤمن على الكافر (وثانيتها) تفضل أهل الكتاب على عبدة الاوثان فاحل الله عز وجل طعامهم وابعاح تزويجنا نساءهم دون عبدة الاوثان فانه جعل ما ذكوه كالميتة وتصرفهم فيه بالذكاة كتصرف الحيوان للبهيمي من السباع والكواسر في الانعام لاثار ذلك وجعل نساءهم كاثان الخيل والجر محرمات الوطء كل ذلك اهتمام لهم لجحدهم الرسائل والرسول وأهل الكتاب عظموا للرسول والرسائل من حيث الجملة فقالوا بصحة نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وبصحة التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب فحصل لهم هذا النوع من التعظيم والتميز بحل طعامهم ونساءهم فجعل ذكاتهم كذكاتنا ونساءهم كنسائنا ولم يلحقهم بالهائم بخلاف الجورس ونحوهما لما حصل لاهل الكتاب من الطاعة من حيث الجملة وان كانت لا تنفذ في الآخرة الا تخفيف العذاب أما في ترك الخلود فلا (وثانيتها) تفضل للولي على آحاد المؤمنين المقنصرين على أصل الدين بسبب ما اختص به الولي من كثرة طاعته لله تعالى وبذلك سمي وليا أي تولى الله بطاعته وقيل لان الله تعالى تولاه بظفحه وكذلك أيضا تفضل الاولياء فيما بينهم بكثرة الطاعة فن كان أكثر تقربا الى الله تعالى كانت رتبته في الولاية أعظم (ورابعها) تفضل الشهيد على غيره من حيث الجملة لانه أطاع الله تعالى ببذل نفسه وماله في نصرة دينه وأعظم بذلك من طاعة (وخاسها) تفضل العلماء على الشهداء كاجاء في الحديث ما جميع الاعمال في الجهاد الا كمنقطة

قال (القاعدة الثالثة) التفضل بطاعة الله تعالى وله مثل أحدها تفضل المؤمن على الكافر الى آخر القاعدة) قلت ما قاله فيها وفي القاعدة الرابعة صحيح وعلى الاطلاق الاما قاله في صلاة القصر فان فضيلتها مختصة بالذهب

الرب لمن يشاء على من يشاء ولما يشاء على ما يشاء فهو وضوي فقاعدة التفضل ترجع الى عشرين قاعدة بل قال ابن الساط لا أعرف الآن دليل صحة حصر وجوه التفضل في عشرين قاعدة اه أي بل انها تزد على ذلك وقال الاصل وأسباب التفضل كثيرة لا أقدر على احصائها اخشية الاسباب وانما بعثني على الوصول فيها الى هذه الغاية ما أنكره بعض فضلاء الشافعية على للقاضي عياض رحمهما الله تعالى من قوله ان الامة أجمع على أن البقعة التي ضمت أعضاء رسول الله ﷺ أفضل للقباع فقال الثواب على العمل هو سبب التفضل والعمل ههنا متعذر ضرورة ان العمل على قبره ﷺ محرم فيه عقاب شديد فضلا عن ان يكون فيه أفضل الثواب فكيف مع عدم الثواب يصح هذا الاجماع وشنع عليه كثيرا وما بلغني أيضا عن المأمون بن الرشيد اخليفة انه قال أسباب التفضل أر بعة وكماها كملت في على رضى الله عنه فهو أفضل للصحابه وأخذ يرد بذلك على أهل السنة فاردت بيان تعدد الاسباب والوصول فيها الى هذه الغاية ان أبطل ما ادعيه من الحصر من حيث ان أسبابه أعم من الثواب بل ومن الار بعة التي زعم المأمون الحصر فيها والاملا كان جلد المصحف بل ولا المصحف نفسه أفضل من غيره لتمنر العمل فيه ولعدم تحقق الاسباب الار بعة فيه وهو خلاف المعلوم من الدين بالضرورة اه بتصرف

وزيادة (القاعدة الأولى) تفضيل المعلوم على غيره بذاته وليس له الامثال واحده هو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته المعاني السبعة وهي العلم والارادة والقدرة والحياة والكلام النفساني والسمع والبصر اذ لا يسوغ ان يقال في صفات المعاني انها غير الذات كما لا يصح ان يقال انها عين الذات لان اولها هي هو لادى الى اتحاد الصفات والموصوف وهو لا يعقل ولو قلنا غيره لكانت اما محدثة فيكون محللا للحوادث وهو محال واما قديمة فيلزم تمدد القساء المتغيرة وهو محال وليس المراد بالغير هنا ما قابل العين بل المراد به المنفك فحاصل المعنى انها ليست منفكة ولا عين بل شيء ملازم بخلاف الوجود فقد قيل انه عين الذات بناء على انه روجه واعتبار وانه غير هابناء على انه حال وهو ماله ثبوت في نفسه وفي محله نعم قال السكتاني قولنا الله . وجود حكم معنوي يعتد به ويبرهن عليه لا بمجرد اخبار لفظي فالحق ان الصفة يكفي فيها مغايرة المفهوم وان لم تكن زائدة في الخارج كيف وقد عدوا للسلوب يعني القدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وقيامه تعالى بنفسه والوحدانية صفات وبالجملة فصفات الباري التي عدها المتكلمون وأوجبوا (٢١٥) معرفتها تفصيلا اما ان تدل على

معنى زائد على الذات وهي المعاني السبعة المذكورة وهذه وان كانت ليست عين الذات الا انها ليست منفكة عنها بل لازمة لها واما ان لا تدل على ذلك بل اما ان تكون عدمية عبارة عن سلبها نقصا عن الذات وهي صفات السلوب الخمس المذكورة واما ان تكون راجعا واعتبارا لاحالا لان الحق نقيه وهي الصفة النفسية اعنى الوجود والصفات المعنوية وهي الكون علما ومريدا وقادرا ومتكلما وحيا وسميعا وبصيرا والاعتبار فداختار العلامة الاميري

من بحر وما الجهاد وجميع الاعمال في طلب العلم الا كنفقة من بحر وفي حديث آخر لو وزن مداد العلماء بدم الشهداء لرحح بسبب طاعة العلماء لله تعالى بضبط شرائعه وتعظيم شعائره التي من جملتها الجهاد وهداية الخلق الى الحق وتوصيل معالم الاديان الى يوم الدين ولولا سعيهم في ذلك من فضل الله عز وجل لا تقطع امر الجهاد وغيره ولم يبق على وجه الارض من يقول الله وكل ذلك من نعمة الله تعالى عليهم (القاعدة الرابعة) التفضيل بكثرة ثوابه فان ثوابه الخلود في الجنان والخلوص مثل (أحدها) الايمان أفضل من جميع الاعمال بكثرة ثوابه فان ثوابه الخلود في الجنان والخلوص من الليران وغضب الملك الديان (وثانيها) صلاة الجمعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين صلاة (وثالثها) الصلاة في أحد الحرمين افضل من غيرها بالف مرة من الثوابات (ورابعها) صلاة القصر افضل من صلاة الاقام وان كانت أكثر عملا (القاعدة الخامسة) التفضيل بشرف الموصوف وله مثل (الاول) الكلام النفسى القديم اشرف من سائر الكلام لوجوه منها اشرف موصوفه على كل موصوف (وثانيها) ارادة الله تعالى وقدرته وجميع الصفات المنسوبة الى الرب سبحانه وتعالى أفضل لوجوه منها اشرف الموصوف (وثالثها) صفات رسول الله صلى الله عليه وسلم كشجاعته وكرمه وجميع ما هو صفة لنفسه الكريمة له الشرف على جميع صفاتنا

قال (القاعدة الخامسة) التفضيل بشرف الموصوف وله مثل الاول الكلام النفسى القديم اشرف من سائر الكلام الى آخر (القاعدة) قلت ما قاله من شرف الصفة بشرف موصوفها صحيح وما قاله من ان اشرف للصفات المذكورات من وجوه لم يذكر من تلك الوجوه الا اشرف الموصوف ومنها والله تعالى أعلم قدمها بقاءها وذلك مختص بصفات الله تعالى وأما صفات الرسول صلى الله عليه وسلم فله صاحبها للنبوة والله أعلم

حاشيته على عبد السلام ان له من اسمه نصيبا فلا ثبوت له الا في ذهن المعتبر وانه امر واحد فقط ان اتزع من خارج موجود مشاهد كالكون أبيض كان صادقا لتأييد الخارج له وان كان مجرد اعتبار كاعتبار الكريم بخيلا كان كاذبا لمعارضة الوجود الخارجى له لأمران بحث لا ثبوت له الا في الذهن وماله ثبوت في نفسه دون المحل بخلاف الحال وبين وجهه فانظره فالوجود والمعنوية وان لم تكن زائدة في الخارج على الذات كصفات السلوب الا انها من حيث انها صفات يحكم بها على الذات حكما معنوي باعتقاد ويبرهن عليه كصفات السلوب يكفي في كونها غير الذات مغايرة مفهومها المفهوم للذات بالاولى من صفات السلوب فافهم (القاعدة الثانية) التفضيل بالصفة الحقيقية القائمة بالفضل وله مثل أحدها تفضيل العالم بعلم نافع على الجاهل به اما الذي لا ينفع فقد استعدا لذنبى صلى الله عليه وسلم منه فيكون للجاهل به أفضل من العالم به وثانيها تفضيل القادر بالقدره القديمة الوجودية القائمة به تعالى على العاجز الذي قدرته حادثة وثالثها قيل تفضيل الفاعل المختار بسبب الارادة والاختيار القائم به على الموجب بالذات وهو منى كما قال ابن الشاطى على القول بتصحيح الايجاب الذاتى لكن أهل الحق من المتكلمين على ان ذلك ليس بصحيح اه وفي حاشية الامير على عبد السلام اتفق المسلمون على انه مريد قادر ثم

قالت المعرزة بذاته ثلاثا بزم تعدد القدماء وقال جمهور أهل السنة بصفات وجودية زائدة على الذات قائمة بما يصح أن يرى وفسقوا من نفاها قالوا لزوم تعدد القدماء إنما يظهر إذا كانت منفكة والزوم ان تكون الذات غير مستقلة لانها الصفات وان العلم هو لقدرة الخ لا ان الكل للذات الواحدة وحيث جاز عالم بلا علم لزم علم بلا عالم اذ لا فرق في التزام على انه نظير اسود بلا اسود وهو بديهى الفساد وكلها تقبل الدفع فانهم مقررون بتغير المفاهيم الاضافية وان قال ليوسى اذ ارادها للاعتبارات لزم فيها الاثبات للاعتبار الا ان الذهن ثم اختلف جمهور أهل السنة هل وجودها هو مقدمها ذاتي لان الاله الواحد الذات المنصفة بالصفات أو ملكة في ذاتها على ما للفخر ومن تبعه واجبة لماليس عينها ولا غيرها وان لم نفهم له الآن محصولا فان الصفة مجردة عن الموصوف مستحيلة الا ان يريد بقطع النظر عن هذا الموصوف بخصوصه فلا ينافي موصوفا لم يكن فيه ما فيه وما ارد به ان لو كان العلم مثلا ممكنا كان الجهل ممكنا لانه مقابله ولا يخفك ان الامكان الذاتي لا يضره انما يضره لو كان امكانه لله وهو يقول باستحالته عليه ضرورة وجوب العلم له فتدبر وقال قبل وعلى كلام غير الفخر لا ثبت الا القدم للذاتي (٢١٦) للواجب وحده أى لذى هو عبارة عن الاستغناء عن المؤثر وعلى كلام

من وجوه احدها شرف الموصوف (القاعدة السادسة) التفضيل بشرف الصدور كشرف الفاظ القرآن على غيرها من الالفاظ لكون الرب سبحانه وتعالى هو المتولى لرصفه ونظامه في نفس جبريل عليه السلام وبهذا نجيب عن قول القائل ان الله خالق لجميع الفاظ الخلاق والمراد ترتيب وصفها فن قال زيد قائم في الدار فانه تعالى هو الخالق لاصواته هذه والمراد لترتيب هذه الكلمات على هذا الوصف بتقديم قائم على المجرور وكون المجرور بغير دون غيرها من حروف الجر واذا كان الله تعالى هو المتولى لرصف جميع كلام الناس انفسهم وهو المتولى لرصف القرآن في نفس جبريل عليه السلام بارادته وهذه الحروف والالفاظ عندكم مخلوقة مثل الفاظ الخالق لا فرق بينهما في ذلك فلم لا تقولون للجميع كلام الله وما المزية للفظ للقرآن على غيره فقول الله تعالى هو المتولى لرصف القرآن في نفس جبريل عليه السلام على وفق ارادة الله تعالى دون ارادة جبريل والمتولى لرصف كلام الخلاق في انفسهم على ارادتهم تبعاً لارادته تعالى فتفرده في هذا الوصف بالارادة هو الفرق وامتاز القرآن الكريم بوجوه أخر من الاعجاز وغيره على جميع الكتب المنزلة التي هي كلام الله

الفخر ثبت القدم العرضي أيضا للممكن الذاتي ولا يكون الامكان الا ذاتيا نعم يجوز البقاء في الممكنات اتفاقا لانه يرجع لعدم وقوف مقدمات الله تعالى للقادر المطلق عند حد بخلاف القدم للممكنات فانه يرجع لوجود الممكن اذ لا وهو محال بالطبع لا تتعلق به القدرة ثم قال بعد قال الشعراني والذي يتلخص من كلام الشيخ ابن عربي رضي الله عنه ورحمته انه قائل بان الصفات عين لا غير كشفا ويقينا وبه قال جماعة من المتكلمين وما عليه أهل السنة والجماعة أولى والله

قال (القاعدة السادسة التفضيل بشرف الصدور كشرف الفاظ القرآن على غيرها من الالفاظ لكون الرب تعالى هو المتولى لرصفه ونظامه في نفس جبريل عليه السلام الى آخر القاعدة) قلت ما قاله من أن المزية لفظ القرآن افراد ارادة الله تعالى بوضعه دون ارادة جبريل دعوى لا أراها تقوم عليها حجة وأهل جبريل اراد ذلك فليس ما قاله في ذلك بصحيح بل المزية التي امتاز بها لفظ القرآن على كلام للناس كونه الدال على كلام الله تعالى وعبارة عنه وامتيازها عن لفظ التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب المنزلة على الرسل بالاعجاز وغيره من الاوصاف التي امتاز بها كإقال والله تعالى أعلم وما قاله في القاعدة السابعة والثامنة والتاسعة كله صحيح

تعالى أعلم بالصواب اه وأقول كما قال من قال اعتمام الورى بغفرتك * عجز الواصفون عن صفتك تب علينا فانا نبشر * ما عرفناك حق معرفتك اه كلام الامير بتصرف وحذف (القاعدة الثالثة) التفضيل بطاعة الله تعالى وله مثل * أحدها تفضيل المؤمن على الكافر * وثانيها تفضيل أهل الكتاب على عبدة الاوثان وذلك بسبب ما حصل لهم من الطاعة بتعليمهم الرسل والرسائل من حيث الجملة فقوال بصحة نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وبصحة التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب وان كانت لا تنفيدهم في الآخرة عدم الخلود وانما تنفيدهم للعذاب وجحد عبدة الاوثان الرسائل فمن هذه الجهة فضلهم الله تعالى عليهم أهل الله عز وجل طعامهم وأباح تزويج انساءهم وجعل ذكائهم كذكاوات نساءهم كنساءنا ولم يلحقهم بالبهائم تعظيما وتمييزا بخلاف الجوس ونحوهم فانه جعل ما ذكوه كالميتة وتصرفهم فيه بالذكاة كتصرف الحيوان البهيمي من السباع والكواسر في الانعام لأثر لذلك وجعل نساءهم كإناث الخيل والحمير محرمات الوطء اهتضا ما لهم * وثالثها تفضيل الولي بسبب ما اختص به من كثرة طاعته لله تعالى حتى تولى الله بطاعته

فعبادته تُجرى على التوالي من غير أن يتخللها عصيان فُسمى وليا وقيل لان الله تولاها بلطفه فلم يكله الى نفسه ولا الى غيره لحظة على آحاد المؤمنين المقتهصرين على أصل الدين وكذلك أيضا تفضل الاولياء فيما بينهم بكثرة الطاعة فمن كان أكثر تفرقا بالى الله تعالى كانت رتبته فى الولاية أعظم * ورابعها تفضيل الشهيد على غيره من حيث الجلالة لانه أطاع الله تعالى ببذل نفسه وماله فى نصرته دينه وأعظم بذلك من طاعة * وخامسها تفضيل العلماء على الشهداء بسبب طاعة العلماء لله تعالى بضبط شرائعه وتعظيم شعائره التى من جملتها الجهاد وهداية الخلق الى الحق وتوصيل معالم الاديان الى يوم الدين ولولا سعيهم فى ذلك من فضل الله عز وجل لانقطع أمر الجهاد وغيره ولم يبق على وجه الارض من يقول الله وكل ذلك من نعمة الله تعالى عليهم فلندا قال صلى الله عليه وسلم ما جميع الاعمال فى الجهاد الا كنقطة من بحر وه الجهاد وجميع الاعمال فى طلب العلم الا كنقطة من بحر وقال صلى الله عليه وسلم لو وزن مداد العلماء بدم الشهداء لرجح (القاعدة الرابعة) التفضيل بكثرة الثواب الواقع فى العمل المفضل وله مثل * أحدها الايمان بكثرة ثوابه من الخلود فى الجنان والخلوص من النيران ومن غضب الملك الديان أفضل من جميع الاعمال * وثانيها صلاة (٢١٧) الجماعة أفضل من صلاة الفرد بسبع

وعشرين صلاة * وثالثها الصلاة فى أحد الحرمين أفضل من غيرها بالف مرة من الثوابات قال الباجي والذى تقتضيه الاحاديث الواردة فى فضل المسجد من مخالفة حكم مسجد مكة والمدينة لسائر المساجد ولا يعلم منها حكم مكة والمدينة فى التفاضل الا ان حديث حسنة الحرم بمائة ألف اذا ثبتت صريح فى ان نفس مكة أفضل من نفس المدينة اه نقله شيخنا فى حاشية توضيح المناسك لكن فى الرهونى عن سيدى احمد بابا واستدل أى لتفضيل مسجد مكة بحديث صلاة

تعالى كالتوراة والابجيل ويقال انها مائة وأربع وعشرون كتابا صحفا وكتب الزرات على آدم ومن بعده من الانبياء الى محمد صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين (القاعدة السابعة) التفضيل بشرف المدلول وله مثل أحدها تفضيل الا ذكرا الدالة على ذات الله تعالى وصفاته العليا وأسمائه الحسنى وثانيها تفضيل آيات القرآن الكريم المتعلقة بالله على الآيات المتعلقة بآى لهب وفرعون ونحوهما وثالثها الآيات الدالة على الوجوب والتحریم أفضل من الآيات الدالة على الاباحة والكرهية والتدب لاشتغالها على الحث على اعلی رتب المصالح والزجر عن اعظم المفاسد (القاعدة الثامنة) التفضيل بشرف الدلالة لا بشرف المدلول كسرف الحروف الدالة على الاوصاف الدالة على كلام الله تعالى فان ذلك واجب شرفها على جميع الحروف لهذه الدلالة وامر الشرع بتعظيمها فلا تمسك الا على طهارة كاملة ويكفر من اصابها بالقاذورات وله وقع عظيم فى الدين فلا يجوز اخراجها من بلاد المسلمين الى بلاد الكافر بن خشية ان تنالها ايديهم (القاعدة التاسعة) التفضيل بشرف المتعلق كتفضيل العلم على الحياة فان للحياة لاتعلق بشئ بل لها موصوف فقط وللعلم له موصوف ومتعلق فله مرتبة شرف بذلك وكذلك الارادة متعلقة بالممكنات والقدرة بالمحدثات من الموجودات والسمع بالأصوات والكلام النفسى والبصر بجميع الموجودات الواجبات والممكنات وليس فى صفات الله تعالى السبعة صفة غير متعلقة بالحياة (القاعدة العاشرة) التفضيل بشرف المتعلق كتفضيل العلم المتعلق بذات الله تعالى بذات الله تعالى واصفاته على غيره من العلوم وكتفضيل علم الفقه على الطب لمتعلقه برسائل الله

قال (القاعدة العاشرة) التفضيل بشرف المتعلق كتفضيل العلم المتعلق بذات الله تعالى وصفاته على غيره من العلوم) قلت ما قاله فى هذه القاعدة من أن كل مدلول متعلق ليس بصحيح فان المدلول غير المتعلق فى الاصطلاح المعهود الآن يريد أن كل مدلول يصح أن يكون متعلقا بوجهما

(٢٨ - للفروق - ثانى) فى مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فى غيره من المساجد الا المسجد الحرام وصلاة فى المسجد الحرام أفضل من الصلاة فى مسجدى هذا بمائة صلاة حديث صحيح على شرط الشيخين صححه ابن عبد البر قال وهو الحجة عند التنازع وهو صريح يدفع ما قبل فى الحديث الصحيح الا المسجد الحرام باحتمال انه أفضل منه بدون ألف أو بتساويهما وسبأنى توضيح ذلك فترقب * ورابعها صلاة للقصر أفضل فى مذهبنا خاصة من صلاة الأتمام وان كانت أكثر عملا (القاعدة الخامسة) التفضيل بشرف الموصوف وله مثل * أحدها الكلام النفسى القديم أشرف من سائر الكلام لوجوه منها شرف موصوفه على كل موصوف ومنها قدمه وبقاؤه * وثانيها ارادة الله تعالى وقدرته وسائر الصفات المنسوبة الى الرب سبحانه وتعالى أفضل لوجوه منها شرف الموصوف ومنها قدمها وبقاؤها * وثالثها صفات رسول الله صلى الله عليه وسلم من شجاعته وكرمه وجميع ما هو صفة لنفسه الكريمة أفضل من جميع صفاتنا لوجوه منها شرف الموصوف ومنها صاحبها النبوة (القاعدة السادسة) التفضيل بشرف الصدور قيل كسرف ألفاظ القرآن على غيرهما من الالفاظ لان الله تعالى وان كان هو المتولى لوصف جميع كلام الناس فى أنفسهم

وان من قال منهم زيد قائم في الدار فانه تعالى هو الخالق لاصواته هذه والمريد لترتيب هذه الكلمات على هذا الوصف وتقديم قائم على المجرور وكون المجرور في دون غيرهما من حروف الجر كما انه المتولى لرصف القرآن في نفس جبريل عليه السلام بارادته اذ لا فرق بين الفاظ الناس والفاظ الخالق في كونها مخلوقة الا ان المزية للفظ القرآن على غيره في اننا نقول للفظ القرآن كلام الله دون غيره هي ان الله تعالى هو المتولى لرصف القرآن في نفس جبريل عليه السلام على وفق ارادة الله تعالى دون ارادة جبريل والمتولى لرصف كلام الخلائق في انفسهم على ارادتهم بعبارة الله تعالى فتفرده في رصف القرآن بالارادة هو الفرق اه قال ابن الشاط ودعوى افراد ارادة الله تعالى بوضع الفاظ للقرآن دون ارادة جبريل لا رايها تقوم عليها حجة ولعل جبريل اراد ذلك بل المزية التي امتاز بها لفظ القرآن على كلام للناس كونه دال على كلام الله تعالى وعبارة عنه وامتيازها عن لفظ التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب المنزلة على الرسل ويقال انها مائة وأربعة وعشرون كتابا بصحفا وكتباً أنزلت على آدم ومن بعده من الانبياء الى محمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين بالاصحاح وغيره من الاوصاف التي (٢١٨) امتاز بها كما قال للشهاب اه قلت وعليه فلا يصح التمثيل به للفضل

بشرف الصدور بل مثله
بشرف فعله صلى الله
عليه وسلم على فعل غيره
من الامة فافهم (القاعدة
السابعة) للفضل بشرف
المدلول وله مثل أحدها
تفضيل الاذكار الدالة على
ذات الله تعالى وصفاته
للعايا وأسمائه الحسنی
وثانيها تفضيل آيات
القرآن الكريم المتعلقة
بالله على الآيات المتعلقة
باني له وفرعون
ونحوهما ونالها الآيات
الدالة على الوجوب
لتنحريم أفضل من الآيات
الدالة على الاباحة والكرهه
والندب لاشتمالها على
الحث على أعلى رتب
المصالح والزجر عن أعظم

تعالى وأحكامه وهذا القسم عين المدلول فكل مدلول متعلق وليس كل متعلق مدلول لان الدلالة والمدلول من باب الفاظ والحقائق الدالة كالصنعة على الصانع فانها تدل عليه واما العلم ونحوه فلا يقال له دال بل هو مدلول في نفسه وليس بدليل على غيره بل له متعلق خاص وهو معلومه وكذلك الارادة المتعلقة بالخيور افضل من الارادة المتعلقة بالشور وللنية في الصلاة افضل من النية في الطهارة لانها متعلقة بالمقاصد والثانية متعلقة بالوسائل والمقاصد افضل من الوسائل والمتعلق بالافضل افضل (القاعدة الحادية عشر) (٢) للفضل بكرة التفاضل كتفضيل علم الله على قدرته و ارادته وسمعه وبصره لكونه متعلقا بجميع الواجبات والممكنات والمستحيلات واختصاص الارادة بالممكنات وجودها أو عدمها واختصاص القدرة بوجود الممكنات خاصة واختصاص السمع ببعض الموجودات وهي الاصوات والكلام النفسي واختصاص البصر ببعض الموجودات الممكنات والواجبات دون وذلك صحيح الا انه مخالف للاصطلاح وما قاله من أن الارادة المتعلقة بالخيور افضل من ارادة المتعلقة بالشور ان اراد بذلك ارادتنا فصحيح وان اراد الارادة مطلقا فليس ذلك بصحيح فان ارادة الله تعالى لا يصح تنوعها الى نوعين لانها لا تتحداه ولا يصح ذلك الاطلاق عليها باعتبارين لانه لم يرد في ذلك من الشرع ما يقتضيه وما قاله في نية الصلاة والطهارة وما بنى ذلك عليه من أن المقاصد أفضل من الوسائل ان اراد بالافضلية زيادة في الاجور فذلك يدعو لم يأت عليها بحجة وان اراد بالافضلية كون المقاصد فضلة بكونها مقاصد وذلك صحيح وما قاله في القاعدة الحادية عشر والثانية عشر صحيح وكذلك ما قاله في الثالثة عشر الاحصر لوجوه التفضيل في عشرين قاعدة فاني لا اعرف الآن دليل صحة ذلك الحصر

(٢) الصواب فيه وفيما بعده الى التامع عشر اثبات التامع للجزأين

المفاسد (القاعدة الثامنة) التفضيل بشرف الدلالة لا المدلول كحرف الحروف الدالة على الاوصاف الدالة على كلام المستحيلات الله تعالى على جميع الحروف التي لم تدل على ذلك بل على غيره فلذا أمر الشرع بتعظيم حروف القرآن فلا تمسك الاعلى طهارة كاملة ويكفر من أصابها بالقاذورات وصار لها وقع عظيم في الدين فلا يجوز اخراجها من بلاد المسلمين الى بلاد الكافر بن خشية ان تنالها أيديهم (القاعدة التاسعة) للفضل بشرف التعلق كتفضيل الكلام للنفس لتعلقه بالخبر عنه واختصاصه بان له تعلق الاقتضاء والاباحة وغيرهما والعلم لتعلقه بالواجبات والممكنات والمستحيلات والارادة لتعلقها بالممكنات والقدرة لتعلقها بالمحذورات من الموجودات والسمع لتعلقه بالاصوات والكلام النفسي والبصر لتعلقه بجميع الموجودات الواجبات والممكنات على الحياة فانها لا تتعلق بشيء بل لها موصوف فقط بخلاف غيرها من صفات المعاني للشيء فان له موصوفا متعلقا كما علمت (القاعدة العاشرة) التفضيل بشرف التعلق كتفضيل العلم المتعلق بذات الله تعالى وأوصافه على غيره من العلوم كتفضيل علم الفقه على الطب لتعلقه برسائل الله تعالى وأحكامه كتفضيل ارادتنا المتعلقة بالخيور على ارادتنا المتعلقة بالشور و ارادة الله تعالى لانها لا تتحداه ولا يصح تنوعها ولان يطلق عليها ذلك باعتبارين لانه لم يرد في ذلك من الشرع

ما يقتضيه وكتفضيل لنية في الصلاة على النية في الطهارة لان الصلاة مقصد والطهارة وسيلة والمقاصد بكونها مقاصدا بزيادة في الاجور اذ لاحجة عليه افضل من الوسائل وبالافضل افضل قال ابن السناط والمدلول غير المتعلق في الاصطلاح المهود وان صح ان يكون كل مدلول متعلقا بوجه ما اه فافهم (القاعدة الحادية عشرة) للفضل بكثرة التعلق كتفضيل الكلام النفسى القديم على علمه تعالى لان الخبر فيه وان كان مسبوقا للعلم في التعلق وكل معلوم لله تعالى فهو مخبر عنه الا ان الكلام اختصاصا بتعلق الاقتضاء والاباحة وغيرهما فهو أكثر تعلقا من العلم وكتفضيل علم الله تعالى على قدرته واراذه وسمعه وبصره لكونه متعلقا بجميع الواجبات والممكنات والمستحيلات واختصاص الارادة بالممكنات وجودها وعدمها واختصاص القدرة بوجود الممكنات خاصة واختصاص السمع ببعض الموجودات وهي الاصوات والكلام النفسى واختصاص البصر ببعض الموجودات الممكنات والواجبات دون المستحيلات والمعدومات الممكنات وكتفضيل البصيرة على السمع لاختصاص السمع بالكلام والبصيرة بجميع الموجودات كانت كلاما أو غيره (القاعدة الثانية عشرة) التفضيل بالمجاورة كتفضيل جلد المصحف وليس فيه شيء مكتوب على سائر الجلود فلا (٢١٩) بمسه محدث ولا يجوز ان يلبس بقاذورة ولا بما يوجب الاهانة

المستحيلات والمعدومات الممكنات وأما الكلام النفسى فالخبر فيه مسبق للعلم في التعلق وكل معلوم لله تعالى فهو مخبر عنه ويختص الكلام بان له تعلق الاقتضاء والاباحة وغيرها فهو أكثر تعلقا من العلم فيكون له الشرف على العلم من هذا الوجه وكتفضيل البصر على السمع لاختصاص السمع بالكلام والبصيرة بجميع الموجودات كانت كلاما أو غيره (القاعدة الثانية عشرة) التفضيل بالمجاورة كتفضيل جلد المصحف على سائر الجلود فلا بمسه محدث ولا يجوز ان يلبس بقاذورة ولا بما يوجب الاهانة بل مجاورته الورق المكتوب فيه للقرآن (القاعدة الثالثة عشرة) التفضيل بالحلول كتفضيل قبره صلى الله عليه وسلم على جميع بقاع الارض حتى القاضى عياض رحمه الله في ذلك الاجماع في كتابه الشفاء وقال البكري جزم الجميع بأن خير الارض ما قد حاط ذات المصطفى وحوها ونعم لقد صدقوا بساكنها علت كالفس حين زكت زكى مأواها وقد مر انه لا يصح انكار

المستحيلات والمعدومات الممكنات وأما الكلام النفسى فالخبر فيه مسبق للعلم في التعلق وكل معلوم لله تعالى فهو مخبر عنه ويختص الكلام بان له تعلق الاقتضاء والاباحة وغيرها فهو أكثر تعلقا من العلم فيكون له الشرف على العلم من هذا الوجه وكتفضيل البصر على السمع لاختصاص السمع بالكلام والبصيرة بجميع الموجودات كانت كلاما أو غيره (القاعدة الثانية عشرة) التفضيل بالمجاورة كتفضيل جلد المصحف على سائر الجلود فلا بمسه محدث ولا يجوز ان يلبس بقاذورة ولا بما يوجب الاهانة وليس فيه شيء مكتوب بل مجاورته الورق المكتوب فيه القرآن الكريم (القاعدة الثالثة عشرة) التفضيل بالحلول كتفضيل قبره صلى الله عليه وسلم على جميع بقاع الارض حتى القاضى عياض رحمه الله في ذلك الاجماع في كتاب الشفاء ولما خفي هذا المعنى على بعض الفضلاء انكر الاجماع في ذلك وقال للفضل انما هو بكثرة الثواب على الاعمال والعمل على قبر رسول الله ﷺ محرم فيه عقاب شديد فضلا عن ان يكون فيه افضل الثواب فاذا تعذر الثواب هنالك على عمل العامل مع ان التفضيل انما يكون باعتباره كيف يحكى الاجماع في ان تلك البقعة افضل للبقاع او ما علم ان اسباب التفضيل أهم من الثواب وانها منتهية الى عشر بن قاعدة انا اذا كرها ان شاء الله تعالى فالاجماع منعقد على التفضيل بهذا الوجه لا بكثرة الثواب على الاعمال و يلزمه ان لا يكون جلد المصحف بل ولا المصحف نفسه أفضل من غيره لتعذر العمل فيه وهو خلاف المعلوم من الدين بالضرورة بل هذا معنى ما حكاها القاضى عياض رحمه الله فتأمله (القاعدة الرابعة عشر) التفضيل بسبب الاضافة كقوله تعالى اولئك حزب الله اضافة اليه تعالى ليشر فهم بالاضافة قال (القاعدة الرابعة عشر) التفضيل بسبب الاضافة كقوله تعالى اولئك حزب الله الى آخر القاعدة) فأت قوله فهذا كله تفضيل بالاضافة اللفظية ان اراد انه ليس تشريف ما ذكر في هذه القاعدة او

بعض فضلاء الشافعية انقاد الاجماع على ذلك بناء على انحصار التفضيل في الثواب على العمل والعمل متعذر هنا (القاعدة الرابعة عشرة) التفضيل اللفظى بسبب الاضافة في نحو قوله تعالى اولئك حزب الله اضافة اليه تعالى ليشر فهم بها كما اضاف العصاة الى الشيطان في قوله تعالى اولئك حزب الشيطان ليهينهم بها ويحقرهم وقوله تعالى وطهر بيتي للطائفين الآية اضاف البيت اليه تعالى ليشر فهم بها وقوله تعالى وما نزلنا على عبدنا يوم الفرقان وقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لى وأنا اجزى به شرف الصوم باضافته اليه نعم لا بد للتشريف أو التحقير بالاضافة من اسباب تقتضى ذلك ألا ترى انه لم يصف حزب به تعالى ليه الا اطاعتهم ولا حزب الشيطان اليه الا لعصيتهم ولا البيت اليه تعالى الا لكونه جعله محلا لما قرن به من الطاعات في الصلاة والحج والعباد اليه تعالى الا لأنه جعله صفوة رسله وخاتمهم ولا الصوم له تعالى الا لأنه خصه بمجاز علم يطلعنا على قدره أو ما أشبه ذلك مما سبغ اختلاف فيه فلا تغفل (القاعدة الخامسة عشرة) التفضيل بالانساب والاسباب كتفضيل ذريته عليه الصلاة والسلام على جميع الذراري بسبب نسبهم المتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وكتفضيل نسائه صلى الله عليه وسلم على جميع النساء كما قال تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء

وذلك بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم والاختصاص به وان كن في هذه النسبة متفاوتات وذلك ان نسبة من دخل بهن أقوى من نسبة من عقد ولم يدخل بهن ونسبة من دخل ولم يطلقهن أقوى من دخل وطلقهن ونسبة من دخل وطلقهن أقوى من فارقهن قبل الدخول ونسبة من فارقهن قبله أو بعده على الخلاف أقوى من فارقهن قبله باتفاق كالأختي وفي الجمل عن المواهب جملة من عقد عليهن صلى الله عليه وسلم ثلاث وعشرون امرأة مات عن عشر واحدة لم يدخل بها وهي قبيلة بنت قيس وتسع دخل بهن جمعهن بعضهم في قوله

توفي رسول الله عن تسع نسوة * اليهن تعزى المكرمات وتنسب فعائشة ميمونة وصفية * وحفصة تتلوهن هندوزينب جويرية مع رلة ثم سودة * ثلاث وست نظمن مهذب ومات في حياته باتفاق أربع نثنان بعد الدخول وهما خديجة وزينب أم المساكين ونثنان قبل الدخول وهما شراف بنت خليفة أخت دحية الكلبي وخولة بنت الهديل وفارق علي خلف في كونه بطلاق أو موت مع الاتفاق على عدم الدخول نثنتين مليكة بنت كعب وسبا بنت أسماء وطلق سهبا باتفاق بعد الدخول باتفاق نثنتين فاطمة بنت الضحاك وعالية بنت ظبيان (٢٢٠) وقبله باتفاق ثلاثا وهن عمرة بنت يزيد وأسماء بنت النعمان والتي من غفار وعلي خلف في

اليه كما اضاف للعصاة الى الشيطان ايهمنهم بالاضافة اليه ويحقرهم في قوله تعالى اولئك حزب الشيطان ومنه قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين الآية اضاف للبيت اليه تعالى ليشرفه بالاضافة اليه ومنه قوله تعالى وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان ومنه قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لي وانا اجزي به شرف الصوم بضافته اليه واختلف في سبب هذا التشریف الموجب لهذه الاضافة وقد تقدم بسطه ونقل المذاهب فيه فهذا كله تفضيل بالاضافة اللفظية (القاعدة الخامسة عشر) التفضيل بالنسب والاسباب كتفضيل ذريته عليه الصلاة والسلام على جميع الثراري بسبب نسبهم المتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم كتفضيل نسائه صلى الله عليه وسلم على جميع النساء كما قال تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء وذلك بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم والاختصاص به وان كن في هذه النسبة متفاوتات (القاعدة السادسة اهانته الا بمجرد الاضافة اللفظية فذلك غير صحيح وكيف يصح ذلك ولم يصف حزبه تعالى اليه الا لطاعتهم ولم يصف حزب الشيطان اليه الا لعصيتهم وكذلك قوله تعالى وطهر بيتي ليست اضافة للبيت اليه تعالى الا لكونه جعله محلا لقرن بهن من الطاعات في الصلاة والحج وكذلك قوله تعالى وما انزلنا على عبدنا ليست اضافة للعبد اليه تعالى الا انه جعله صفوة رسلهم وخاتمهم وكذلك قوله تعالى في الصوم ليست الاضافة الا لانه خصه بجزء لم يطلعنا على قدره أو ما أشبه ذلك والله تعالى أعلم وان أراد ان الاضافة نفسها هي التشریف وان ذات تلك الامور أسبابا لها كما قاله صحيح وانه تعالى أعلم وما قاله في القاعدة الخامسة عشر صحيح وكذلك ما قاله في السادسة عشر الا ما حكاه عن شيخه عز الدين من ملاحظته في النبوة جهة اخرى تفضلها به على الرسالة فانه انما كان يصح ما قاله لولم يكن الرسول نبيا وأما كل رسول نبي فلا يصح ذلك اذلا اختصاص للنبي على الرسول بمزية يقع بها التفضيل والله أعلم وما قاله في القاعدة السابعة عشر صحيح

كونه بعده أو قبله نثنتين وهما أم شريك القرشية والمستقيمة التي جهل حالها وهي ليلى بنت الخطيم فجملة المتفق على دخوله بهن ولم يطلقهن أحد عشر امرأة ست من قریش خديجة وعائشة وحفصة وأم حبيبة بنت أبي سفيان ابن حرب وأم سلمة بنت أبي أمية وسودة بنت زمعة وأربع عرييات زينب بنت جحش وميمونة بنت الحارث الهلالية وزينب بنت خزيمة الهلالية أم المساكين وجويرية بنت الحارث الخزاعية المصطلقية وواحدة غير عربية وهي صفية

بنت حبي من بني النضير مات في حياته منهن نثنان خديجة وزينب أم المساكين وتوفي صلى الله عليه وسلم (عشر) عن الباقي والمتفق على من دخل وطلق بعده نثنان فاطمة بنت الضحاك وعالية بنت ظبيان اه بتلخيص وتصرف وزيادة واما تفضيل خديجة وعائشة على باقيهن والخلاف في أفضلهن ما فليس من هذه الجهة بل امامن جهة الأحوال وكثرة الخصال الجميلة فيستحسن قول شيخ الاسلام في شرح البخاري الذي اختاره الآن ان الافضلية محمولة على أحوال فعائشة أفضلهن من حيث العلم وخديجة من حيث تقدمها واعانتها صلى الله عليه وسلم اه وأمامن جهة كثرة الثواب فيكون الاقرب الوقف كما هو قول الاشعري كما في عبد السلام على الجوهره قال وفي كلام البرهان الحلبي ان زينب بنت جحش تلي عائشة رضوان الله عليهما ولم يقف أستاذنا على نص في باقيهن ولا في مفاضلة بعض أبنائه الذكور على بعض ولا في المفاضلة بينهم وبين البنات للتشريفات سوى ما شرف الله به الذكور على الاناث مطلقا ولا يذنبهن سوى فاطمة فانها أفضل بناته المكرمات ولا يذنب باقي البنات سوى فاطمة مع الزوجات الطاهرات وان جرت علة فاطمة بالبضعه في الجميع فالوقت أسلم اه قال الامير قال العلامة الملوي وأولاده صلى الله عليه وسلم الذكور ثلاثة عبد الله ويلقب بالطيب وبالطاهر فله

لقبان زيادة على الاسم والقاسم و ابراهيم والانات اربع زنبورقية وأم كاثوم وفاطمة وينبني حفظهم ومعرفتهم لان النبي صلى الله عليه وسلم سيدناو يقبح على الانسان ان لا يعرف اولاد سيدهاه وكلهم من خديجة الا ابراهيم فمن مارية القبطية أهداهاله المقوقس من مصر اه وقد جمعت اولاده عليه السلام في قولي ليسهل حفظهم
 القاسم ابراهيم عبد الله ذا * بالطيب الطاهر تلقبها خذا وأربع اناهم فاطمة * فام كاثوم كذارقية
 فزنب وأمهم خديجة * لكن لابراهيم مارية وفي الجبل عن المواهب وخطب صلى الله عليه وسلم ثمان نسوة ولم يعقد عليهن بانفاق وسرار به التي دخل عليهن بالملك أربع مارية القبطية وريحانة بنت شمعون من بني قريظة وقيل من بني النضير * والثالثة وهبتها له زنب بنت جحش واسمها نفيسة والرابعة أصابها في بعض السبي ولم يعرف اسمها اه (القاعدة السادسة عشرة) التفضيل بالثمرة والجدوى كتفضيل العالم على العابد لان العلم يثمر صلاح الخلق وهدايتهم الى الحق بالتعليم والارشاد والعبادة قاصرة على محملها واجتمع بوما عالمان عظيمان احدهما يعلم المعقولات والهندسيات والآخر عالما بالسمعيات والشرعيات فقال الاول للثاني الهندسة افضل من الفقه لانها قاطعية والفقه مطنون والقطع افضل من الظن فقال له الآخر صدقت من هذا الوجه هي افضل غير ان الفقه افضل منها لانه يثمر سعادة الآخرة ونعيم الجنان ورضوان الرحمن والهندسة لاتفيد ذلك فوافقه الآخر على ذلك وكانا متناصفين رحهما الله تعالى ومن ثمرات العلم موضوعاته أي تأليفه فينتفع بالبناء بعد الآباء والاخلاف بعد الاسلاف والعبادة تنقطع من حينها وكتفضيل الرسالة على النبوة لان الرسالة تثمر الهداية للامة المرسل اليها والنبوة قاصرة على النبي فنسبتها الى النبوة كنسبة العالم للعابد وليس للنبوة جهة أخرى فضلها بها على الرسالة وتكون معارضة لجهة تفضيل الرسالة عليها حتى يحتاج ان يقال لامانع من ان يكون للحقيقة الواحدة شرف من وجه دون وجه واما ملاحظة العزيز بن عبد السلام في النبوة جهة أخرى وهي انها عبارة عن خطاب الله تعالى نبيه بانشاء حكم يتعلق به كقوله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك فهذا وجوب متعلق برسول الله صلى الله عليه وسلم والرسالة خطاب يتعلق بالامة والرسول صلى الله عليه وسلم افضل من الامة والخطاب متعلق به فيكون افضل من جهة شرف المتعلق فان النبوة هو متعلقها والرسالة متعلقها الامة وانما حظه منها التبليغ فهذان وجهان متعارضان كما يقال في علم الله تعالى انه افضل من الحياة لاجل التعلق الذي له والحياة لا متعلق لها ويلاحظ في الحياة جهة أخرى هي بها افضل لانها شرط للعالم والعلم متوقف عليها وهي ليست متوقفة على العلم ذاتها والعلم ليس شرطا فيها فهي افضل من هذا الوجه ولا مانع من ان يكون للحقيقة الواحدة شرف من وجه دون وجه (القاعدة السابعة عشر) التفضيل بأكثرية الثمرة بان تكون

عشر) التفضيل بالثمرة والجدوى كتفضيل العالم على العابد لان العلم يثمر صلاح الخلق وهدايتهم الى الحق بالتعليم والارشاد والعبادة قاصرة على محملها واجتمع بوما عالمان عظيمان احدهما يعلم المعقولات والهندسيات والآخر عالما بالسمعيات والشرعيات فقال الاول للثاني الهندسة افضل من الفقه لانها قاطعية والفقه مطنون والقطع افضل من الظن فقال له الآخر صدقت من هذا الوجه هي افضل غير ان الفقه افضل منها لانه يثمر سعادة الآخرة ونعيم الجنان ورضوان الرحمن والهندسة لاتفيد ذلك فوافقه الآخر على ذلك وكانا متناصفين رحهما الله تعالى ومن ثمرات العلم موضوعاته أي تأليفه فينتفع بالبناء بعد الآباء والاخلاف بعد الاسلاف والعبادة تنقطع من حينها وكتفضيل الرسالة على النبوة لان الرسالة تثمر الهداية للامة المرسل اليها والنبوة قاصرة على النبي فنسبتها الى النبوة كنسبة العالم للعابد وليس للنبوة جهة أخرى فضلها بها على الرسالة وتكون معارضة لجهة تفضيل الرسالة عليها حتى يحتاج ان يقال لامانع من ان يكون للحقيقة الواحدة شرف من وجه دون وجه واما ملاحظة العزيز بن عبد السلام في النبوة جهة أخرى وهي انها عبارة عن خطاب الله تعالى نبيه بانشاء حكم يتعلق به كقوله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك فهذا وجوب متعلق برسول الله صلى الله عليه وسلم والرسالة خطاب يتعلق بالامة والرسول صلى الله عليه وسلم افضل من الامة والخطاب متعلق به فيكون افضل من جهة شرف المتعلق فان النبوة هو متعلقها والرسالة متعلقها الامة وانما حظه منها التبليغ فهذان وجهان متعارضان كما يقال في علم الله تعالى انه افضل من الحياة لاجل التعلق الذي له والحياة لا متعلق لها ويلاحظ في الحياة جهة أخرى هي بها افضل لانها شرط للعالم والعلم متوقف عليها وهي ليست متوقفة على العلم ذاتها والعلم ليس شرطا فيها فهي افضل من هذا الوجه ولا مانع من ان يكون للحقيقة الواحدة شرف من وجه دون وجه (القاعدة السابعة عشر) التفضيل بأكثرية الثمرة بان تكون

بعد الاسلاف والعبادة تنقطع من حينها وكتفضيل الرسالة على النبوة لان الرسالة تثمر الهداية للامة المرسل اليها والنبوة قاصرة على النبي فنسبتها الى النبوة كنسبة العالم للعابد وليس للنبوة جهة أخرى فضلها بها على الرسالة وتكون معارضة لجهة تفضيل الرسالة عليها حتى يحتاج ان يقال لامانع من ان يكون للحقيقة الواحدة شرف من وجه دون وجه واما ملاحظة العزيز بن عبد السلام في النبوة جهة أخرى وهي انها عبارة عن خطاب الله تعالى نبيه بانشاء حكم يتعلق به كقوله تعالى

لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك فهذا وجوب متعلق برسول الله صلى الله عليه وسلم والرسالة خطاب يتعلق بالامة وانما حظه منها التبليغ فهذان وجهان متعارضان كما يقال في علم الله تعالى انه افضل من الحياة لاجل التعلق الذي له والحياة لا متعلق لها ويلاحظ في الحياة جهة أخرى هي بها افضل لانها شرط للعالم والعلم متوقف عليها وهي ليست متوقفة على العلم ذاتها والعلم ليس شرطا فيها ولا مانع من ان يكون للحقيقة الواحدة شرف من وجه دون وجه (القاعدة السابعة عشرة) التفضيل بأكثرية الثمرة بان تكون لكل واحدة من الحقيقتين ثمرة الا ان ثمرة احدهما اعظم وهدايتها أكثر فتكون وله أمانة أحدها

الفقه والهندسة كلاهما مشرع أحكاما شرعية أما الفقه فظاهر وأما الهندسة فلأنها يستعان بها في الحساب والمساحات والحساب يدخل في الموارث وغيرها والمساحات تدخل في الاجارات ونحوها ومن نوادر المسائل الفقهية التي يحتاج اليها الفقيه المفتي والقاضي المزموم هي لاتعلم الا بدقيق الحساب المستلة المحكية عن علي بن أبي طالب كرم الله تعالى وجهه وهي ان رجلين كان مع أحدهما خمسة أرغفة ومع الآخر ثلاثة فجلسا يأكلان فجلس معهما ثالث يأكل معهما ثم بعد الفراق من الاكل دفع لثالث لهما ثمانية دراهم وقال أقصا هذه الدراهم على قدر ما أكلته لكما فقال صاحب الثلاثة انه أكل نصفاً كله من أرغفتي ونصفاً كله من أرغفتك فاعطني النصف أربعة دراهم فقال له الآخر لا أعطيك الا ثلاثة دراهم لان لي خمسة أرغفة فأخذ خمسة دراهم ولك ثلاثة أرغفة فأخذ ثلاثة دراهم خلف صاحب الثلاثة لا يأخذ الا ما حكم به الشرع فترافعا الى علي رضي الله تعالى عنه فحكم اصحاب الثلاثة بدرهم واحد ولصاحب الخمسة بسبعة دراهم فشكا من ذلك صاحب الثلاثة فقال له علي رضي الله عنه الاربعة ثمانية وأتم ثلاثة أكل كل واحد منكم ثلاثة الا لثالث فبقى من أرغفتك بعد أكلك ثلث رغيفاً كله صاحب الدراهم (٢٢٢) وبقى بعداً كل صاحب الخمسة رغيفان وثلاث وذلك سبعة أثلاث

الحقيقتان كل واحدة منهما لها ثمرة وهي ثمرة غير ان احدي الحقيقتين تمرتها اعظم وجدواها اكثر فتكون افضل وله امثلة احدها الفقه والهندسة كلاهما مشرعا كما شرعية لان الهندسة يستعان بها في الحساب والمساحات والحساب يدخل في الموارث وغيرها والمساحات تدخل في الاجارات ونحوها ومن نوادر المسائل الفقهية التي يدخل فيها الحساب المسالة المحكية عن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه وذلك ان رجلين كان مع أحدهما خمسة أرغفة ومع الآخر ثلاثة فجلسا يأكلان فجلس معهما ثالث يأكل معهما ثم بعد الفراق من الاكل دفع لهما الذي اكل معهما ثمانية دراهم وقال أقصا هذه الدراهم على قدر ما أكلته لكما فقال صاحب الثلاثة انما كل نصف اكله من أرغفتي ونصفاً كله من أرغفتك فاعطني النصف أربعة دراهم فقال له الآخر لا أعطيك الا ثلاثة دراهم لان لي خمسة أرغفة فأخذ خمسة دراهم ولك ثلاثة أرغفة فأخذ ثلاثة دراهم خلف صاحب الثلاثة لا يأخذ الا ما حكم به الشرع فترافعا الى علي رضي الله عنه فحكم اصحاب الثلاثة بدرهم واحد ولصاحب الخمسة بسبعة دراهم فشكا من ذلك صاحب الثلاثة فقال له علي رضي الله عنه الاربعة ثمانية وأتم ثلاثة اكل كل واحد منكم ثلاثة أرغفة الا لثالث فبقى لك ثلث من أرغفتك اكله صاحب الدراهم واكل صاحبك من أرغفته ثلاثة الا لثالث فبقى لك ثلث من أرغفتك سبعة اثلاث اكلها صاحب الدراهم فالكل لثالث له سبعة اثلاث فيكون لك درهم وله سبعة دراهم فهذه مسألة فقهية يحتاج اليها الفقيه المفتي والقاضي المزموم وهي لاتعلم الا بدقيق الحساب كآزى ومن مسائل المساحة الغربية المتعلقة بالفقه رجل استأجر رجلا يحفر له بئرا عشرة في عشرة طولاً وعرضاً وعمقاً جميع ذلك عشرة من كل وجه فحفر له بئراً خمسة في خمسة فاختلف فيما يستحقه من الاجرة فقال ضعفاء الفقهاء يستحق من الاجرة فقال ضعفاء الفقهاء يستحق النصف لانه عمل النصف وقال المحققون يستحق الثمن لانه

أكلها صاحب الدراهم فيكون لك درهم واحد في مقابلة الثلث الذي أكله لك ولصاحب الخمسة سبعة دراهم في مقابلة سبعة الاثلاث التي أكلها له ومن غرائب المسائل المساحية المتعلقة بالفقه وبمحتاج اليها الفقيه المفتي والقاضي المزموم مسألة رجل استأجر رجلا يحفر له بئراً عشرة أذرع طولاً في عشرة عرضاً في عشرة عمقاً باجرة معينة فحفر له بئراً خمسة في خمسة فاختلف فيما يستحقه من الاجرة فقال ضعفاء الفقهاء يستحق النصف لانه عمل النصف وقال المحققون يستحق الثمن لانه

عمل الثمن وذلك انه استأجره على ألف ذراع بسبب ان الذراع الاول من العشرة لو عمل وبسط على الارض ومسح كان حصيراً لانه طوله عشرة وعرضه عشرة ومساحته عشرة في عشرة بمائة فالذراع الاول تحصل مساحته مائة وهي عشرة أذرع في عشرة ومائة في عشرة بالف ولم يعمل الامانة وخسة وعشرين بسبب ان الذراع الاول من الخمسة مساحته خمسة وعشرون وهي خمسة أذرع وخسة وعشرون في خمسة بمائة وخسة وعشرين ونسبة مائة وخسة وعشرين الى الالف نسبة الثمن فيستحق الثمن من الاجرة لانه انما عمل ثمن ما استوجب عليه وأمثال هذه الدقائق من المسائل التي لا تحصل الا من الهندسة فان علم الهندسة يشمل الحساب والمساحة وغيرها وان كانت كثيرة غير انما بالنسبة الى مسائل الفقه قليلة فثمرة الفقه اعظم من ثمرة الهندسة فيكون أفضل منها • وثانيها علم النحو وعلم المنطق كلاهما لثمرة جليلة غير ان ثمرة النحو اعظم بسبب انه يستعان به على كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام العرب في نطق اللسان وكتابة اليد فان اللحن كما يقع في اللفظ يقع في الكتابة ويستعان به في الفقه وغير ذلك مما علم في مواضعه ولا يحتاج الى المنطق الا في ضبط المعاني المتعلقة بالبراهين والحدود خاصة وأيضا للعقل بمجرد انه لا يتسدى لتقويم اللسان

وسلامته من اللحن لانها امور سمعية ولا مجال للعقل فيها على سبيل الاستقلال فلا بد من النحو بالضرورة فيها والمنطق يكفي في معرفة قواعده الطبع السليم والعقل المستقيم فيستغنى عنه بصفاء للعقل فصارت الحاجة للنحو اعظم وثمرته أكثر فيكون أفضل * وثالثها علم النحو مع علم أصول الفقه كلاهما مثمر غير ان أصول الفقه من حيث ان الثمريه من اولها الى آخرها مبنية عليه فلا تؤخذ أحكامها الا منه فهي ثمرته والنحو وانما اثره في تصحيح الالفاظ وبعض المعاني والالفاظ الغامضه وسائل الاحكام الشرعية مقاصد بالنسبة الى الالفاظ والمقاصد أفضل من الوسائل (القاعدة الثامنة عشرة) التفضيل بالتأثير وله أمثلة * أحدها تفضيل قدرة الله تعالى من حيث انها مؤثرة في تحصيل وجود الممكنات واراادته تعالى من حيث انها مؤثرة في تخصيص الممكنات بزمانها وصفاتها العجائز عليها على سائر صفات المعاني السبعة اذ لا تأثير في غيرهما منها * وثانيها تفضيل صاحب الشرع الحياء على ضده وهو القحط فقال الحياء خير كله الحياء لا يأتي الا بخير الحياء من الايمان بسبب ان الحياء يؤثر الحث على الخيرات والزرع عن المنكرات والقحط لا يزرع صاحبها عن مكره ولا تحته على معروف * وثالثها تفضيل (٢٢٣) صاحب الشرع الشجاعة على العجز بسبب ان

الشجاعة تحث على رده الاعداء ونصرة الجار ودفع العار والعجز لا يأتي معه شيء من ذلك * ورابعها تفضيل صاحب الشرع السخاء على البخل كما ورد الكريم حبيب الله لان السخاء يؤثر الخيانة والشفقة على المساكين فهو من مكارم الاخلاق ويجب للقلوب بخلاف البخل فانه من طباع اللئام كذا قال الاصل وقال ابن السكيت وفيما قاله في هذه القاعدة نظر اه قلت ولعل وجه انه في المثال الاول نسب لتأثير للقدرة والارادة وهو لا ينسب حقيقة الا للذات وقولهم للقدرة فعالة

لانه عمل الثمن وبيانه انه استأجره على عشرة في عشرة وذلك ألف ذراع بسبب ان الذراع الاول من العشرة لو عمل وسط على الارض ومسح كان حصبها طولها عشرة وعرضه عشرة ومساحة عشرة في عشرة بما توافر الذراع الاول تحصل مساحته مائة وهي عشرة أذرع في عشرة ومائة في عشرة بالف و عمل خمسة في خمسة فالذراع الاول لو بسط على الارض ترابا على وجهه لكان خمسة في خمسة وخمسة في خمسة بخمسة وعشرين فالذراع مساحته خمسة وعشرون وهي خمسة اذرع وخمسة وعشرون في خمسة بمائة وخمسة وعشرين ونسبة مائة وخمسة وعشرين الى الالف نسبة الثمن فيستحق الثمن من الاجرة لانه انما عمل ثمن ما استؤجر عليه وهذه الدقائق من هذه المسائل انما تحصل من الهندسة فان علم الهندسة يشمل الحساب والمساحة وغيرهما وهذه المسائل وان كانت كثيرة غير انها بالنسبة الى مسائل الفقه قليلة فثمره للفقه اعظم من ثمره للهندسة فيكون أفضل منها وثانيها علم النحو وعلم المنطق كلاهما له ثمره جليلة غير ان ثمره النحو اعظم بسبب انه يستعان به على كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ وكلام العرب في نطق اللسان وكتابة اليد فان اللحن يقع في الكتابة وفي اللفظ ويستعان به في الفقه وفي اصول الفقه وغير ذلك مما علم في مواضع واما المنطق انما يحتاج اليه في ضبط المعاني المتعلقة بالبراهين والحدود خاصة وقد يكفي فيها الطبع السليم والعقل المستقيم ولا يهتدى للعقل بمجرد لتقويم اللسان وسلامته من اللحن فانها امور سمعية ولا مجال للعقل فيها على سبيل الاستقلال فلا بد من النحو بالضرورة فيها والمنطق يستغنى عنه بصفاء للعقل فصارت الحاجة للنحو اعظم وثمرته أكثر فيكون أفضل وثالثها علم النحو مع علم أصول الفقه كلاهما مثمر غير ان أصول الفقه يثمر الاحكام الشرعية فانها منه تؤخذ فالثمريه من اولها الى آخرها مبنية على أصول الفقه والنحو وانما اثره في تصحيح الالفاظ وبعض المعاني

بجاز لا كفر ما لم يرد الانفكاك والاستقلال كما في حاشية الامير على عبد السلام على الجوهره قال وقد أشار الشارح لذلك كغيره بقوله بها في تعريف القدرة عرفا بانها صفة أزلية يتأني بها لا يجاد كل يمكن واعدامه على وفق الارادة اه لكن لا يجوز ان يطلق لفظ واسطة أو يمثل بالآلة والله المثل الاعلى وتعالى عما يقول الظالمون وسبحان ربك رب العزة عما يصفون ويقتصر للقاصر بن علي قولنا الله على كل شيء قدير وما وراء ذلك من فروض الكفاية والاجاء قول للشاعر * وكان مضلي من هديت برشده * قال وفي اللواقيت عن ابن عربي في شرح ترجان الاشواق ان تعلق القدرة بالمقدور من سر القدر وسر القدر لا يطلع عليه الا افراد لان الله تعالى قديم قديم قديم عن سائر الخلق ما عدا سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورثه فيه تأتي بكر الصديق رضي الله عنه فقد ورد انه صلى الله عليه وسلم سأل يوما أتدرى يوم لا يوم فقال أبو بكر رضي الله تعالى عنه نعم ذلك يوم المقادير أو كما قال ابن عربي وقد اطلعنا الله تعالى عليه بحكم الوراثة الحمديه ولكن لا يسعنا الافصاح عنه لغلبة منازعة المحجوبين فيه قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء اه يتصرف وفي بقية الامثلة نسب التأثير للاسباب وهو انما يصح على مذهب الحكماء للقائلين بالاجاب والتعليل والمذهب

الحق ان لاناثير الله تعالى وان الرب بين النسب كالنظر الصحيح ومسببه كالنتيجة اما بقرى الزوم العقلى كالتلازم بين الجوهر والعرض فوجود أحدهما بدون الآخر مستحيل عقلى لاتعلق به القدرة بل ان يوجد معاً أو يعد معاً وقيل عادى يقبل التخلف كالاحراق عند مس النار فقد تخلف في نحو ابراهيم وقالت المعتزلة بانتو له على أصلهم في الضرب الناشئ عنه للقطع والتولد ان يوجب الفعل لفاعله شيئاً آخر كافي حاشية العلامة الامير على عبد السلام فتأمل والله أعلم (القاعدة التاسعة عشرة) التفضيل بجودة البنية والتركيب وله أمثلة أحدها تفضيل الملائكة الكرام صلوات الله عليهم على الجن بسبب ما جعله الله تعالى فيهم من جودة البنية وحسن التركيب فانهم خلقوا من نور وجعل الله فيهم سرعة السبر وفور القوة بحيث ان جبريل عليه السلام يسير من العرش الى العرش سبعة آلاف سنة في لحظة واحدة ويحمل مدائن لوط الخمسة من تحت الارض على جناحه لا يضرب منها شيئاً بل يقطعها من تحتها على هذا الوجه ويصعد بها الى الجحيم بقلبها وبحيث ان الملك الواحد من الملائكة يقهر الجمع العظيم من الجن ولذلك سأل سليمان عليه السلام ربه تعالى ان يولى على الجن (٢٢٤) الملائكة ففعل له ذلك فهم الزاجرون لهم اليوم عند العزائم وغيرها التي

يتعاطاها أهل العلم فيقسمون على الملائكة بتلك الاسماء التي تعظمها الملائكة فتفعل في الجن ما يريد الله تعالى عند ذلك الاقسام بتلك الاسماء المعظمة وكانوا قبل زمن سليمان عليه السلام يخاطبون الناس في الاسواق ويعثون بهم عشاشيداً الفلارتب سليمان هذا الترتيب وسأله من ربه انجازوا الى الفلوات والحراب من الارض فقات اذيتهم والملائكة تراقبهم في ذلك فن عبث منهم وعشاردوه أو قتلوه كما فعل ولاية نبي آدم مع سفهائهم وتفضيلهم على الجن من

والالفاظ انما هي وسائل والاحكام الشرعية بمقاصد بالنسبة الى الالفاظ والمقاصد افضل من الوسائل (القاعدة الثامنة عشر) التفضيل بالتأثير وله أمثلة أحدها تفضيل قدرة الله تعالى على العلم والكلام فانها مؤثرة في تحصيل وجود الامكنات والعلم والخبر تابعان ليسا بمؤثرين وكذلك السمع والبصر من قبيل العلم وماله التأثير افضل مما لاناثير له وثانيها تفضيل الارادة على الحياة فانها مؤثرة للتخصيص في الممكنات بزمانها وصفاتها الجائزة عليها والحياة لا تؤثر ابداً ولا تخصيماً وليس في صفات الله السبعة مؤثراً الا القدرة والارادة فقط وثالثها تفضيل صاحب الشرع الحياء على ضده وهو القحة فقال الحياء خير كله الحياء لا يأتي الا بخير الحياء من الايمان بسبب ان الحياء يؤثر الحث على الخيرات والزرع من المنكرات والقحة لا يزرع صاحبها عن مكروه ولا تحمته على معروف ولذلك فضل صاحب الشريعة الشجاعة على الجبن بسبب ان الشجاعة تحث على درء الاعداء ونصر الجار ودفع العار والجن لا يأتي معه شيء من ذلك وكذلك فضل صاحب الشريعة السخاء على البخل لكونه من مكارم الاخلاق وحلب القلوب كما ورد الكريم حبيب الله لان السخاء يؤثر الحنانة والشفقة على الساكنين والبخل ليس فيه شيء من ذلك لانه من طباع اللئام (القاعدة التاسعة عشر) التفضيل بجودة البنية والتركيب وله أمثلة أحدها تفضيل الملائكة الكرام صلوات الله عليهم على الجن بسبب جودة ابنتهم وحسن تركيبهم فانهم خلقوا من نور

قال (القاعدة الثامنة عشر) التفضيل بالتأثير وله أمثلة أحدها تفضيل قدرة الله تعالى على العلم والكلام) قلت فيما قاله في هذه القاعدة نظر قال (القاعدة التاسعة عشر) التفضيل بجودة البنية والتركيب وله أمثلة أحدها تفضيل الملائكة الكرام صلوات الله عليهم على الجن بسبب جودة ابنتهم وحسن تركيبهم) قلت ما قاله في هذه القاعدة غير صحيح لانه نبي جميع قوله فيها على نسبة تلك الآثار

ويسير

هذا الوجه يضاف لبقية الوجوه وعلى هذه النكتة من التفضيل تحمل النصوص الواردة على

تفضيل الملائكة على البشر اذا احتل النص ذلك اذ لانزاع في ان اذنية نبي آدم خسيصة بالنسبة الى اذنية الملائكة فلانعارض ما هو الصحيح من ان البشر افضل على تفصيل يذكر في موضعه ل امور * أحدها ان الملائكة عقل محض والبهائم شهوة محضة والانسان مركب منهما فكما ان غلبة الشهوة تنزل الانسان عن البهائم بعذرها بالعدم كما قال تعالى أولئك كالانعام بل هم اضل كذلك غلبة العقل ترفعه عن الملائكة اذ وجود الشهوات مع قهوائهم من باب افضل العبادة اجزها بمجاهدة فزاي أي أشقها * الامر الثاني ان الملائكة مع قدرتهم على التشكل باشكال مختلفة للطاقة اجسامهم للنورانية لا يتشكون في صور بعضهم فلا يتشاكل جبريل بصورة ميكائيل والالعكس بخلاف اولياء البشر فيمكنهم ذلك كافي اليواقيت عن ابن العربي الامر الثالث ان في اليواقيت عن الشيخ الاكبر ان مقام لا يزال عبدى يتقرب الى النوافل الحديث من خصوصيات البشر وأما الملائكة فكل طاعتهم محتمة عليهم فلا يفرغون من توظيف حتى يمكنهم التطوع نعم قال السعد لاطاع في هذه المقامات كذا ابو خذ من الامير على عبد السلام على الجوهره وثانيها تفضيل

الجان على بنى آدم في الابنية وجودة التركيب من جهة تقديره تعالى انهم يعيشون الالف من السنين فلا يعرض لهم الموت وكذلك لا تعرض لهم الامراض والاسقام التي تعرض لبنى آدم بسبب ان اجسادهم لم يجعلها تعالى مشتملة على الرطوبات واجرام الاغذية كما جعل اجساد بنى آدم مشتملة على ذلك فصار يعرض لها العفن وآفات الرطوبات دون اجساد الجان فلذلك كثرت بقوهم وطال وأمرع لبنى آدم الموت على حسب تقدير العزيز العظيم وما ورد قول الشاعر في الجان لما ورد عليه وهو يقد الامار

أتوانارى فقلت ممنون أتم * فقالوا للجن قلت عموا ظلاما فقات الى الطعام فقال منهم * زعيم بحسد الانس للطعاما لقد فضلتم بالاكل عنا * ولكن ذاك يعقبكم سقاما

فصرحوا في شعرهم بما تقدم وقال جماعة من العلماء منهم الغزالي رحمه الله تعالى في الاحياء انهم يتغذون من الاعيان بروائحها ولذلك جاء في الحديث انهم قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم مرأمتك لا تستجمر واربوت ولا عظم فانها طعامنا وطعام دوابنا مع اننا نجد العظم يمر عليه الدهر الطويل لا يتغير منه شيء فدل ذلك على انهم يتغذون بالرائحة قال الاصل ورأيت في

بعض الكتب عن وهب ان منبه انهم طوائف منهم من يتغذى بالرائحة ومنهم من يتغذى بحرم الغداء ومنهم طائر لا يأوى في الارض ومنهم من يأدى في الارض يرحلون وينزلون في البرارى كالاعراب وان أحوالهم مختلفة في ذلك وعلى الجلة قبرا كيميهم أعظم وسيرهم في الارض أيسر فيسيرون المسافة الطويلة في الزمن القصير ولذلك تؤخذ عنهم أخبار الوقائع والحوادث في البلاد البعيدة عنا بسبب سرعة حركتهم وتنقلهم على وجه الارض وانخذهم سليمان عليه السلام لاعمال

ويسير جبريل عليه السلام من العرش الى الفرش سبعة آلاف سنة في لحظة واحدة ويحمل مدائن لوط الخسة من تحت الارض على جناحه لا يضطرب منها شيء بل يقتلعها من تحتها على هذا الوجه ويصعد بها الى الجؤم يلقها وهذا عظيم والملك الواحد من الملائكة يقهر الجمع العظيم من الجان ولذلك سال سليمان عليه السلام ربه تعالى ان يولى على الجان الملائكة ففعل له ذلك فهم الزاجرون لهم اليوم عند الاعزائم وغيرها التي يتعاطاها أهل هذا العلم فيقسمون على الملائكة بتلك الاسماء التي تعظمها الملائكة فتفعل في الجان ما يريد المقسم عليهم بتلك الاسماء المعظمة وكانوا قبل زمن سليمان عليه السلام يخاطبون الناس في الاسواق ويعبثون بهم عبثا شديدا فلما رتب سليمان هذا الترتيب وساله من ربه انجازوا الى الفلوات والحراب من الارض فقلت اذيتهم والملائكة تراقبهم في ذلك فن عبث منهم وعشا رده او قتلوه كما يفعل ولاية بنى آدم مع سفاهتهم وما سبب اقتدار الملائكة على الجان الا فضل ابنتهم ووفور قوتهم فهم مفضلون على الجان من هذا الوجه مضافا لبقية الوجوه وهذه التنكته ينتفع بها كثيرا في النصوص الدالة على تفضيل الملائكة على البشر فان الصحيح ان البشر أفضل على تفصيل يذكر في موضعه فاذا قصد الجواب عن تلك النصوص حل ذلك للتفضيل والثناء على الابنية وجودة التركيب اذا كان للنص يحتمل ذلك فيندفع اكبر الاسئلة والنقوض عن المستعمل على افضلية الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم ولا نزاع ان الملائكة أفضل في ابنتهم وان ابنية بنى آدم خسيصة

التي ذكرها الى تأثير غير القدرة القديمة على ما ظهر من مساق كلامه والله تعالى أعلم وما قاله بعد ذلك في القاعذة العشر بن وما بعده ٧ الى منتهى قوله فهي من المفضلات التي علم تفضيلها صحيح كله

(٧) الصواب التأنيث

(٢٩ - الفروق - ثانی) تعجز عنها البشر بسبب فرط قوتهم قال الله تعالى يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابي وهم قوة التنقل على التصور في كل حيوان أرادوا فتقبل بنيتهم التنقل الى الحيات والكلاب والبهائم وصورت بنى آدم وهذا لا يتأتى الا مع جودة البنية واطافة التركيب وبنيتنا نحن لا تقبل شيئا من هذا لانا خلقنا من تراب شأنه الثبوت والرافقة والدوام على حالة واحدة وخلقوا من نار شأنها التحرك وسرعة الانتقال والاطافة وهذا المعنى هو الذي غرابليس فأوجب له للكبر على آدم صلوات الله عليه وترك أن الله يفضل من يشاء على من يشاء ويحكم ما يريد فجاء بالاعتراض في غير موضعه فهلك اه وفي كتاب مسامرة الاخيار للشيخ الاكبر محي الدين بن عربي في قدس سره خبر الحية لاطافة بالبيت عن أبي الطفيل قال كانت امرأة من الجن في الجهلية تسكن ذات طوى وكان لها ابن ولم يكن لها ولد غيره وكانت تحبه حيا شديدا وكان شريفاني قومه فتزوج وأتى زوجته فلما كان يوم سابعه قال لاه يا ماني أحب ان أطوف بالكعبة سبعانها راقلت له أمه أي بنى انى أخاف عليك سفهاء قر يش فقال أرجو السلامة فأذنت له فولى في صورة جان فلما أدبر جعلت تعوده وتقول

أعيدته بالكعبة المستورة * ودعوات ابن أبي مخنف * وما تلا محمد من سورة * أتى لى حياته فقبره

* وانى بعشه مشروره * فمضى الجان أى وهو فى صورة حية نحو الطواف فطاف بالبيت سبعا وصلى خلف المقام ركعتين ثم أقبل منقلباً حتى اذا كان ببعض دور بنى سهم عرض له شاب من بنى سهم أجزاً ككشف أزرار أحول أعسر فقتله فثارت بمكة غيرة حتى لم تبصر لها الجبال قال أبو الطغليل وبلغنا أنه انما ثور تلك الغيرة عند موت عظيم من الجن قال فأصبح من بنى سهم على فراشهم موقى كثير من قبل الجن فكان فيهم سبعون شيخاً أصلح سوى الشباب قال فنهضت بنو سهم وحلفوا وهاوه واليهما وعبيدهما فركبوا الجبال والشعاب بأثنية فماتوا كواحية ولا عقر باوخنفساء ولا شياً من الهوام يدب على وجه الأرض الاقتاوه فأقدموا بذلك ثلاثاً فسمعوا فى الليلة الثالثة على أبي قيس هاتفا يهتف بصوته جهورى يسمع بين الجبلين ياعشر فر يش الله الله فان لكم أحلاماً وعقولاً اعذر وناعذر ونامن بنى سهم فقد قتلوا منا أضعاف ما قتلنا منهم ادخلوا اينتناو بينهم صلح فطعهمو يعطونا العهد والميثاق ان لا يعود بعضنا لبعض بسوء (٢٢٦) أبدا ففعلت ذلك قريش واستوثقوا لبعضهم من بعض فسميت بنو سهم

بالنسبة الى ابنة الملائكة فتحمل آية التفضيل على ذلك وثانها تفضيل الجان على بنى آدم فى الابنية وجودة التركيب من جهة انهم يعيشون الآلاف من السنين فلا يعرض لهم الموت وكذلك لا تعرض لهم الامراض والاسقام التى تعرض لبنى آدم بسبب ان اجسادهم ليست مشتملة على الرطوبات واجرام الاغذية فلا يحصل العفن ولا آفات الرطوبات التى تعرض لبنى آدم فلذلك كثير بقاؤهم وطال واسرع لبنى آدم المورت وما ورد فى ذلك قول الشاعر فى الجان لما ورد عليه بالليل وهو يقعد النار

أترا نارى فقلت منون انتم * فقالوا الجن قلت عموا ظلاما

فقلت الى الطعام فقال منهم * زعيم يحسد الانس الطعاما

لقد فضلتم بالاكل عنا * ولكن ذاك يعقبكم سقاما

فصرخوا فى شعرهم بما تقدم وقال جماعة من العلماء الغزالي رحمه الله فى الاحياء وغيره انهم يتغذون من الاعيان بروائحها ولذلك جاء فى الحديث انهم قالوا لرسول الله ﷺ مرأمتك لا يستجمر او بروت ولا عظم فانها طعامنا وطعام دوابنا مع انا نجد العظم يمر عليه الدهر الطويل لا يتغير منه شيء فدل ذلك على انهم يتغذون بالرائحة ورأيت فى بعض الكتب عن وهب بن منبه انهم طوائف منهم من يتغذى بالرائحة ومنهم من يتغذى بجرم اللغذاء ومنهم طائر لا يأوى فى الأرض ومنهم من يأوى فى الأرض يرحلون وينزلون فى البرارى كالاعراب وان احوالهم مختلفة فى ذلك وعلى الجلة فترا كيبهم اعظم وسيرهم فى الأرض ايسر فيسبون المسافة الطويلة فى الزمن القصير ولذلك تؤخذ عنهم اخبار الوقائع والحوادث فى البلاد البعيدة عنا بسبب سرعة حركتهم وتقلهم على وجه الأرض واتخذهم سليمان عليه السلام لاعمال تعجز عنها البشر

بسبب

كتفضيل شاة الزكاه على شاة التطوع وتفضيل فاتحه الكتاب داخل صلاة الفرض على

للفاتحة خارج الصلاة وحج للفرض على تطوعه فان الواجب أفضل مما ليس بواجب وكتفضيل الاذكار فى الصلاة على مثلها خارج الصلاة * خاتمة * نسأل الله حسناتى مهمات (المهم الاول) ان تفضل الزمان والباقع قسماً الاول دينوى كتفضيل الربيع على غيره وكتفضيل بعض البلدان بالثمار والانهار وطيب الهواء وموافقة الالهواء والثانى دينى كتفضيل الثالث الاخير من الليل على غيره من الازمنة باجابة الدعوات ومغفرة الزلات واعطاء السؤال ونيل الآمال ورمضان على الشهور وعاشوراء ويوم عرفة وأيام البيض والجمعة والخميس والاثنين ونحو ذلك ماورد للشرع بتفضيله وتعظيمه على ما عداه من الازمنة وكتفضيل مكة والمدينة وبيت المقدس وعرفة والطواف والمسعى ومزدلفة ومنى ومصرى الجار ونحو ذلك من الباقع التى ورد للشرع بتفضيلها على غيرها ومن الاقاليم المنفصلة شرعاً اليمن لقوله صلى الله عليه وسلم الايمان يمانى والحكمة يمانية والمغرب لقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أهل المغرب قائمين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله وهم كذلك (المهم الثانى) المفضلات ثلاثة أقسام الاول

العباطلة قتلة الجن اه المراد منه فانظره وثانها تفضيل الذهب على الفضة بجودة البنية فان بنية الذهب ملتزمة متداخلة وبنية الفضة متفشفة رخوة وسبب ذلك كما قيل ان طبخ الذهب طال تحت الارض ببحر الشمس أربعة آلاف سنة والفضة لم يحصل لها ذلك فكانت بنية الذهب أفضل من بنية الفضة

القاعدة العشرون *

للتفضيل باختيار الرب تعالى لمن يشاء على من يشاء وما يشاء على ما يشاء بان يفضل أحد المتساويين من كل وجهه على الآخر

ما يطلع على سبب تفضيله كتفضيل الصلاة بعد الايمان على سائر العبادات وذلك انه قدم ان أقسام تصرف العباداة أربعة أحدها حق الله تعالى فقط كالعارف والايمان بما يجب ويستحيل ويجوز عليه سبحانه وتعالى وثانيها حق العباد فقط بمعنى انهم متمكنون من اسقاطه والافضل حق للعبد ففيه حق لله تعالى وهو أمره عز وجل بإيصاله الى مستحقه كأداء الهديون ورد القنوب والودائع والثماحق لله تعالى وحق للعباد والغالب مصلحة للعباد كالأزكوات والصدقات والكفارات والاموال المنذورات والضحايا والهدايا والوصايا والاقواق ورابعها حق لله تعالى وحق لرسوله صلى الله عليه وسلم والعباد كالاذان فحقه تعالى للتكبيرات والشهادة بالتوحيد وحق لرسوله للشهادة له بالرسالة وحق للعباد الارشاد والادوات في حق للنساء والمفردين والدعاء للجماعات في حق للمتدين والصلاة مع كونها من المقاصد قد اشتملت على حق الله تعالى كالتكبير والتسبيح والتسليم عليه والتسليم عليه وما يصحبها من الحركات والتروك والكف عن الكلام وكثير الافعال وعلى حقه صلى الله عليه وسلم كالصلاة عليه والتسليم عليه والشهادة له بالرسالة وعلى حق المكلف وهو دعاؤه لنفسه في القيام

(٢٢٧)

وغيرها والقنوت وفي السجود والجلوس لنفسه وقوله للسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم والتسليم آخر الصلاة على الحاضرين فلذا قال صلى الله عليه وسلم أفضل أعمالكم الصلاة * القسم الثاني ما لا يعلم تفضيله الا بالسمع المنقول عن صاحب الشريعة كتفضيل مسجده صلى الله عليه وسلم وان الصلاة فيه خير من ألف صلاة في غيره وفي المسجد الحرام بألف ومائة وفي بيت المقدس بخمسة مائة صلاة فان هذه أمور لا تعلم

بسبب فرط قوتهم قال الله تعالى يعملون له ما يشاء من محارِب وتماميل وجفان كالجوابي ولهم قوة التنقل على التصور في كل حيوان ارادوا فتقبل ببنيتهم للتنقل الى الحيات والكلاب والبهائم وصور بني آدم وهذا لا يتاقى الا مع جودة البنية واطافة التركيب وبنيتنا نحن لا تقبل شيئا من هذا لانا خلقنا من تراب شأنه الثبوت والرصافة والدوام على حالة واحدة وخلقوا من نار شأنها التحرك وسرعة الانتقال والاطافة وهذا المعنى هو الذي غر ابليس فأوجب له التكبر على آدم صلوات الله عليه وترك ان الله يفضل من يشاء على من يشاء ويحكم ما يريد فجاء بالاعتراض في غير موضعه فهلك والثما تفضيل الذهب على الفضة بحجود البنية فان بنية الذهب ملتززة متداخلة وبنية الفضة متفشفشة رخوة وسبب ذلك من حيث العادة ما ذكره المتحدون عن المعادن ان طبع الذهب طال تحت الارض بحر الشمس اربعة آلاف سنة والفضة لم يحصل لها ذلك فكان بنية الذهب افضل من بنية الفضة (القاعدة العشرون) للتفضيل باختيار الرب تعالى لمن يشاء على من يشاء وما يشاء على ما يشاء فيفضل احد المتساويين من كل وجه على الآخر كتفضيل شاة الزكاة على شاة التطوع وتفضيل فاتحة الكتاب داخل صلاة الفرض على الفاتحة خارج الصلاة فان الواجب افضل مما ليس بواجب وكذلك تفضيل حج الفرض على تطوعه والاذكار في الصلاة على مثلها خارج الصلاة اذا تقررت هذه القواعد في اسباب التفضيل فاعلم ان هذه الاسباب الموجبة للتفضيل قد تعارض فيكون الافضل من حاز اكثرها وأفضلها والتفضيل انما يقع بين المجموعات وقد يختص المفضل ببعض الصفات العاضلة ولا يقدح ذلك في التفضيل عليه لقوله صلى الله عليه وسلم اقضاكم على وافرضكم زيد واقراكم ابى واعلمكم بالحلال والحرام معادين جبل رضى الله عنهم مع ان ابا بكر رضى الله عنه افضل الجميع واخصاص سليمان عليه السلام بالملك العظيم ونوح عليه السلام

الابالسميات * القسم الثالث ما تفضيله بأمر ونعلمها وأمر ولا نعلمها الا بالسمع المنقول عن صاحب الشريعة كتفضيل المدينة على مكة في شهور من هبنا فمن جهة المعلوم بوجوه ككونها بها جرسيد المرسلين وموطن استقرار الدين وظهور دعوة المؤمنين ومدفن سيد الاولين والآخرين وبها كمل الدين واتضح اليقين وحصل العز والتحكيم وكان للنقل عن أهلها أفضل للنقول وأصح المعتمدات لان الأبناء فيه ينقلون عن الآباء والاخلاف عن الاسلاف فيخرج النقل عن حيز الظن والتخمين الى حيز العلم واليقين ومن جهة النصوص بوجوه أحدها قوله صلى الله عليه وسلم المدينة خير من مكة وثانيها دعاؤه صلى الله عليه وسلم بمثل مادعا به ابراهيم عليه السلام وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم اللهم انهم اخرجوني من أحب البقاع الى فأسكنني أحب البقاع اليك وما هو أحب الى الله يكون أفضل والظاهر استحبابه دعائه صلى الله عليه وسلم وقد أسكنه المدينة فتكون أفضل البقاع وهو المطلوب ورابعها قوله صلى الله عليه وسلم لا يصبر على لأوائها وشدتها أحدا الا كنت له شفيعا وشهد ايوم القيامة وخامسها قوله صلى الله عليه وسلم ان الايمان ليأرزالي المدينة كما نأز الرحلى الى

حجرها أي تأوى وسادسها قوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة تنفي خبيثها كما ينفي الكبر خبيث الحديد وسابعها قوله صلى الله عليه وسلم ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وكتفضيل مكة على المدينة في مقابل مشهور مذهبا فمن جهة المعلوم بوجود أحدها وجوب الحج والعمرة على الخلاف في وجوب العمرة والائتان للمدينة لا يجب وثانيها إقامة النبي صلى الله عليه وسلم بها ثلاث عشرة سنة وبالمدينة عشرا وثالثها من نبي الاحجها آدم فمن سواه من الانبياء والمرسلين وانما كثرة الطارئين للمدينة من عباد الله للصالحين لامن الانبياء ورابعها وجوب استقبالها وخامسها تحريم استقبالها واستدبارها عند قضاء الحاجة وسادسها تحريمها يوم خلق السموات والارض ولم تحرم المدينة الا في زمانه صلى الله عليه وسلم وسابعها كونها مشوى ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وثامنها كونها مولد سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وتاسعها كونها لا تدخل الابحرام وعاشرها الاغتسال لدخولها دون المدينة ومن جهة النصوص بوجود أحدها قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وثانيها بناء الله تعالى على البيت الحرام بقوله تعالى ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى

(١٢٨)

للناس للذي ببكة مباركا وهدى

شفتيه عليه وبكى طويلا ثم التفت فاذا هو بعمر بن الخطاب يبكي فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات وروى البخاري في صحيحه ان عمر بن الخطاب جاء الى الحجر الاسود فقبله ثم قال اني أعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك وروى ان أبا قال له انه يضر وينفع فانه يأتي يوم القيامة وله لسان ذلق يشهد لمن قبله واستلمه وهذه منعمة وقيل ان عليا قال لعمر رضي الله عنهما بل يضر وينفع قال له وكيف ذلك قال ان الله تعالى لما

بأنذار المؤمنين من السنين وآدم صلى الله عليه وسلم بكونه اب البشر مع تفضيل محمد صلى الله عليه وسلم على الجميع فلولا هذه القاعدة وهي تجوز اختصاص المفضول بما ليس للفاضل للزم للتناقض وأعلم ان تفضيل الملائكة والانبياء صلوات الله تعالى عليهم اجمعين انما هو بالطاعات وكثرة المشروبات والاحوال السنيات وشرف الرسالات والدرجات العليات فمن كان فيها اتم فهو افضل وكذلك التفضيل بين العبادات انما هو بمجموع ما فيها فقد يختص المفضول بما ليس للفاضل كاختصاص الجهاد بشواب الشهادة والصلاة افضل منه وليس فيها ذلك والحج افضل من الغزو وكذلك الحج فيه تكفير الذنوب كبرها وصغيرها وجاء في الحديث من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وهو يقتضى للذنوب كلها والتبعات لانه يوم الولادة كان كذلك وقد ورد في بعض الاحاديث ان الله تعالى تجاوز لهم عن الخطيئات وضمن عنهم التبعات وللصلاة لباس فيها ذلك مع انها افضل من الحج وما ذلك الا لانه يجوز ان يختص المفضول بما ليس للفاضل وقد تقدم ان للشيطان يفر من الاذان والاقامة ولا يفر من الصلاة مع انها افضل منها وقد تقدم تفضيله وانه يخرج على هذه القاعدة ثم اعلم ان المفضولات منها ما يطلع على سبب تفضيله ومنها لا يعلم الا بالسمع المنقول عن صاحب الشريعة كتفضيل مسجده صلى الله عليه وسلم وان الصلاة فيه خير من الف صلاة في غيره وفي المسجد الحرام بالف ومائة وفي بيت المقدس بخمسائة صلاة وهذه امور لا تعلم الا بالسمعيات ومن تفضيل المدينة على مكة عند مالك رحمه الله ومكة على المدينة عند الشافعي رضي الله عنه لا يعلم ذلك الا بالنصوص وقد ذكرت في مواضعها من الفقه وانما المقصود ههنا تحرير القواعد الكلية والتنبيه عليها اما جزئيات المسائل ففي مواضعها تنبيه بطبع منفعل تفضيل الصلاة على سائر العبادات فنقول تقرران تصرف للعباد على اربعة اقسام احدها حق الله تعالى

فقط

أخذ الميثاق على الدرية كتب كتابا والقمة هذا الحجر فهو يشهد للؤمنين بالوفاء وعلى الكافرين

بالجحود قال الامير في مناسكه وانما طلب التكبير عنده اشارة الى ان تقيها انما هو امثالا لأمر الله تعالى وتعظيم الأمر الله بتعظيمه واقداء بنبيه صلى الله عليه وسلم لا كما يصنع المشركون باصنامهم فان الله تعالى أكبر من أن يشرك معه غيره وههنا لطيفة وهي ان هذا الحجر مسه فم النبي صلى الله عليه وسلم فانه قبله وعلى التبرك بذلك تبدل النفوس وأيضوا ردانه عين الله في أرضه من الجن وهو البركة والناس تعبد بتقبيله كما تقبل أيدي الملوك هـ ورابعها ما جاء في الحديث من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وهو يقتضى الذنوب كلها والتبعات لانه يوم الولادة كان كذلك وقد ورد في بعض الاحاديث ان الله تعالى تجاوز لهم عن الخطيئات وضمن عنهم التبعات ولو كان الملك داران فوجب على عباده ان يأنوا أحدهما وودعهم على ذلك مغفرة سيئاتهم ورفع درجاتهم دون الاخرى لعلم انها أفضل وخامسها قدم من الحاج ان حديث حسنة الحرم بمائة الف اذ انبت صريح في ان نفس مكة أفضل من نفس المدينة وفي الرهوني عن سيدي احمد بابا وقد كثر الاحتجاج في كل من الفرقين بما أكثره خصائص وهي انما تدل على الفضيلة لا الافضلية لان

المفضول وقد يختص بشيء عن الأفاضل ولا يلزم منه تفضيله به فالأذان يفر منه الشيطان دون الصلاة تأمل نعم حديث المدينة خير من مكة نص في تفضيلها إلا أنه ضعيف اه بتصرف (المهم الثالث) ان الاسباب الموجبة للتفضيل قد تتعارض فيكون الأفضل من حاز أكثرها وأفضلها والتفضيل انما يقع بين المجموعات وقد يختص المفضول ببعض الصفات الفاضلة ولا يقدح ذلك في التفضيل عليه لقوله صلى الله عليه وسلم أفضأكم على وأفضأكم زيدا وأقرأكم أبي وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل رضى الله عنهم مع أن أبا بكر رضى الله عنه أفضل الجميع وقد تقدم ذلك وان الشيطان يفر من الأذان والأقامة ولا يفر من الصلاة مع أنها أفضل منهما وكاختصاص سليمان عليه السلام بالملك العظيم ونوح عليه السلام بانذار المئين من السنين وآدم صلى الله عليه وسلم بكونه أبا البشر مع تفضيل محمد صلى الله عليه وسلم على الجميع وكاختصاص الجهاد بشواب الشهادة مع ان الصلاة والحج أفضل منه وليس فيه ما ذلك وكاختصاص مكة بالعمل فيها أكثر من العمل في المدينة مع ان المدينة في بل والتبغات كما علمت مع ان الصلاة أفضل منه وليس فيها ذلك وكاختصاص مكة بالعمل فيها أكثر من العمل في المدينة مع ان المدينة في مشهور مذهبه مالك أفضل لمبار واه أحمد وابن حبان في صحيحه عن عبد الله بن

(٢٢٩)

الزبير رضى الله عنهم ما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فقط كالعارف وكالاعلمان بما يحب ويستحيل ويجوز عليه سبحانه وتعالى وثانيها حق للعباد فقط يعني انهم متمكنون من اسقاطه والافضل حق للعباد ففيه حق لله تعالى وهو أمره عز وجل بايصاله الى مستحقه كإداء الديون ورد الفسوب والودائع وثالثها حق لله تعالى وحق للعباد والغالب مصلحة العباد كإتلاف كوات والصدقات والكفارات وكالاموال المندورات والضحايا والهدايا والوصايا والأوقاف ورابعها حق لله تعالى وحق لرسوله ﷺ وللعباد كالأذان فخفة تعالى التكميرات والشهادة بالتوحيد وحق رسوله للشهادة له بالرسالة وحق للعباد الارشاد للأوقات في حق النساء والمنفردين والدعاء للجتماعات في حق المقتدين وللصلاة مشتملة على حق الله تعالى كالتبكية والتكبير والتسبيح والتشهد والركوع والسجود وما يصحبها من الحركات والتروك والكف عن الكلام وكثير الافعال وعلى حقه ﷺ كالصلاة عليه والتسليم عليه والشهادة له بالرسالة وعلى حق المخلف وهو دعاؤه لنفسه بالهداية والاستقامة على العبادة وغيرها والقنوت ودعاؤه في السجود والجلوس لنفسه وقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والسلام على رسول الله ﷺ والتسليم آخر الصلاة على الحاضرين ولهذا الوجوه ونحوها كانت الصلاة أفضل الاعمال بعد الايمان وفي الحديث عن رسول الله ﷺ أفضل اعمالكم للصلاة فهي من المفضلات التي علم سبب تفضيلها واما تفضيل مكة على المدينة او المدينة على مكة فبما ورثها واما في الامور لا نعلمها فمن المعلوم كون المدينة مهاجرة

قال (وأما تفضيل مكة على المدينة أو المدينة على مكة فبما ورثها واما في الامور لا نعلمها وذكرا أمورهما تفضل بها المدينة) قلت لم يرد على حكاية الذهبين وايراد الحجج عليهم ولم يعين الراجح وفيه نظر وما قاله من ان اسباب التفضيل كثيرة هو كإقال وقول من ادعى حصر التفضيل في الثواب غير صحيح كما ذكر والله تعالى أعلم وما قاله من قصده الاقتصار على ما يتعلق بالقواعد الفقهية ان

صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه الا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة في مسجدي فيحتمل الاستثناء في حديث أبي هريرة رضى الله عنه عليه الصلاة والسلام صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه الا المسجد الحرام على ظاهره لازيادة وان للصلاة في المسجد الحرام أفضل لان حديث ابن الزبير منطوقه وقع صريحا فلا يعارضه مفهوم حديث أبي هريرة وان كان صحيحا بناء

على ان معناه كما قال ابن نافع وأشهب في روايته عن مالك وجاعة من أصحابه ان الصلاة في مسجده صلى الله عليه وسلم أفضل من الصلاة في سائر المساجد بألف صلاة الا المسجد الحرام فان الصلاة في مسجده صلى الله عليه وسلم أفضل من الصلاة في المسجد الحرام بدون الألف أى بتسع مائة وعلى غيره بألف محتجين بما روى في مسند الحميدي عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه صلاة في المسجد الحرام خير من مائة صلاة فيما سواه على أنه لا يتم الاحتجاج به لانه يدل على ان صلاة في المسجد الحرام خير من مائة صلاة في مسجده صلى الله عليه وسلم خيرا لانه داخل فيما سواه من غير ذكر استثناء في مبناه وعليه جرى الاصل فيما مر عنه من ان الصلاة في مسجده صلى الله عليه وسلم خير من الصلاة في غيره وفي المسجد الحرام بألف ومائة بل قدم عن الرهوني عن سيدي أحمد بابان حديث صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة في غيره من المساجد الا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام أفضل من الصلاة في مسجدي هذا بمائة صلاة قال ابن عبد البر حديث صحيح على شرط الشيخين وهو للحجة عند انتشاره وهو صريح أى في تفضيل مسجده مكة يدفع ما قيل في الحديث الصحيح الا المسجد الحرام باحتمال أنه أفضل منه بدون ألف أو بتأولهما فلذا قال مالك ان أسباب التفضيل لا تنحصر في مزيد المضاعفة

والصلوات الخمس بنى عند التوجه لعرقة أفضل منها بمسجد مكة وان اتفتت عنها المضاعفة كما يؤخذ من حاشية شيخنا على توضيح المناسك على ان في حاشية الرهوني على عقب عن سيدي احمد بابان هذا تضعيف نوع من العبادة ولا يلزم منه طرده في جميع أنواعها مع انه معارض بما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اجعل بالمدينة ضعفا بمكة من البركة قال واما احتجاج أبي الوليد بن رشبان الله سبحانه جعل في مكة قبة وكعبة الحج وبانه صلى الله عليه وسلم جعل لها منزلة بتحريره الله سبحانه اياها بقوله ان الله حرم مكة ولم يحرمها للناس وانه قد أجمع أهل العلم على وجوب الجزاء على من صاد بحرمها ولم يجمعوا على وجوبه على من صاد بحرم المدينة وبان جماعة رأوا ان تغلظ الحدود في حرم مكة لحرمته ولا تقام فيه لقوله تعالى ومن دخله كان آمنا ولم يقل أحد بذلك في حرم المدينة فجوابه ان المدينة موطن اقامته صلى الله عليه وسلم ومهاجرة وموطن ومهاجر أصحابه المجمع على انهم أفضل هذه الامة ومدفن جسده الشريف بعد موته صلى الله عليه وسلم وهو أشرف من الكعبة ومن جميع الخلوقات وقد انعقد الاجماع على ان الروضة المشرفة أفضل بقاع الارض والسماء فيكون ما قاربها وجاورها أفضل من غيره (٢٣٠) بحبرها تغلو الديار ورخص فتأمل به باضاف اه قلت وفي

الخطاب على المختصر عن الشيخ السهمودي في تاريخ المدينة نقل عياض وقيل أبو الوليد والباجي وغيرهما الاجماع على تفضيل ما ضم الاعضاء الشريفة على الكعبة بل قيل لتتاج السبكي عن ابن عقيل الحنبلي انها أفضل من العرش وصرح لتتاج الفاكهي بتفضيلها على السموات قال بل الظاهر المتعين جميع الارض على السموات لحلوله صلى الله عليه وسلم بها وحكاه بعضهم عن الاكبر بلخلق الانبياء منها ودفنهم فيها لئلا ينكس النورى والجمهور على تفضيل السماء على الارض

سيد المرسلين وموطن استقرار الدين وظهور دعوة المؤمنين ومدفن سيد الاولين والآخرين وبها كمل الدين واتضح اليقين وحصل العز والتمكين وكان النقل من أهلها أفضل للنقل وأصح الاعتمادات لان الابناء فيه ينقلون عن الآباء والاخلاف عن الاسلاف فيخرج النقل عن حيز الظن والتخمين الى حيز العلم واليقين ومن جهة النصوص بوجوه أحدها قوله صلى الله عليه وسلم المدينة خير من مكة وهو نص في الباب ويرد عليه انه وان كان نصافي التفضيل غير انه مطلق في المتعلق فيحتمل انها خير من جهة سعة الرزق والمتاجر فالتعين محل النزاع وثانيها دعاؤه ﷺ بمثل مادعاه ابراهيم ﷺ لمكة ومثله معه ويرد عليه انه مطلق في المدعوبه فيحمل ما صرح به في الحديث وهو الصاع والمد وثالثها قوله ﷺ اللهم انهم اخرجوني من أحب البقاع الى فاسكني أحب البقاع اليك وما هو أحب الى الله يكون أفضل والظاهر استجابة دعائه ﷺ وقد اسكنه المدينة فتكون أفضل البقاع وهو المطلوب ويرد عليه ان السياق لا يأتي دخول مكة في المفضل عليه لاياسة ﷺ في ذلك الوقت فيكون المعنى فاسكني أحب البقاع اليك مما عداها واذا لم تدخل مكة في المفضل عليه احتمال ان تكون أفضل من المدينة فستقط الحجة مع انه لم يصح من جهة النقل ولو صح فهو من مجاز وصف المكان بصفة ما يقع فيه كما يقال بلد طيب أى هواها وارض المقدسة أى قدس من فيها أو من دخلها من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم لانهم مقدسون من الذنوب والخطايا وكذلك الوادى المقدس أى قدس موسى عليه السلام فيه والملائكة الحلون فيه وكذلك وصفه عليه الصلاة والسلام البقعة

أراد أنه لم يذكر الاما هو من الفقه فليس ما ذكره كذلك وان أراد انه ذكر ما هو من الفقه وما يتعلق به بوجه ما فذلك صحيح والله اعلم

أى ما عدا ما ضم الاعضاء الشريفة اه فاندفع قول الاصل ان قوله ﷺ ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة بما يدل على فضل ذلك الموضوع للمدينة اه على ان تحرير الله مكة والاجماع على وجوب جزاء صيدها ورؤية تغلظ الحدود في حرمها وانها لا تقام فيه مزايا تقتضى التفضيل لا الافضلية واما الاحتجاج بان النبي ﷺ أقام بمكة ثلاث عشرة سنة وبالمدينة عشرة فاجوابه كما قال الاصل ان تلك الايام كانت أفضل من سنة بمكة أو من جملة الاقامة بها قال الرهوني واما الاحتجاج بحديث الترمذي وصححه عبد الله بن عدى مرفوعا والله انك خير ارض الله واحب ارض الله الى الله فجوابه كما قال ابن العربي ان معنى قوله خير ارض الله امانه قاله قبل علمه بتفضيل المدينة أو خيرها ما عداها اه قلت على انه قد صرح في وجوه تفضيل المدينة قوله صلى الله عليه وسلم اللهم انهم اخرجوني من أحب البقاع الى فاسكني أحب البقاع اليك وقوله صلى الله عليه وسلم المدينة خير من مكة وهو نص في الباب وان قال الاصل ان الثاني مطلق في المتعلق فيحتمل انها خير من جهة سعة الرزق والمتاجر وان سياق الاول يقتضى عدم دخول مكة في المفضل عليه لاياسة ﷺ في ذلك الوقت فيكون المعنى فاسكني أحب البقاع اليك مما عداها

بالحجة

ويحتمل ان تكون أفضل من المدينة على انه لم يصح من جهة الفعل ولو صح فهو من مجاز وصف المكان بصفة ما يقع فيه والمعنى فاستغنى
 أحب البقاع إليك بما جعلته فيها مما يحببه الله تعالى ورسوله من اقامته عليه السلام بها وارشاد الخلق الى الحق كما يقال بلطيب أي هو اها والارض
 المقدسة أي قس من فيها ومن دخلها من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم لانهم مقدسون من الذنوب والخطايا والوادي المقدس أي قدس
 موسى عليه السلام فيه والملائكة الحالون فيه اه اذ يكتفي كونهما ظاهرين في المطلوب لان الاحتجاج بمجموع أسباب التفضيل لاهما
 فقط حتى يسقط بمجرد الاحتمال فافهم وأما قول أبي الوليد بن رشد ولا حجة في الاحداث المرغبة في سكنى المدينة على تفضيلها امداعاؤه
عليه السلام بمثل مادعاه ابراهيم عليه السلام مكة ومثله معه فلا نه مطلق في المدعوه فيحمل على ما خرج به في الحديث من الصاع والمد ولا يلزم من ان
 يبارك لهم في مدينتهم وصاعهم ومدهم ان تكون بذلك أفضل من مكة وأما قوله عليه السلام أمرت بقريته تأكل القري فلانه إنما أخبر انه أمر
 بالهجرة الى قريته تفتح منها البلاد وأما قوله عليه السلام ان الايمان ليارز الى المدينة كما تارز الحية الى جحرها وقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها
 كما ينفي الكبر خبث الحديد وقوله عليه السلام لا يصبر على لاوائها وشذتها أحد الا كنت (٢٣١) له شفيعا وشهيدا يوم القيامة

بالحبة وهو وصف لها بما جعله الله تعالى فيها مما يحببه الله تعالى ورسوله وهي اقامته عليه السلام بها
 وارشاد الخلق الى الحق وقد اقتضى ذلك التبليغ وتلك القربات فبطل الوصف الموجب للتفضيل
 على هذا التقدير ورابعها قوله عليه السلام لا يصبر على لاوائها وشذتها أحد الا كنت له شفيعا وشهيدا
 يوم القيامة ويرد عليه سؤالان احدهما أنه يدل على الفضل لاعلى الافضلية وثانيها انه مطلق
 في زمان فيحمل على زمانه عليه السلام والسكون معه لنصرة الدين وبعضه خروج الصحابة رضوان الله
 عليهم بعد وفاته الى الكوفة والبصرة والشام وغير ذلك من البلاد وخامسها قوله عليه السلام ان الايمان
 ليارز الى المدينة كما تارز الحية الى جحرها أي تاوى ويرد عليه ان ذلك عبارة عن اتيان المؤمنين
 لها بسبب وجوده عليه السلام فيها حال حياته فلا عموم له في الازمان ولا بقاء لهذه الفضيلة بعده لخروج
 الصحابة رضوا الله عنهم الى العراق وغيره وهم اهل الايمان وخبر رسول الله عليه السلام حتى فيحمل
 على زمان يكون الواقع فيه ذلك تحقيقا لصدقه عليه السلام وسادسها قوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها
 كما ينفي الكبر خبث الحديد ويرد عليه انه مطلق في الازمان فيحمل على زمانه عليه السلام لخروج الصحابة
 بعده فيلزم أن يكونوا خبثا وليس كذلك وسابعها قوله عليه السلام ما بين قبري ومنبري روضة من
 رياض الجنة ويرد عليه انه يدل على فضل ذلك الموضع للمدينة وأمامكة شرفها الله تعالى ففضلت
 بوجودها وحدها وجوب الحج والعمرة على الخلف في وجوب العمرة والمدينة يندب لابنائها
 ولا يجب وثانيها ان اقامة النبي صلى الله عليه وسلم كان بمكة بعد النبوة أكثر من المدينة فأقام بمكة
 (١) (ثلاثة عشر) سنة وبالمدية عشر غير انه يراد على هذا الوجه ان تلك العشرة كان كماله صلى الله
 عليه وسلم وكال الدين فيها اتم وأرفر فلعل ساعة بالمدينة كانت أفضل من سنة بمكة أو من جلة
 الاقامة بها وثالثها فضلت المدينة بكثرة الطائرتين من عباد الله الصالحين وفضلت مكة بالطائفتين من
 (١) (الصواب لعكس)

فلحمها على زمانه عليه السلام
 والسكون معه لنصرة الدين
 قال الاصل وبعضه
 خروج الصحابة رضوان
 الله عليهم بعد وفاته الى
 الكوفة والبصرة والشام
 وغير ذلك من البلاد على
 ان قوله عليه السلام لا يصبر
 يدل على الفضل لاعلى
 الافضلية اه فلا يتم في
 جميعها كما قال الرهوني
 لانه يقتضى ان الترغيب
 في سكنى المدينة خاص بحياته
عليه السلام مع أن الاحاديث الدالة
 على ان سكنها خير من غيرها
 بعدهوته عليه السلام ثابتة في
 البخارى وغيره قال وقوله
 ان معنى حديث ان الايمان
 ليارز الى المدينة ان للناس
 يتناوبون اليها في حياته عليه السلام

للدخول في الاسلام ليس نصافي الحديث ولا ظاهر امنه وقد فهم غيره على خلاف ذلك قال عياص في المشارق قوله ان الايمان ليارز الى المدينة
 كما تارز الحية الى جحرها كذا لاكثرهم بكسر الراء وكذا قيدناه من شيوخنا في هذه الكتب وغيرها وكذا قيده الاصيلي بخطه وزاد في ابن
 سراج بأرز بالضم وقيد بعضهم عن كتاب القابسي بأرز بالفتح وحكى عنه انه هكذا سمعه من المروزي ومعناه ينضم ويجتمع وقيل يرجع
 كما جاء في الحديث الآخر ليعودن كل ايمان الى المدينة اه منها بلفظها وفي الصحاح مانصه وارز فلان بأرز ارز وأوروزا اذا انضم وتقضب
 من نخله فهو اروز ثم قال وفي الحديث ان الاسلام ليارز الى المدينة كما تارز الحية الى جحرها أي ينضم اليها فيجتمع بعضه الى بعض
 فيها اه منه بلفظه اه قلت وما ذكره الاصل من التعضيد مدفوع بما في الموطأ عن سفيان بن أبي زهير انه قال سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يقول يقتض الحين فتأتي قوم يبسون فيتحملون باهلهم ومن أطاعهم والمدينة خير لهم لو كانوا يعملون ويفتح
 الشام الخ ويفتح العراق الخ قال اللباجي وقوله صلى الله عليه وسلم والمدينة خير لهم الخ يريد والله أعلم ان ما يفوتهم من الاجر
 بالانتقال عنها أعظم وأفضل مما ينالونه من الخصب وسعة العيش حيث ينتقلون اليه من اليمن والشام والعراق اه وما في الموطأ أيضا

وحدثني مالك أنه بلغه أن عمر بن عبد العزيز حين خرج من المدينة لثقت إليها فبكي ثم قال يا مزامح محشي ان تكون ممن نفت المدينة قال الباجي يريد عمر بن عبد العزيز والله أعلم ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنها تنفي خبثها فخاف ان يكون ممن نفته المدينة لكونه من الخبث لمخالفة سنة أرضلال عن هدى ومثله من أهل الفضل والدين يخاف على نفسه اه فافهم (المهم الرابع) مسائل التفضيل بين الصحابة والانبياء والملائكة وان كانت كثيرة الا انها ترجع الى التفضيل بالطاعات وكثرة الثوبات والاحوال السنيت وشرف الرسالات والدرجات العليات فمن كان فيها تم (٢٣٢) فهو أفضل قال الشيخ عبد السلام على الجوهره وتلخيص ما أشار

اليه الناظم أولا وآخر ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل المخلوقات على العموم وبلية ابراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم نوح ثم بقية الرسل ثم الانبياء غير الرسل ثم هم فيما بينهم متفاضلون أيضا عند الله ثم رأس رسل الملائكة ثم من يليه منهم ثم بقية رسلهم ثم بقيتهم غير الرسل ثم هم متفاضلون أيضا فيما بينهم ثم قد علم من النظم ان التفضيل اما باعتبار أفراد الصحابة فأبو بكر هو الأفضل ثم عمر ثم عثمان ثم علي واما باعتبار الاصناف فافضلهم للخلفاء الاربعة ثم الستة الباقية من العشرة ثم بقية البدر بين ثم بقية أصحاب أحد ثم بقية أهل بيعة الرضوان بالحديبية وهو في كلام الشمس البرماوى اه وهذه المسائل وان كانت أشبه باصول الدين الا ان لها تعلقا بلقعه بوجه ما سيعلى قول من قال الحكم

الانبياء والمرسلين فما من نبي الاحجها آدم فمن سواه ولو كان الملك داران فواجب على عباده ان يأتوا احداها وعودهم على ذلك بمغفرة سيئاتهم ورفع درجاتهم دون الاخرى لعلم انها عنده افضل ورابعها ان للتعظيم والاستلام نوع من الاحترام وهما خاصان بالكعبة وخاسها وجوب استقبالها يدل على تعظيمها وسادسها تحريم استقبالها واستبارها عند قضاء الحاجة يدل على تعظيمها ولم يحصل ذلك لغيرها وسابعها تحريمها يوم خلق الله السموات والارض ولم تحرم المدينة الا في زمانه صلى الله عليه وسلم وذلك دليل فضلها وانما كونها مشوى ابراهيم واسماعيل عليهما للصلاة والسلام وتاسعها كونها مولد سيد المرسلين عليه السلام وعاشرها كونها لا تدخل الابحرام وذلك يدل على تعظيمها وحادي عشرها قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقر بوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وثاني عشرها الاغتسال لدخولها دون المدينة وثالث عشرها ثناء الله تعالى على البيت الحرام ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى لامميين واعلم ان تفضيل الازمان والبقاع قسمان تفضيل دينوى كتفضيل الربيع على غيره كتفضيل بعض البلدان بالخيار والانهار وطيب الهواء وموافقة الالهواء ودينى كتفضيل رمضان على الشهور وعاشوراء على الايام وكذلك يوم عرفة وأيام البيض وعشر المحرم والحجس والاثنين ونحو ذلك مما ورد الشرع بتفضيله وتعظيمه من الازمنة والبقاع نحو مائة والمدينة وبيت المقدس وعرفة والمطاف والمسعى ومزدلفة ومنى ومرى الجار ومن الاقاليم اليمن لقوله عليه السلام الايمان عانى والحكمة عمانية والمغرب لقوله عليه الصلاة والسلام لاتزال طائفة من أهل المغرب قائمين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى ياتي امر الله وهم كذلك ومن الازمنة الثلث الاخير من الليل فضله الله تعالى باجابة الدعوات ومغفرة الزلات واعطاء السؤال ونيل الآمال واسباب التفضيل كثيرة لا اقدر على احصائها خشية الاسهاب وانما بعنى على الوصول فيها الى هذه الغاية ما انكره بعض فضلاء الشافعية على القاضي عياض رحمهما الله تعالى من قوله ان الامة اجعت على ان البقعة التي ضمت اعضاء رسول الله عليه السلام أفضل البقاع فقال الثواب هو سبب التفضيل والعمل ههنا متعذر فلا ثواب فكيف يصح هذا الاجماع وشنع عليه كثيرا فاردت ان ابين تعدد الاسباب في ذلك فبطل مقاله من الرد على القاضى وبلغنى ايضا عن المامون بن الرشيد الخليفة انه قال لسبب التفضيل اربعة وكلها كملت في على رضى الله عنه فهو أفضل الصحابة واخذ يرد بذلك على أهل السنة فاردت ايضا ان ابطل ما ادعاه من الحصر ومسائل التفضيل كثيرة بين الصحابة وبين الانبياء والملائكة وهى اشبه باصول الدين وهذا الكتاب انما قصدت فيه ما يتعلق بالقواعد الفقهيّة خاصة فلذلك اقتصرت على تفضيل الصلاة ومكة والمدينة لانها من المسائل الفقهيّة واحلت ما عداها على موضعه والله الموفق

قدم بعونه تعالى الجزء الثانى من انوار البروق * في انواع الفروق وبلية للجزء الثالث وأوله الفرق الرابع عشر والمائة

الشرعى ما أخذ من الكتاب أو السنة أو الاجماع ولا على طريق الاعتداد لا الاستقلال كاغلب مسائل التوحيد التي يستقل بها العقل وهذا الكتاب المقصود الاقتصار فيه على ما يتعلق بالقواعد الفقهيّة خاصة ولو بوجه ما والله سبحانه وتعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ﴿ قدم بحمد الله تعالى الربع الثانى من تهذيب الفروق والقواعد السنينة فى الاسرار الفقهيّة وبلية الربع الثالث وأوله الفرق الرابع عشر والمائة ﴾ أسأل الله تعالى بوجه وجه نبيه الكريم ان يبلغنى تكميل الربيعين للباقيين على ما يرام وان يجعله فى حيز القبول وفى غاية التقويم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ﴿ تم ﴾

- ٢ الفرق السادس والاربعون بين قاعدة ما يطلب جمعه واقتراقه وبين قاعدة ما يطلب اقتراقه دون جمعه وبين قاعدة ما يطلب جمعه دون اقتراقه
- ٤ مطلب في ذكر قاعدتين للقاعدة الاولى ان النذر لا يؤثر الا في مندوب
- ٤ القاعدة الثانية انه اذا نذر ان يصلى صائما لم يلزمه ذلك
- ٤ الفرق السابع والاربعون بين قاعدة المأمور به يصح مع التخيير وقاعدة المنهي عنه لا يصح مع التخيير
- ٨ الفرق الثامن والاربعون بين قاعدة للتخيير الذي يقتضى التسوية وبين قاعدة للتخيير الذي لا يقتضى التسوية بين الاشياء المخير بينها
- ٨ مطلب في ذكر أربع مسائل المسئلة الاولى تخييره تعالى بين خصال الكفارة في الحنث الخ
- ٩ المسئلة الثانية قوله تعالى يا أيها المزمحل قم الليل الا قليلا الخ
- ٩ المسئلة الثالثة قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة الآية
- ١٠ المسئلة الرابعة أجمعت الامة على ان صاحب الدين على المعسر مخير بين النظرة والابراء الخ
- ١١ الفرق التاسع والاربعون بين قاعدة للتخيير بين الاجناس المتباينة وبين قاعدة للتخيير بين أفراد الجنس الواحد
- ١٢ الفرق العاشر بين قاعدة للتخيير بين شيئين وأحدهما يخشى من عقابه وبين قاعدة للتخيير بين شيئين وأحدهما يخشى من عقابه
- ١٣ الفرق الحادي والعاشر بين قاعدة الاعم الذي لا يستلزم الاخص عينا وبين قاعدة الاعم الذي يستلزم الاخص عينا
- ١٦ الفرق الثاني والعاشر بين قاعدة خطاب غير المعين وقاعدة الخطاب بغير المعين
- ١٨ مطلب في ذكر مسألتين المسئلة الاولى قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الخ
- ١٨ المسئلة الثانية قوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم الخ
- ١٩ الفرق الثالث والعاشر بين قاعدة اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب وبين قاعدة تعين الواجب
- ٢٠ مطلب في ذكر مسائل وقع فيها الخلف في اجزاء غير الواجب عن الواجب وعدم اجزائه
- ٢١ مطلب في ذكر أربع مسائل المسئلة الاولى قالوا للعبد لا يؤم في الجمعة الخ
- ٢٢ المسئلة الثانية المسافر في رمضان يجب عليه أحد الشهرين اما شهر الاداء أو شهر القضاء
- ٢٣ المسئلة الثالثة المريض اذا كان يقدر على الصوم لكن مع مشقة عظيمة لا يخشى معها على نفسه ولا عضوم من أعضائه
- ٢٤ المسئلة الرابعة الصبي اذا صلى بعد ان بلغ في القامة قال مالك الخ

- ٢٤ الفرق الرابع والخمسون بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال والمآل وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المآل
- ٢٤٦ مطلب في ذكر ثلاث مسائل المسئلة الاولى لزكاة اذا عجلت قبل الحول الخ
- ٢٥ المسئلة الثانية قال جماعة من الحنفية يتعلق الوجوب في الواجب الموسع بآخر الوقت الخ
- ٢٥ المسئلة الثالثة زكاة الفطر يجوز تعجيلها قبل غروب الشمس الخ
- ٢٦ الفرق الخامس والخمسون بين قاعدة ملك القريب ملكا محققا يقتضى العتق على المالك وبين قاعدة ملك القريب ملكا مقدرا لا يقتضى العتق على المالك
- ٢٦ الفرق السادس والخمسون بين قاعدة رفع الواقات و بين قاعدة تقدير ارتفاعها
- ٢٧ مطلب في ذكر أربع مسائل المسئلة الاولى الرد بالعيب
- ٢٧ المسئلة الثانية رفض النيات في العبادات كالمصلاة والصوم والحج والطهارة ورفع هذه العبادات بعد وقوعها
- ٢٨ المسئلة الثالثة اذا قال لامرأته ان قدمز بآخر الشهر أنت طالق من أوله الخ
- ٢٨ المسئلة الرابعة اذا أعتق عن غيره فانا قدره المالك قبل العتق عنه الخ
- ٢٩ الفرق السابع والخمسون بين قاعدة تداعى الاسباب و بين قاعدة تساقطها
- ٣٠ تفرغ على هذا فديدخل القليل مع الكثير كدية الاصبغ مع النفس والكثير مع القليل الخ
- ٣٢ الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل
- ٣٣ تنبيه اعلم ان التريفة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح
- ٣٣ تنبيه للقاعدة انه كما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة
- ٣٣ تنبيه تفرغ على هذا الفرق فرق آخر وهو الفرق بين المعاصى أسبابا للرخص و بين قاعدة مقارنة المعاصى لاسباب الرخص
- ٣٤ الفرق التاسع والخمسون بين قاعدة عدم علة الاذن والتحرير و بين عدم علة غيرهما من العلل
- ٣٤ مطلب في ذكر ثلاث مسائل المسئلة الاولى علة النجاسة الاستقذار الخ
- ٣٥ المسئلة الثانية تحريم الخمر معلل بالاسكار الخ
- ٣٥ المسئلة الثالثة الحدث له معنيان الخ
- ٣٦ الفرق الستون بين قاعدة اثبات النقيض في المفهوم و بين قاعدة الضد فيه
- ٣٧ الفرق الحادى والستون بين قاعدة مفهوم اللقب و بين قاعدة غيره من المفهومات
- ٣٨ الفرق الثانى والستون بين قاعدة المفهوم اذا خرج مخرج للغالب و بين ما اذا لم يخرج مخرج الغالب
- ٤٠ مطلب في ذكر ثلاث مسائل المسئلة الاولى قوله عليه الصلاة والسلام في الغنم للسانة الزكاة الخ
- ٤٠ المسئلة الثانية قوله عليه السلام أي امرأة أنكحت نفسها بغير اذن ولها ففكاحها باطل الخ

- ٤٠ المسئلة الثالثة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية اطلاق
- ٤١ للفرق الثالث والستون بين قاعدة حصر المبتدا في خبره وهو معرفة أو ظرف أو مجرور وبين قاعدة حصر المبتدا في خبره وهو نكرة
- ٤٣ مطلب في ذكر سبع مسائل المسئلة الاولى قوله عليه السلام في الصلاة تحرم بها التكبير وتحليلها التسليم الخ
- ٤٥ المسئلة الثانية قوله عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة أمه يقتضى حصر الخ
- ٤٧ المسئلة الثالثة قوله صلى الله عليه وسلم الشفعة فيالم يقسم يقتضى حصر الخ
- ٤٧ المسئلة الرابعة قوله تعالى الحج أشهر معلومات الخ
- ٤٧ المسئلة الخامسة قال الغزالي اذا قلت صديق زيد أوز يد صديقي اختلف الحكم في زيد الخ
- ٤٧ المسئلة السادسة قال الامام غفر الله له في كتاب الاعجاز له الالف واللام قد ترد لحصر الثاني في الاول
- ٤٧ المسئلة السابعة اذا قلت السفر يوم الجمعة فهم منه الحصر في هذا للظرف الخ
- ٤٨ الفرق الرابع والستون بين قاعدة للتشبيه في الدعاء وبين قاعدة التشبيه في الخبر
- ٥٠ الفرق الخامس والستون بين قاعدة ما يشاب عليه من الواجبات وبين قاعدة ما لا يشاب عليه منها وان وقع ذلك واجبا
- ٥٥ الفرق السادس والستون بين قاعدة ما تعين وقته فيوصف فيه بالاداء وبعده بالقضاء وبين قاعدة ما تعين وقته ولا يوصف فيه بالاداء ولا بعده بالقضاء والتعيين في القسمين شرعى
- ٥٩ الفرق السابع والستون بين قاعدة الاداء الذى يثبت معه الأثم وبين قاعدة الاداء الذى لا يثبت معه الأثم
- ٦٢ الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قبل به من وجوب الصوم على الحائض
- ٦٧ الفرق لتاسع والستون بين قاعدة الواجب الكلى وبين قاعدة الكلى الواجب فيه وبعده عليه وعنده ومنه وعنه ومثله ولبيه
- ٨٢ الفرق السبعون بين قاعدة اقتضاء للنهى الفساد في نفس الماهية وبين قاعدة اقتضاء للنهى والفساد في امر خارج عنها
- ٨٥ مطلب في ذكر ثلاث مسائل المسئلة الاولى للصلاة في الدار المغصوبة الخ
- ٨٥ المسئلة الثانية غاصب الخلف اذا مسح عليه الخ
- ٨٥ المسئلة الثالثة الذى يصل في ثوب مغصوب أو يتوضأ بماء مغصوب أو يحج بمال حرام الخ
- ٨٧ الفرق الحادى والسبعون بين قاعدة حكاية الحال اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال وبين قاعدة حكاية الحال اذا ترك فيها الاستفصال تقوم مقام العموم في المقال ويحسن بها الاستدلال

- ٨٧ مطلب في ذكر ثلاث قواعد القاعدة الاولى ان الاحتمال المرجوح لا يقدر في دلالة اللفظ
- ٨٧ القاعدة الثانية ان كلام صاحب الشرع اذا كان محتملا احتمالا بين علي السواء صار مجملا الخ
- ٨٨ القاعدة الثالثة ان لفظ صاحب الشرع اذا كان ظاهرا أو نصافي جنس وذلك الجنس متردد بين انواعه الخ
- ٨٩ مطلب في ذكر ثمان مسائل المسئلة الاولى قوله عنه لما سئل عن الوضوء بنبيد التمراخ
- ٩٠ المسئلة الثانية استدلت المعتزلة على ان الشر من العبد لا من الله
- ٩٠ المسئلة الثالثة قوله عليه السلام في المحرم الذي وقصت به ناقته لا تمسوه بطيب الخ
- ٩١ المسئلة الرابعة قال الحنفية لا يجوز ان يوتر بركعة واحدة الخ
- ٩١ المسئلة الخامسة قوله عليه السلام لغيلان لما سلم على عشرين سنة أمسك أر بعاول فارق سائرهن الخ
- ٩٢ المسئلة السادسة قوله عليه السلام للفطر في رمضان أعتق رقبة الخ
- ٩٢ المسئلة السابعة قوله عليه السلام اذا شهد عدلان فصوموا وافتروا الخ
- ٩٢ المسئلة الثامنة قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم الخ
- ٩٣ الفرق الثاني والسبعون بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الايمان وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس باثبات في الايمان
- ٩٣ مطلب في ذكر ثلاث مسائل المسئلة الاولى اذا حلف لا يلبس ثوبا الا كتنا في هذا اليوم وقعد عر يانا الخ
- ٩٣ المسئلة الثانية حكى صاحب القبس أبو بكر بن العربي انه جلس رجلا ن بيت المقدس يلعبان بان شطرنج فتمارضاني بالكلام خلف أحدهما لالعب مع صاحبه غير هذا الدست فجاء رجل وقص الرقعة وخطها وجعل ترتيبها كيف كان وامتنع تكميل ذلك الدست الخ
- ٩٤ المسئلة الثالثة لو قال والله لاعطينك في كل يوم درهما من دينك الا في يوم الجمعة فاعطاه في يوم الجمعة الخ
- ٩٤ الفرق الثالث والسبعون بين قاعدة المفرد المعرف بالالف واللام يفيد العموم في غير الطلاق نحو احل الله البيع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق وبين قاعدة المعرف بالالف واللام في الطلاق لا يفيد العموم
- ٩٥ الفرق الرابع والسبعون بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الشروط وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس باثبات في الشروط خاصة دون بقية أبواب الاستثناء
- ٩٧ الفرق الخامس والسبعون بين قاعدة ان وقاعدة اذا وان كان كلاهما للشرط
- ١٠٠ الفرق السادس والسبعون بين قاعدة المسائل الفروعية يجوز التقليد فيها من احد المجتهدين فيها للاخر وبين قاعدة مسائل الأواني والنياب والكعبة ونحوها لا يجوز للاحد المجتهدين فيها ان يقلد الآخر

- ١٠١ مطلب في ذكر أربع مسائل المسئلة الأولى المجتهدون في الكعبة إذا اختلفوا لا يجوز أن يقلد الخ
- ١٠١ المسئلة الثانية المجتهدون في الأواني التي اختلف طاهرها بنجسها إذا اختلفوا الخ
- ١٠٢ المسئلة الثالثة المجتهدون في الثياب التي اختلف طاهرها بنجسها إذا اختلفوا الخ
- ١٠٢ المسئلة الرابعة اناء وقع فيه روث عصفور توضع به مالكي وصلى بجوز للشافعي ان يصلى خلفه الخ
- ١٠٣ الفرق السابع والسبعون بين قاعدة الخلاف يتقرر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم وبين قاعدة مسائل الاجتهاد يبطل الخلاف فيها ويتعين قول واحد بعد حكم الحاكم
- ١٠٧ الفرق الثامن والسبعون بين قاعدة من يجوز له ان يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له ان يفتي
- ١٠٩ تنبيه كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الاجماع الخ
- ١١٠ الفرق التاسع والسبعون بين قاعدة النقل وقاعدة الاسقاط
- ١١٠ مطلب في ذكر ثلاث مسائل المسئلة الأولى الإبراء هل يقتصر الى القبول الخ
- ١١١ المسئلة الثانية الوقف هل يقتصر الى القبول اولاً الخ
- ١١١ المسئلة الثالثة اذا اعتق احد عبيده يختار الخ
- ١١١ الفرق الثمانون بين قاعدة الازالة في النجاسة وبين قاعدة الاحالة فيها
- ١١٣ الفرق الحادي والثمانون بين قاعدة الرخصة وبين قاعدة ازالة النجاسة
- ١١٤ الفرق الثاني والثمانون بين قاعدة ازالة الوضوء للجنباة بالنسبة الى النوم خاصة وبين قاعدة ازالة الحدث عن الرجل خاصة بالنسبة الى الخف
- ١١٧ الفرق الثالث والثمانون بين قاعدة الماء المطلق وبين قاعدة الماء المستعمل لا يجوز استعماله او يكره على الخلاف
- ١١٩ الفرق الرابع والثمانون بين قاعدة النجاسات في الباطن من الحيوان وبين قاعدة النجاسات ترد على باطن الحيوان
- ١٢٠ مطلب في ذكر جين الروم من حيث انهم يعملونه بالنفحة وهم لا يدركون
- ١٢٢ الفرق الخامس والثمانون بين قاعدة المنذوب الذي لا يقدم على الواجب وقاعدة المنذوب الذي يقدم على الواجب
- ١٢٧ مطلب في ذكر سبع صور من المنذوبات التي فضلها للشرع على الواجبات
- ١٣١ الفرق السادس والثمانون بين قاعدة ما يكثر الثواب فيه والعقاب وبين قاعدة ما يقل الثواب فيه والعقاب
- ١٣٣ الفرق السابع والثمانون بين قاعدة ما يثبت في الذم وبين قاعدة ما لا يثبت فيها
- ١٣٧ الفرق الثامن والثمانون بين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما عن المعارض من غير تخيير فيترتب عليه سببه وبين قاعدة وجود السبب الشرعي سالما مع التخيير فلا يترتب عليه سببه
- ١٤٠ الفرق التاسع والثمانون بين قاعدة استلزام ايجاب المجموع لوجوب كل واحد من اجزائه وبين قاعدة الامر الاول لا يوجب القضاء وان كان الفعل في القضاء جزء الوقت الاول والجزء الآخر

خصوص الوقت

١٤٢ الفرق التسعون بين قاعدة اسباب الصلاة وشروطها يجب الفحص عنها وتفقدتها وقاعدة اسباب الزكاة لا يجب الفحص عنها

١٤٤ الفرق الحادى والتسعون بين قاعدة الافضلية وبين قاعدة المزية والخاصية

١٤٦ الفرق الثانى والتسعون بين قاعدة الاستغفار من الذنوب المحرمات و بين قاعدة الاستغفار من ترك المنذوبات

١٤٨ الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة للنسيان فى العبادات لا يقدر وقاعدة الجهل يقدر وكلاهما غير عالم بما اقدم عليه

١٤٩ الفرق الرابع والتسعون بين قاعدة ما لا يكون الجهل عذرافيه و بين قاعدة ما يكون الجهل عذرافيه
١٥١ الفرق الخامس والتسعون بين قاعدة استقبال الجهة فى الصلاة و بين قاعدة استقبال سمت

١٩٧ الفرق السادس والتسعون بين قاعدة من يتعين تقديمه و بين قاعدة من يتعين تأخيره فى الولايات والمناصب والاستحقاقات للشرعية

٢٢٣ الفرق السابع والتسعون بين قاعدة الشك فى طريان الاحداث بعد الطهارة يعتبر عند مالك رحمه الله تعالى و بين قاعدة للشك فى طريان غيره من الاسباب والرافع للاسباب لا يعتبر

٢٢٥ الفرق الثامن والتسعون بين قاعدة البقاع جعلت المظان منها معتبرة فى اداء الجمعات وقصر الصلوات و بين قاعدة الازمان لم تجعل المظان منها معتبرة فى رؤية الاهلة ولادخول اوقات العبادات وترتيب احكامها

١٧٠ الفرق التاسع والتسعون بين قاعدة البقاع المعظمة من المساجد تعظم بالصلاة و يتأكد طلب الصلاة عند ملابستها و بين قاعدة الازمنة المعظمة كالاشهر الحرام وغيرها لا تعظم بتأكيدها الصوم فيها

١٧٣ الفرق المائة بين قاعدة للنواح حرام و بين قاعدة المرائى مباحة

١٧٦ الفرق الحادى والمائة بين قاعدة فعل غير المكاف لا يعذب به و بين قاعدة البكاء على الميت يعذب به الميت

١٧٨ الفرق لثانى والمائة بين قاعدة اوقات الصلوات يجوز اثباتها بالحساب والآلات وكل ما دل عليها و بين قاعدة الاهلة فى رمضان لا يجوز اثباتها بالحساب

١٨٢ الفرق الثالث ومائة بين قاعدة الصلوات فى الدور المغصوبة تنعقد قرينة بخلاف الصيام فى ايام الاعياد والجميع منهي عنه

١٨٦ الفرق الرابع والمائة بين قاعدة ان الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل متى دار بين اللذبة والتحرىم ترك تقديمه للراجع على المرجوح و بين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان

١٨٩ الفرق الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان وست من شوال وبين قاعدة صومه وصوم

خمس أو سبع من شوال

١٩٥ الفرق السادس والمائة بين قاعدة العروض تحمل على القنية حتى ينوى للتجارة وقاعدة

ما كان أصلها للتجارة

١٩٦ الفرق السابع والمائة بين قاعدة العمال في القراض فإن الزكاة متى سقطت عن رب المال سقطت

عن العامل وقاعدة الشركاء لا يلزم أنه متى سقطت عن أحد الشركاء سقطت عن الآخر

١٩٩ الفرق الثامن والمائة بين قاعدة الأرباح تضم إلى أصولها في الزكاة فيكون حول الأصل حول

الربح ولا يشترط في الربح حول بخصه كان الأصل نصيباً أم لا عند مالك رحمه الله تعالى ووافق

أبو حنيفة رضي الله عنه إذا كان الأصل نصيباً ومنع الشافعي رضي الله عنه مطلقاً وبين قاعدة

الفوائد التي لم يتقدم لها أصل عند المكلف كالبراث والهبة وارش الجنابة وصدقات الزوجات ونحو

ذلك فهذا يعتبر فيه الحول بعد حوزته وقبضه

٢٠٣ الفرق التاسع والمائة بين قاعدة الواجبات التي تقدم على الحج وبين قاعدة ما لا يقدم عليه

٢٠٤ الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح النيابة فيه وقاعدة ما لا تصح فيه النيابة عن المكلف

٢٠٦ الفرق الحادي عشر والمائة بين قاعدة ما يضمن وبين قاعدة ما لا يضمن

٢٠٩ الفرق الثاني عشر والمائة بين قاعدة تداخل الجوار في الحج وقاعدة ما لا يتداخل الجوار فيه

في الحج

٢١١ الفرق الثالث عشر والمائة بين قاعدة التفضيل بين المعلومات وهي عشرون قاعدة للقاعدة

الأولى تفضيل المعلوم على غيره بذاته الخ

٢١٣ القاعدة الثانية للتفضيل بالصفة الحقيقية الخ

٢١٤ القاعدة الثالثة للتفضيل بطاعة الله تعالى

٢١٥ القاعدة الرابعة للتفضيل بكثرة الثواب الخ

٢١٥ القاعدة الخامسة للتفضيل بشرف الموصوف

٢١٦ القاعدة السادسة للتفضيل بشرف المصدور الخ

٢١٧ القاعدة السابعة للتفضيل بشرف المدلول

٢١٧ القاعدة الثامنة للتفضيل بشرف الدلالة الخ

٢١٧ القاعدة التاسعة للتفضيل بشرف التعلق الخ

٢١٧ القاعدة العاشرة للتفضيل بشرف المتعلق الخ

٢١٨ القاعدة الحادية عشر للتفضيل بكثرة التعليق الخ

٢١٩ القاعدة الثانية عشر للتفضيل بالمجاورة الخ

٢١٩ القاعدة الثالثة عشر للتفضيل بالحلول الخ

- ٢١٩ القاعدة الرابعة عشر التفضيل بسبب الاضافة الخ
- ٢٢٠ القاعدة الخامسة عشر التفضيل بالانساب والاسباب الخ
- ٢٢٠ القاعدة السادسة عشر التفضيل بالثمرة والجدوى الخ
- ٢٢١ القاعدة السابعة عشر التفضيل باكثرية الثمرة الخ
- ٢٢٤ القاعدة الثامنة عشر التفضيل بالتأثير الخ
- ٢٢٤ القاعدة التاسعة عشر التفضيل بجودة البنية والتركيب الخ
- ٢٢٧ القاعدة العشرون التفضيل باختيار الرب تعالى لمن يشاء على من يشاء ولما يشاء على ما يشاء الخ
- ٢٢٩ تنبيه يطلع منه على تفضيل الصلاة على سائر العبادات الخ
- ٢٢٩ مطلب واما تفضيل مكة على المدينة أو المدينة على مكة فبما هو زعمها وأمور لأنعلمها الخ

تمت بحمد الله تعالى

صحيفة

- ٢ خطبة الكتاب
- ٢ الفرق السابع والاربعون بين قاعدة ما يطلب جمعه الخ
- ٥ الفرق السادس والاربعون بين قاعدة المأمور به الخ
- ٩ الفرق الثامن والاربعون بين قاعدة التخيير الذى يقتضى التسوية الخ
- ١٣ الفرق التاسع والاربعون بين قاعدة التخيير بين الاجناس المتباينة الخ
- ١٣ الفرق الخمسون بين قاعدة للتخيير بين شيئين واحد هما يخشى من عقابه الخ
- ١٤ الفرق الحادى والخمسون بين قاعدة الاعم الذى لا يستلزم الاخص الخ
- ١٦ الفرق الثانى والخمسون بين قاعدة خطاب غير المعين وقاعدة الخطاب بغير المعين
- ٢٣ الفرق الثالث والخمسون بين قاعدة اجزاء ما ليس بواجب عن الواجب الخ
- ٢٨ الفرق الرابع والخمسون بين قاعدة ما ليس بواجب فى الحال والمآل الخ
- ٣٤ الفرق الخامس والخمسون بين قاعدة ملك القريب ماله كالحققة فى العتق على المالك الخ
- ٣٥ الفرق السادس والخمسون بين قاعدة رفع الواقعات وبين قاعدة تقدير ارتفاعها
- ٣٧ الفرق السابع والخمسون بين قاعدة بداخل الاسباب وبين قاعدة تساقطها
- ٤١ الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل
- ٤٥ الفرق التاسع والخمسون بين قاعدة علة الاذن والتحرير وبين عدم علة غيرها من الالعل
- ٥١ الفرق الستون بين قاعدة اثبات النقيض فى المفهوم وبين قاعدة اثبات الضد فيه
- ٥٢ الفرق الحادى والستون بين قاعدة مفهوم اللقب الخ
- ٥٤ الفرق الثانى والستون بين قاعدة المفهوم اذا خرج مخرج الغالب الخ
- ٦٤ الفرق الثالث والستون بين قاعدة حصر المبتدأ فى خبره وهو معرفة بالام الجنسية
- ٧١ الفرق الرابع والستون بين قاعدة التشبيه فى الدعاء وبين قاعدة التشبيه فى الخبر
- ٧٢ الفرق الخامس والستون بين قاعدة ما يثاب عليه من الواجبات وبين قاعدة ما يثاب عليها منها
- ٧٩ الفرق السادس والستون بين قاعدة مانعين وقته فيوصف فيه بالاداء الخ
- ٨٣ الفرق السابع والستون بين قاعدة الاداء الذى يثبت معه الاثم الخ
- ٨٥ الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قبله من وجوب الصوم على الحائض
- ٨٦ الفرق التاسع والستون بين قاعدة الواجب الكلى وبين قاعدة الكلى الواجب الخ
- ٩٦ الفرق السبعون بين قاعدة اقتضاء النهى الفساد الخ
- ١٠٠ الفرق الحادى والسبعون بين قاعدة حكاية الحال اذا طرق اليها الاستئناس سقط بها الاستدلال الخ
- ١٠٣ الفرق الثانى والسبعون بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات فى غير الايمان الخ

- ١٠٥ الفرق الثالث والسبعون بين قاعدة المفرد المعرف بالالف واللام بفيد العموم الخ
- ١٠٦ الفرق الرابع والسبعون بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الشروط الخ
- ١٠٧ الفرق الخامس والسبعون بين قاعدة ان وقاعدة اذا وان اشتركا في كون كل منهما للشرط الخ
- ١١١ الفرق السادس والسبعون بين قاعدة المسائل الفروعية يجوز الاقتداء فيها من أحد المجتهدين فيها بالآخر الخ
- ١١٤ الفرق السابع والسبعون بين قاعدة الخلاف يتقرر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم الخ
- ١١٦ الفرق الثامن والسبعون بين قاعدة من يجوز له ان يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له ان يفتي
- ١٣٥ الفرق التاسع والسبعون بين قاعدة النقل وبين قاعدة الاسقاط
- ١٣٧ الفرق الثمانون بين قاعدة الازالة لانجاستقوى بين قاعدة الاحالة فيها
- ١٤٨ الفرق الحادى والثمانون بين قاعدة الرخصة وبين قاعدة ازالة النجاسة
- ١٣٢ الفرق الثانى والثمانون بين قاعدة ازالة الوضوء للنجاسة بالنسبة الى النوم خاصة للخ
- ١٤٤ الفرق الثالث والثمانون بين قاعدة الماء المطلق وبين قاعدة الماء المستعمل الخ
- ١٤٦ الفرق الرابع والثمانون بين قاعدة النجسات فى الباطن من الحيوان الخ
- ١٤٧ الفرق الخامس والثمانون بين قاعدة المندوب الذى لا يقدم على الواجب الخ
- ١٥٠ الفرق السادس والثمانون بين قاعدة ما يثرب التواب فيه والعقاب الخ
- ١٥١ الفرق السابع والثمانون بين قاعدة ما يثبت فى الذم وبين قاعدة ما لا يثبت فيها
- ١٩٣ الفرق الثامن والثمانون بين قاعدة وجود السبب الشرعى سالما عن المعارض من غير تخيير فيه الخ
- ١٩٥ الفرق التاسع والثمانون بين قاعدة استلزام ايجاب المجموع لوجوب كل واحد من اجزائه الخ
- ١٩٧ الفرق التسعون بين قاعدة اسباب الصلوات وشروطها يجب الفحص عنها الخ
- ١٩٩ الفرق الحادى والتسعون بين قاعدة الافضية وبين قاعدة المزية والخاصية
- ٢٢١ الفرق الثانى والتسعون بين قاعدة الاستغفار من الذنوب المحرمات الخ
- ٢٢٢ الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة النسيان فى العبادات لا يقدر الخ
- ٢٢٣ الفرق الرابع والتسعون بين قاعدة ما لا يكون الجهل عنده الخ
- ١٦٩ الفرق الخامس والتسعون بين قاعدة استقبال الجهة فى الصلاة وبين قاعدة استقبال سمت
- ١٧١ الفرق السادس والتسعون بين قاعدة من يتعين تقديمه وبين قاعدة من يتعين تأخيرها الخ
- ١٧٣ الفرق السابع والتسعون بين قاعدة للشك فى طر بان الاحداث بعد الطهارة الخ
- ١٧٦ الفرق الثامن والتسعون بين قاعدة البقاع جعلت المظان فيها معتبرة فى اداء الجمعات الخ
- ١٧٩ الفرق التاسع والتسعون بين قاعدة البقاع المعظمة من المساجد تعظم بالصلاة الخ
- ١٨٠ الفرق المائة بين قاعدة النواح حرام وبين قاعدة المرأتى مباحة
- ١٨٢ الفرق الحادى والمائة بين قاعدة فعل غير المكلف لا يعذب به الخ

- ١٨٣ الفرق الثاني والمائة بين قاعدة اوقات الصلوات يجوز اثباتها بالحساب والآلات الخ
- ١٨٥ الفرق الثالث والمائة بين قاعدة الصلوات في الدور المقصوبة تنعقد قرينة بخلاف الصيام الخ
- ١٨٧ الفرق الرابع والمائة بين قاعدة ان الفعل متى دار بين الوجوب والتدب فعل الخ
- ١٩٠ الفرق الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان وست من شوال الخ
- ١٩٣ الفرق السادس والمائة بين قاعدة للعروض تحمل على التقنية حتى ينوى التجارة الخ
- ١٩٦ الفرق السابع والمائة بين قاعدة العمال في القراض فان الزكاة متى سقطت عن رب المال سقطت عن العامل الخ
- ١٩٨ الفرق الثامن والمائة بين قاعدة الارباح تضم الى اصولها في الزكاة الخ
- ٢٠٠ الفرق التاسع والمائة بين قاعدة الواجبات والحقوق التي تقدم على الحج الخ
- ٢٠٢ الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح النيابة فيه وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه
- ٢٠٣ الفرق الحادي عشر والمائة بين قاعدة ما يضمن وبين قاعدة ما لا يضمن
- ٢٠٦ الفرق الثاني عشر والمائة بين قاعدة تداخل الجواب في الحج الخ
- ٢١٤ الفرق الثالث عشر والمائة بين قاعدة التفضيل بين المعلومات وفيه عشرون قاعدة

الفروق

للإمام العلامة شهاب الدين أبي العباس
أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن
الصنهاجي المشهور بالفراء في رحمة الله

ومعاشرة الكتائبين

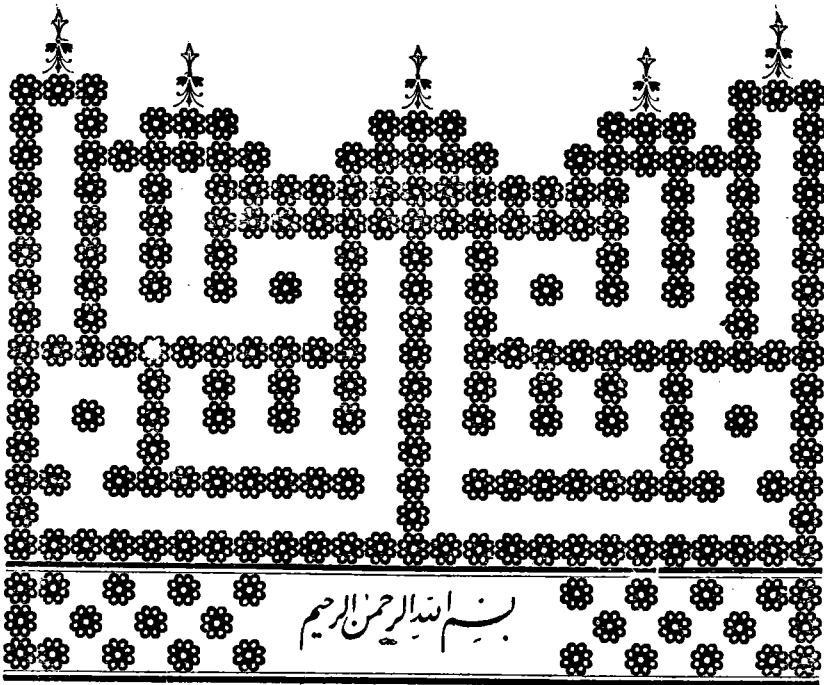
تهذيب الفروق والفوائد السنية

في الأسرار الفقهية

الجزء الثالث

عالم الكتب

بيروت



(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

وبه نستعين الحمد لله
الملمم للصواب والصلاة
والسلام على سيدنا محمد
 وآله والاصحاب

الفرق الرابع عشر
والمائة بين قاعدة ما يصح
اجتماع الموضين فيه
لشخص واحد وبين
قاعدة ما لا يصح ان
يجتمع فيه الموضان
لشخص واحد

أما يتم الفرق بينهما بناء
على تسليم ما قاله الاصل
من ان قاعدة انه لا يجوز
ان يجتمع الموضان
لشخص واحد لانه
يؤدي الى أكل المال
بالباطل وإنما يأكله
بالسبب الحق اذا خرج
من يده ما أخذ الموض
بازائه فيرتفع الثمن والضرر
على المتماوضين فلذلك
لا يجوز أن يكون للبائع
الثمن والسلمة معا ولا
المؤجر الاجرة والمنفعة
معا كثيرة لا كلية فيستثنى
منها مسائل . (المسئلة
الاولى) الاجارة على
الصلاة فيها ثلاثة أقوال
الاول الجواز لان الاجارة

الفرق الرابع عشر والمائة بين قاعدة ما يصح اجتماع الموضين فيه لشخص
واحد وبين قاعدة ما لا يصح ان يجتمع فيه الموضان لشخص واحد

اعلم ان القاعدة الشرعية الاكثرية انه لا يجوز ان يجتمع الموضان لشخص واحد فانه يؤدي
الى اكل المال بالباطل وإنما يأكله بالسبب الحق اذا خرج من يده ما أخذ الموض بازائه
فيرتفع الثمن والضرر على المتماوضين فلذلك لا يجوز ان يكون للبائع الثمن والسلمة معا ولا
المؤجر الاجرة والمنفعة معا وكذلك بقية الصور غير انه قد استثنيت مسائل من هذه
القاعدة للضرورة وانواع من المصالح * المسئلة الاولى الاجارة على الصلاة فيها ثلاثة أقوال
الجواز والمنع والثالث التفرقة بين ان يضم اليها الآذان فتصح أولا يضم اليها فلا تصح
وجه المنع ان ثواب صلاته له فلو حصلت له الاجرة أيضا لحصل الدوض والموض وهو
غير جائز وحجة الجواز ان الاجرة بازاء الملازمة في المكان المعين وهو غير الصلاة ووجه
التفرقة ان الآذان لا يلزمه فيصح أخذ الاجرة عليه فاذا ضم الى الصلاة قرب المقصد من
الصحة وهو المشهور * المسئلة الثانية أخذ الخارج في الجهاد من القاعد من أهل ديوانه

قال (الفرق الرابع عشر والمائة بين قاعدة ما يصح اجتماع الموضين فيه لشخص واحد
وبين قاعدة ما لا يصح ان يجتمع فيه الموضان لشخص واحد) قلت في هذا الفرق نظر
يفتقر الى بسط وما ذكره من المسائل الثلاث لقائل ان يقول ليس المبذول فيها عوضا
عن الثواب بل هو معونة على القيام بلك الامور فلا تقام بها ثوابه ولن تولى المعونة
ثوابه فلم يجتمع الموضان لشخص واحد بوجه والله تعالى اعلم وما قاله في الفروق
الخمس التي بعده صحيح وكذلك ما قاله في الفرق العشرين والمائة ما عدا قوله كما ان
المشترك الذي هو مفهوم احدها متماق الوجوب فان المشترك ليس هو مفهوم أحدها ولا
هو متملق الوجوب كما سلف التنبيه على مثله غير مرة

بازاء الملازمة في المكان المعين وهو غير الصلاة والثاني المنع لان ثواب صلاته له فلو حصلت له الاجرة ايضا لحصل له اجتماع الوض والموض وهو غير جائز الثالث التفرقة بين أن يضم اليها الأذان فتصح او لا يضم اليها فلا تصح لان الأذان لا يلزمه فيصح اخذ الاجرة عليه فاذا ضم الى الصلاة قرب المقدم من الصحة وهو المشهور وفي بداية الجهد لابن رشد واما اجارة المؤذن فان قوما لم يروا في ذلك بأسا قياسا على الافعال غير الواجبة وقوما كرهوا ذلك وحرموه محتجين بما روى عن عثمان بن أبي العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتخذ مؤذنا (٣) لا يأخذ على أذانه اجرة وسبب

الاختلاف هل هو واجب أم ليس بواجب اه بتصرف المسئلة الثانية اخذ الخارج في الجهاد من القاء من أهل ديوانه جملا على ذلك اجارة الكرمه الله تعالى لعمل الناس في ذلك ولانه باب ضرورة أن ينوب بعضهم عن بعض اذا كانوا أهل ديوان واحد والا فلا ضرورة تخالف لاجلها القاعدة المجمع عليها فيقال بالجواز مع اجتماع ثواب الجهاد والجملة للخارج ومنع من ذلك الشافعي وأبو حنيفة رحمهما الله تعالى ولو كان الخارج من أهل ديوانه لا من أهل ديوان آخر عملا بالقاعدة المسئلة الثالثة المسابقة بجملة أي مال يجعل بين المتسابقين لياخذ السابقي او من حضر في الخيل من الجانبين والابل

جملا على ذلك ومنع من ذلك الشافعي وأبو حنيفة واجازه مالك رحمهم الله وقال مالك لا يجعل لغير من في ديوانه لعدم الضرورة لذلك وثواب الجهاد حاصل للخارج فلا يجتمع له الوض والموض لان حكمة المعاوضة انتفاع كل واحد من المتماوضين بما بذل له حجة مالك عمل الناس في ذلك ولانه باب ضرورة ان ينوب بعضهم عن بعض اذا كانوا أهل ديوان واحد فان تعددت الدواوين فلا ضرورة تخالف لاجلها القاعدة المجمع عليها المسئلة الثالثة مسئلة المسابقة بين الخيل فقلنا السابق لا يأخذ ما جعل لسابق لان السابق له أجر التسبب للجهاد فلا يأخذ الذي جعل في المسابقة لتلا يجتمع له الوض والموض فلهذه الحكمة وبسبب هذه القاعدة اشترط بعض العلماء الثالث المحل لاخذ العوض

الفرق الخامس عشر والمائة بين قاعدة الارزاق وبين قاعدة الاجارات

كلاهما بذل مال بازاء المنافع من الغير غير ان باب الارزاق أدخل في باب الاحسان وابتعد عن باب المعاوضة وباب الاجارة أبتد من باب المساعدة وأدخل في باب المسكينة ويظهر تحقيق ذلك بست مسائل * المسئلة الاولى القضاة يجوز ان يكون لهم ارزاق من بيت المال على القضاة اجماعا ولا يجوز ان يستاجروا على القضاة اجماعا بسبب ان الارزاق اعانة من الامام لهم على القيام بالمصالح لا انه عوض عما وجب عليهم من تنفيذ الاحكام عند قيام الحجاج ونهوضها ولو استؤجروا على ذلك لدخلت التهمة في الحكم بمعاوضة صاحب العوض ولذلك تجوز الوكالة بعوض ويكون الوكيل عاضدا وناصرا لمن بذل له العوض ويجوز في الارزاق التي تطاق للقاضي الدفع والقطع والتقليل والتكثير والتغيير ولو كان اجارة لوجب تسليمه بعينه من غير زيادة ولا نقص لان الاجارة عقد والوفاء بالعقد واجب والارزاق معروف وصرف بحسب المصاحبة وقد تعرض مصالحة أعظم من مصالحة القضاة فيتعين على الامام الصرف فيها والاجارة في الاجارات تورث ويستحقها الوارث ويطالب بها والارزاق لا يستحقها الوارث ولا يطالب بها لانها معروف غير لازم لجهة معينة * المسئلة الثانية ارزاق المساجد والجوامع يجوز ان تنقل عن جهاتها اذا تعطت أو وجدت جهة هي أولى بمصالحه المسلمين من الجهة الاولى ولو كانت وقفا أو اجارة لتعذر ذلك فيها لان الوقف لا يجوز تغييره والوفاء بعقد الاجارة واجب وهو عقد لازم ويجوز ان يجعل الامام لمولى المسجد ان يستنبه دائما ويكون له تلك الارزاق وتلك الرزقة من الخراج والطين على النظر لا على القيام بالوظيفة وان كان ذلك لمن تقدمه على

كذلك والخيل من جانب والابل من جانب جائزة بمعنى الاذن الصادق بالوجوب ان توقف اصل الجهاد عليها لان الوسائل تعطى حكم المقاصد ولان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وبالندب ان توقفت البراعة فيه عليها وبالاباحة ان لم يتوقف عليها شيء وان صح تبع الجملة واخرجه غير المتسابقين لياخذ من سبق منهما او اخرجه أحدهما فان سبق غيره اخذ السابقي وان سبق هو فلن حضر كما في مختصر خليل وشرحه فاشترطوا الثالث المحل لاخذ العوض وفي المنع عن الاصل وهي مستثنات من ثلاث قواعد لمنع القهار وتعذيب الحيوان لغير اكله وحصول العوض والموض لشخص واحد في بعض الصور

وهي ما اذا اخرج الحمل غير المتسابقين لياخذة السابق مع ان له اجر التسبب للجهد لكن قال ابن الشاط لا يسلم ان
المبدول في هذه المسائل الثلاث عوض عن الثواب بل هو معونة على القيام بتلك الامور فللقائم بها ثواب ولن يؤتى المعونة
ثواب فلم يجتمع العوضان لشخص واحد بوجه على ان في هذا الفرق نظرا يفتقر الى بسط اه ولم يظهر لي وجه النظر
فتمام والله اعلم الفرق الخامس عشر والمائة بين قاعدة الارزاق وبين قاعدة الاجارات **﴿** الارزاق والاجارات وان
اشتركا في ان كليهما بذل مال (٤) بازاء المنافع من الغير الا انهما افرقا من جهة ان باب الارزاق دخل في باب

الاحسان وابتعد عن باب
المعاوضة وباب الاجارة
ابتعد عن باب الاحسان
والمساحة وأدخل في
باب المعاوضة والمكاسبة
والمغابنة وذلك ان
الأجارة عقد والوفاء
بالعقود واجب والارزاق
معروف وصرف بحسب
المصلحة فاذا عرضت
مصلحة اخرى أعظم من
تلك المصلحة تمين على
الامام الصرف فيها وترك
الاولى فلذلك اختص كل
واحد منهما باحكام
لا تثبت للاخر يظهر لك
تحقيقها بست مسائل
﴿ المسألة الاولى **﴿**
القيام بالقضاء من تنفيذ
الاحكام عند قيام
الحجاج ونهوضها من
حيث أنه يجب على
القضاء ان يكون لهم
عليه ارزاق من بيت
المال اجماعا عانة لهم على
القيام بالواجب من
بيت المال لان الارزاق

القيام بالوظيفة بسبب ان الارزاق معروف يتبع المصالح فكيف ادارت دار معاهو يتعذر مثل
ذلك في الاوقاف من الحوانيت والدور وغيرها بسبب ان الوقف لا يجوز تغييره ولا تغيير
شرط من شروطه فاذا وقف الواقف على من يقوم بوظيفة الامامة أو الاذان أو الخطابة أو التدريس
لا يجوز لاحد ان يتناول من ربيع ذلك الوقف شيئا الا اذا قام بذلك الشرط على مقتضى
شرط الواقف فان استتاب عنه غيره في هذه الحالة دائما في غير اوقات الاعذار لا يستحق
واحد منهما شيئا من ربيع ذلك الوقف أما النائب فلانه من شرط استحقاقه صحة ولايته وصحة
ولايته مشروطة بان تكون ممن له النظر وهذا المستنيب ليس له نظر انما هو امام أو مؤذن أو
مؤذن أو مدرس فلا تصح النيابة الصادرة عنه وأما المستنيب فلا يستحق شيئا أيضا بسبب انه لم
يقم بشرط الواقف فان استتاب في أيام الاعذار جاز له ان يتناول ربيع الوقف وان يطلق
لنائبه ما أحب من ذلك الربيع وان كان المطلق له ارزاقا على وظيفة من تدريس أو غيره
من الامامة أو الاذان أو الحكم بين الناس أو الحسبة ولم يقم بتلك الوظيفة لا يجوز له ان
يتناول ذلك القدر لان الامام انما اطلقه له من بيت المال على وظيفة ولم يقم بها واستباحة
اموال بيت المال بغير اذن الامام لا يجوز واخذ هذا المطاق بغير هذا الشرط لم ياذن فيه الامام
فلا يجوز له اخذه وللإمام ان يطلقه له بعد اطلاعه على عدم قيامه بالوظيفة لمصلحة
اخرى غير تلك الوظيفة فاستحققه بالاطلاق الثاني لا بالتقدير الاول ولو كان وقفا ولم يقم
بشرطه لم يجز للامام اطلاقه لم يقم بشرط الواقف في استحقاقه فهذا أيضا يميز لك الارزاق
من باب الاوقاف والاجارات ويجوز في المدارس الارزاق والوقف والاجارة ولا يجوز في
امامة الصلاة الاجارة على المشهور من مذهب مالك رحمه الله ويجوز الارزاق والوقف وكثير
من الفقهاء يفاظ في هذه المسألة فيقول انما يجوز تناول الرزق على الامامة بناء على القول
بجواز الاجارة على الامامة في الصلاة ويتورع عن تناول الرزق بناء على الخلاف في جواز
الاجارة وليس الامر كما ظنه بل الارزاق يجمع على جوازها لانها احسان ومعروف واعانة لا
اجارة وانما وقع الخلاف في الاجارة لانه عقد مكاسبة ومغابنة فهو من باب المعاوضات
التي لا يجوز ان يحصل العوضان فيها لشخص واحد فان المعاوضة انما شرعت لينتفع كل
واحد من المتماضين بما بذل له واجرا الصلاة له فلو أخذ العوض عنها لاجتمع له العوضان
والارزاق ليس بمعاوضة البتة لجوازه في أضيق المواضع للمانة من المعاوضة وهو القضاء
والحكم بين الناس فلا ورع حينئذ في تناول الرزق والارزاق على الامامة من هذا الوجه

من حيث انها معروف لا معاوضة كما علمت يجوز دفعها وقطعها وتقليلها وتكثيرها وتغييرها بل
وانما
يتمين على الامام اذا عرضت مصلحة أعظم ان يصرف الارزاق فيها ويقدمها على مصلحة القضاء وورثتهم لا يستحقونها
ولا يطلبون بها ولا يشترط فيها مقدار من العمل ولا أجل تنتهي اليه والاجارة من حيث انها معاوضة لا معروف كما علمت تخالف
ذلك فيشترط فيها الاجل ومقدار المنفعة ونوعها ويستحق الاجرة فيها الوارث ويتمين نفعها للاخذ بعينها من غير زيادة
ولا نقص ولا تجوز في القيام بالقضاء اجماعا بل ولا في كل ما يجب على الاجير القيام به لتلا يجتمع للاجير العوض والعوض

ولمَّا تدخل التهمة في الحكم بماوضة صاحب العوض فيكون القاضي كالوكيل يأخذ على الوكالة عوضا ليكون عاضدا وناصرًا لمن بذل له العوض * المسألة الثانية * ما يدفعه الامام من الخراج والطين لمن يتولى المساجد والجوامع بالقيام فيها بوظيفة امامة أو اذان أو خطابة أو تدريس أو نحو ذلك وان شارك ما يدفع لهم أجره أو وقفا للقيام بتلك الوظائف في حكيم احدها عدم جوار التناول اذا لم يقوموا بتلك الوظائف بانفسهم على مقتضى شرط الامام والواقف وما وقع عليه عقد الاجارة لانه كما لا يجوز عدم الوفاء بعقد الاجارة وشرط الواقف كذلك لا يجوز استباحة أموال (٥) بيت المال بدون اذن الامام فانهم

ثانمها جواز كل من الارزاق والوقف في المدارس الا انه يخالفهما في احكام منهما انه يجوز للامام ان ينقل ما يدفعه لهم اذا تمطلت المساجد او وجدت جهة هي اولى بمصلحة المسلمين من جهة بخلاف المجهول لهم اجرة او وقفا فانه لا ينقل الى جهة اخرى غير جهة المساجد وان كانت اولى من جهةها لوجوب الوفاء بعقد الاجارة وشرط الواقف فاذا وقف الواقف حوانيت او دورا او غيرها على من يقوم بوظيفة من الوظائف المذكورة في المساجد والجوامع لم يجوز للامام ولا غيره اطلاقه لمن لم يتم بشرط الواقف في استحقاقه ومنها انه لا يجوز لاحد ان يتناول من ريع ذلك الوقف شيئا الا اذا قام بذلك الشرط

وانما يقع الورع من جهة قيامه بالوظيفة خاصة فان الارزاق لا يجوز تناولها الا لمن قام بذلك الوجه الذي صرح به الامام في اطلاقه لتلك الارزاق * المسألة الثالثة الاقطاعات التي تجعل الامراء والاجناد من الاراضي الخراجية وغيرها من الرباع والعقار وهي ارزاق من بيت المال وليست اجارة لهم ولذلك لا يشترط فيها مقدار من العمل ولا أجل تنتهي اليه الاجارة وليس الاقطاع مقدرا كل شهر بكذا وكل سنة بكذا حتى تكون اجارة بل هو اعانة على الاطلاق نعم لا يجوز تناوله الا بما قاله الامام من الشرط من التهيء للحرب ولقاء الاعداء والمناضلة على الدين ونصرة كلمة الاسلام والمسلمين والاستعداد بالخيال والسلاح والاعوان على ذلك ومن لم يفعل ما شرطه عليه الامام من ذلك لم يجز له التناول لان مال بيت المال لا يستحق الا باطلاق الامام على ذلك الوجه الذي اطلقه وهو لو اطلق له من بيت المال فوق ما يستحقه على تلك الوظيفة أما غلطا من الامام واما جورا منه فان ذلك الزائد لا يستحقه المطلق له بل يبقى في يده امانة شرعية يجب ردها لبيت المال وللامام بعد ذلك ان يزعمه منه ولن ظفر به ممن له في بيت المال حق ان يتناوله باذن الامام ان كان عدلا أو غير اذنه ان كان جائرا ولو كان اجارة لم يزل ملك الاول عنه لان الاجارة تنعقد باجرة المثل وباكثر منها واذا عقدت باكثر منها استحقها المقود له ولا يجوز للامام انتزاع الزائد على اجرة المثل اذا كان الحال والاجتهاد اقتضى ذلك ولا يجوز لاحد ممن له حق في بيت المال ان يتناول ذلك الزائد من الاجرة لكونه مستحقا بعقد الاجارة لمن عقد له وكان يشترط فيها الاجل ومقدار المنفعة ونوعها على قواعد الاجارة فهذا أيضا يوضح لك الفرق بين الارزاق والاجارات واذا اقطع الامير والجندى أرضا خراجية أو غير خراجية فأجرها ثم مات في أثناء المقدم قبل انقضاء مدة الاجارة فللامام ان يقرر وراثته على تلك الاجرة وينضي لهم تلك الاجارة الى حل أجلها وله دفع جميع تلك الاجرة للمقطع الثاني اذا كانت المصلحة للمسلمين في ذلك ولا تستقر الاجرة الاولى للاول الابضى العقد وانقضاء أجل الاجارة وهو باق على ذلك الاقطاع ولو كانت اجارة من الامام له بذلك الاقطاع لاستحقاقها وراثته ولتعذر على الامام انتزاعها منهم في مدة عقد الاجارة ويمكن تخريج هذه الاجارة من المقطع على قاعدة الوقف اذا أجر البطن الاول زمان استحقاقه وغير زمان استحقاقه فانه هل يبطل في غير زمان استحقاقه أم لاخلاف بين العلماء وهذا المقطع انما يستحق الزمان الذي هو فيه مقطع لتلك الارض فاذا مات أو حول عنها لغيرها فقد آل

على مقتضاه بنفسه فان استتاب عنه غيره في هذه الحالة بلاعذر يمنعه من القيام به بنفسه لم يستحق هو ولا نائبه شيئا من ريع ذلك الوقف وان اذن له الامام او غيره في ذلك اما النائب فلان صحة ولايته وشرطه بان تكون ممن له النظر وهذا المستتيب ليس له نظر انما هو امام او مؤذن او مدرس او نحو ذلك فلا تصح النيابة الصادرة عنه وان كانت باذن لانه على خلاف شرط الواقف واما المستتيب فلانه لم يتم بشرط الواقف وان استتاب في هذه الحالة لمذر ايامه فقط جاز له ان يتناول ريع الوقف وان يطبق لثأبه ما احب من ذلك الريع نعم في شرح الشيخ منصور ابن ادريس الخليلي كشف النقاع على متن

الافتناع في مذهب ابن حنبل رحمه الله الى ما نصه مع المتن قال الشيخ والنيابة في مثل هذه الاعمال المشروطة من تدريس وامامة وخطابة وادان وغاق باب ونحوها جائزة ولو عينه الواقف وفي عبارة اخرى له ولو نهى الواقف عنه اذا كان الذئب مثل مستنبيه في كونه اهلاما استنيب فيه وقد يكون هكذا في الفروع والاختيارات قال ابن عقيل صوابه اذا لم يكن في ذلك مفسده راجحة هكذا هو في فتاوى الشيخ اه وكذا ذكر معناه في تصحيح الفروع وجواز النيابة به في هذه الاعمال كلالعمال المشروطة في الاجارة (٦) على عمل في الذمة كخياطة الثوب وبناء الحائط اه بالفظه وهو فسحة

في الدين وسياتي في الفرق السادس عشر والمائتين بزيادة بيان في هذه المسألة بالنسبة لمذهبننا فترقب ويجوز للامام فيما يدفعه لمنولها من الخراج والطين ان يجعل له ان يستنيب دائما ويكون له ذلك على النظر لا على القيام بالوظيفة وان كان ذلك لمن تقدمه على القيام بالوظيفة لمصاحبة اخرى رأها **ومنها** ان تناول الاجرة على امامة الصلاة قد وقع الخلاف في جوازه ومنعه وهو مشهور مذهب مالك لان الاجارة عقد مصاحبة ومساينة ومن باب المعاوضات التي لا يجوز ان يحصل العوضان فيها لشخص واحد لان المعاوضة اما شرعت ليقنع كل واحد من المتماوضين بما بذل له واجر الصلاة للامام فلو أخذ العوض عنها لاجتمع له

الاستحقاق لغيره كالبطن الثاني اذا طرا بعد الاول وهذا ايضا يوضح لك الفرق بين الاجارة والوقف والارزاق والاقطاع وما يوضح لك الفرق ايضا ان الامام اذا أقطع أميرا أو جنديا اقطعا يجوز له ان يحوله عنه الى غيره على حسب ما تقتضيه المصلحة ولو كان عقد اجارة لا يمنع نقله منه الى غيره * المسألة الرابعة وقع في كتاب البيان والتحصيل لابي الوليد بن رشد من أصحابنا رحمه الله ما ظاهره ان الامام ان يوقف وقفا على جهة من الجهات ويرق للشافعية رحمه الله مثل ذلك ومقتضى ذلك او أرقانهم اعنى الملوك والخلفاء اذا وقفت على وجه الصحة والايوضاع الشرعية لمصالح المسلمين انها تنفذ ولا يجوز لاحد ان يتناول منها شيئا الا اذا قام بشرط الواقف ولا يجوز للامام ان يطلق ذلك الوقف بعد ذلك لمن لم يقم بذلك الوقف فقد صار ذلك الشرط لازما للناس والامام كسائر الاوقاف فليس للامام نحو يله عن تلك الجهة واطلاقه لمن لم يقم بتلك الوظيفة فان رفقوا على اولادهم أو جهات أقر بهم لهوام وحرصهم على حوز الدنيا لهم وذرارهم واتباعا لغير الاوضاع الشرعية لم ينفذ هذا الوقف وحرم على من وقف عليه تناوله بهذا الوقف وللامام انتزاعه منه وصرفه له وانيره على حسب ما تقتضيه مصالح المسلمين واما لوقف الاول فهو باطل ومن تناول منه شيئا بهذا الوقف كان للامام أخذه منه وله وقف هذه الجهة على جهة اخرى على الاوضاع الشرعية ولو صح الوقف الاول لمصادفته الاوضاع الشرعية لم يكن للامام نحو يله فان قلت فان وقف على ولد، بنض أراضى المسلمين وقراهم أو احد من أقر به واشترى ذلك من ماله الذي اكتسبه في زمن مملكته هل يصح ذلك الوقف أم لا قلت الملوك فقراء مدينون بسبب ما جنوه على المسلمين من تصرفاتهم في أموال بيت المال بالهواء في ابنيه الدور المالية المزخرفة والمراكب النفسية والاطمة الطيبة واعطاء الاصدقاء والمزاح الباطل من أموال وغير ذلك من التصرفات المنهي عنها شرعا فهذه كلها ديون عليهم فتكثر مع تطول الايام فيتعذر بسببها أمران أحدهما الاوقاف والتبرعات والبيوعات على مذهب مالك رحمه الله ومن وافقه فان تبرعات المدينون المتأخرة عن تقرر الدين عليه باطلة فيخرج ذلك على هذا الخلاف وثانيهما الارث لانه لا ميراث مع الدين اجاءا فلا يورث عنهم شيء وما تركوه من المالك لا ينفذ عتق الوارث فيهم بل هم أموال بيت المال مستحقون بسبب ما عليهم من الدين فلا ينفذ فيهم الا عتق متولى بيت المال على الوجه الشرعي واعناقهم لغير مصاحبة المسلمين لا يجوز فان رفقوا وقفا على جهات البر والمصالح العامة ونسبوه لا تقسمهم بناء على ان المال الذي في بيت

العوضان وتناول الارزاق على الامامة مجمع على جوازه لانها من باب المعروف كما ولا من باب الاجارة كما ظنه كثير من الفقهاء فقال اما يجوز تناول الرزق على الامامة في الصلاة بناء على القول بجواز الاجارة عليها وتورع عن تناوله بناء على الخلاف في جواز الاجارة عليها ولم يفهم ان جواز الارزاق عليها كجواز الوقف عليها بدون ادنى خلاف اذ الرزق ليس بمعاوضة البتة وكيف يكون كذلك وقد أجازوا تناوله في اضيق المواضع الذي تمتنع فيه المعاوضة قطعا وهو القضاء والحكم بين الناس حينئذ لا ورع في تناول الارزاق على الامامة من هذا الوجه واما الورع في انه لا يجوز ان يتناول

الرزق أو الوقف الأذا قام بذلك الوجه الذي صرح به الامام في اطلاقه لتلك الارزاق او الواقف في شرطه قلت ومنها الى آخر مامر في الارزاق على القضاء كما هو الظاهر فانظر ذلك وحرر ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ الاقطاعات التي يجعلها الامام للامراء والاجناد من الاراضي الخراجية وغيرها من الرباع والمقار ارزاق من بيت المال واعانة على الاطلاق فهي وأن شاركت الاجارة في أنه لا يجوز تناولها الا بما قاله الامام من اشتراط التهيء للحرب ولقاء الاعداء والمناضلة على الدين ونصرة كلمة الاسلام والمسلمين والاستعداد بالخيول والسلاح والاعوان على ذلك فمن لم يفعل ما شرطه عليه (٧) الامام من ذلك لم يجز له التناول

كما انه لا يجوز تناول المال لهم كما يستفده جهالة المملك بطل الوقف بل لا يصح الا ان يوقفوا معتقدين ان المال للمسلمين والوقف للمسلمين اما ان المال لهم والوقف لهم فلا يكن وقف مال غيره على انه له فلا يصح الوقف فكذلك هنا * المسئلة الخامسة المصروف من الزكاة للمجاهدين ليس اجرة واجارة بل أرزاق خاص من مال خاص وهل يتعين صرفه لهذه الجهة فيتخرج على الخلاف بين الشافعية والمالكية رحمهم الله هل اللام الملك أم لا وليس هو اجارة والا لاشتراط فيه مقدار العمل والمدة الموجبة لتعيين العمل وغير ذلك من شروط الاجارة ولما لم يكن كذلك كان ارزاقا خاصا من جهة خاصة ويقع الفرق بينه وبين أصل الارزاق بان أصل الارزاق يصح أن يبقى في بيت المال ولا يصرف في الوقف وهذا يجب صرفه اما في جهة المجاهدين أو غيرهم من الجهات الثمانية لان جهة هذا المال عينها الله عز وجل في كتابه العزيز فيجب على الامام اخراجها فيها الا ان يمنع مانع وكذلك كل جهة عينها الله تعالى كالتمس يتعين المبادرة الى صرفه بحسب المصلحة واما ما يورث عن الموقى من أموال بيت المال أو يحاز عن الغائب المقطع خبره فهذا لا جهة له الا ما يمرض من المصالح فهذا هو الفرق بين هذه الارزاق الخاصة وبقية الارزاقات * المسئلة السادسة ما يصرف للقسم للمقار بين المخصوص من جهة الحكام والترجمان الذي يترجم الكتب عند الحكام وكاتب الحاكم وامناء الحكام على الايتام ونحو ذلك فذلك كله أرزاق لاجارة تجري عليه أحكام الارزاق دون أحكام الاجارات كما تقدم بيانه وكذلك ما ينسأله الخراس على خرص الاموال الزكوية من الدوالي والبخل وسماة المواشي والعمال على الزكاة كل ذلك أرزاق لاجارة ونحو هذه المسائل مما هو في سلكها يتخرج عليها فتد انضح لك بهذه المسائل الفرق بين قاعدة الارزاق وقاعدة الاجارة وقاعدة وقف المملك واحكام ذات المختلفة الاوضاع ﴿ الفرق السادس عشر والمائة بين قاعدة استحقاق السلب في الجهاد وبين قاعدة الاقطاع وغيره من تصرفات الأئمة وان كان الجميع من تصرفات الامام وليس باجارة ﴾ واعلم ان السلب عند مالك رحمه الله انما يستحق بقول الامام من قتل قتيلاً فله سلبه وانه لا يستحق بمجرد القتل وقاله ابو حنيفة رحمه الله وقال الشافعي وابن حنبل رضى الله عنهما يستحق بمجرد القتل وانه يستحق بفتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك لا بتصرفه بطريق الامامة وقد تقدم في الفرق بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم ان ما وقع منها على

المال لهم كما يستفده جهالة المملك بطل الوقف بل لا يصح الا ان يوقفوا معتقدين ان المال للمسلمين والوقف للمسلمين اما ان المال لهم والوقف لهم فلا يكن وقف مال غيره على انه له فلا يصح الوقف فكذلك هنا * المسئلة الخامسة المصروف من الزكاة للمجاهدين ليس اجرة واجارة بل أرزاق خاص من مال خاص وهل يتعين صرفه لهذه الجهة فيتخرج على الخلاف بين الشافعية والمالكية رحمهم الله هل اللام الملك أم لا وليس هو اجارة والا لاشتراط فيه مقدار العمل والمدة الموجبة لتعيين العمل وغير ذلك من شروط الاجارة ولما لم يكن كذلك كان ارزاقا خاصا من جهة خاصة ويقع الفرق بينه وبين أصل الارزاق بان أصل الارزاق يصح أن يبقى في بيت المال ولا يصرف في الوقف وهذا يجب صرفه اما في جهة المجاهدين أو غيرهم من الجهات الثمانية لان جهة هذا المال عينها الله عز وجل في كتابه العزيز فيجب على الامام اخراجها فيها الا ان يمنع مانع وكذلك كل جهة عينها الله تعالى كالتمس يتعين المبادرة الى صرفه بحسب المصلحة واما ما يورث عن الموقى من أموال بيت المال أو يحاز عن الغائب المقطع خبره فهذا لا جهة له الا ما يمرض من المصالح فهذا هو الفرق بين هذه الارزاق الخاصة وبقية الارزاقات * المسئلة السادسة ما يصرف للقسم للمقار بين المخصوص من جهة الحكام والترجمان الذي يترجم الكتب عند الحكام وكاتب الحاكم وامناء الحكام على الايتام ونحو ذلك فذلك كله أرزاق لاجارة تجري عليه أحكام الارزاق دون أحكام الاجارات كما تقدم بيانه وكذلك ما ينسأله الخراس على خرص الاموال الزكوية من الدوالي والبخل وسماة المواشي والعمال على الزكاة كل ذلك أرزاق لاجارة ونحو هذه المسائل مما هو في سلكها يتخرج عليها فتد انضح لك بهذه المسائل الفرق بين قاعدة الارزاق وقاعدة الاجارة وقاعدة وقف المملك واحكام ذات المختلفة الاوضاع ﴿ الفرق السادس عشر والمائة بين قاعدة استحقاق السلب في الجهاد وبين قاعدة الاقطاع وغيره من تصرفات الأئمة وان كان الجميع من تصرفات الامام وليس باجارة ﴾ واعلم ان السلب عند مالك رحمه الله انما يستحق بقول الامام من قتل قتيلاً فله سلبه وانه لا يستحق بمجرد القتل وقاله ابو حنيفة رحمه الله وقال الشافعي وابن حنبل رضى الله عنهما يستحق بمجرد القتل وانه يستحق بفتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك لا بتصرفه بطريق الامامة وقد تقدم في الفرق بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم ان ما وقع منها على

انتزاعه منه اذا كان الحال والاجتهاد اقتضى ذلك ولا يجوز لاحد ممن له حق في بيت المال ان يتناول ذلك الزائد من الاجرة لكونه مستحقا بمقد الاجارة لمن عتد له ﴿ الثاني ﴾ انه لا يشترط في هذه الاقطاعات مقدار من العمل ولا اجل تنتهي اليه وقواعد الاجارة اشتراط الاجل ومقدار المنفعة ونوعها ﴿ الثالث ﴾ انه يجوز للامام ان يحول هذه الاقطاعات عن اقتطعها له الى غيره على حسب ما تقتضيه المصلحة ولو كانت عتقد اجارة لامتنع نقلها منه الى غيره ﴿ الرابع ﴾ ان الادير او الجندي اذا اجر اجاره الامام له من الاقطاعات ثم مات في أثناء المقدم قبل انقضاء

مدة الاجارة فللامام ان يقرر ورثته على تلك الاجارة و يمضى لهم تلك الاجارة الى حلول اجالها وله دفع جميع تلك الاجارة للمقطع الثاني اذا كانت المصلحة للمسلمين في ذلك ولا تستقر الاجارة الاولى للاول الا بمضي العقد وانقضاء اجل الاجارة وهو باق على ذلك الاقطاع ويمكن نخر بيج هذه الاجارة من المقطع له على قاعدة الوقف اذا آجره البطن الاول زمان استحقاؤه وغير زمان استحقاؤه ففى بطلانه في غير زمان استحقاؤه وعدم بطلانه خلاف بين العلماء فان هذا المقطع له انما يستحق الزمان الذى هو فيه مقطع لتلك الارض (٨) فاذا مات او حول عنها غيرها فقد آل الاستحقاق لغيره كالبطن الثاني

اذا طرا بعد الاول ولو كانت اجارة له من الامام بذلك الاقطاع لاستحقاقها ورثته ولتعذر على الامام انتزاعها منهم في مدة عقد الاجارة المسألة الرابعة قال الاصل وقع في كتاب البيان والتحصيل لابي الوليد بن رشد من أصحابنا رحمه الله تعالى ما ظاهره ان للامام ان يوقف وقفا على جهة من الجهات ووقع للشافية رحمه الله تعالى مثل ذلك ومقتضى ذلك ان اوقاف الملوك اذا وقعت على وجه الصحة والاضاع الشرعية لمصالح المسلمين كان يوقفوا وقفا على جهات البر والمصالح العامة معتقدين ان المال للمسلمين والوقف للمسلمين فانها تنفذ ولا يجوز لاحد ان يتناول منها شيئا الا اذا قام بشرط الواقف ولا يجوز للامام ان يطاق ذلك الوقف

انه بالامامة لا بد فيه من اذن الامام وما وقع منها بتصرفه صلى الله عليه وسلم بطريق القضاء لا بد فيه من قضاء القاضى وما وقع منها بطريق الفتيا والتبليغ يستحق بدون قضاء قاض واذن امام قال مالك رحمه الله في المدونة لم يبلغني ان السلب كان للقائل الا يوم حنين وهو موكول الى اجتهاد الامام فان قلنا انه من باب التبليغ والفتيا فقد حصل السلب من باب آخر غير تصرفات الأئمة فلا يحتاج الى الفرق كما قاله الشافعى رضي الله عنه فليس للامام نزعها ممن وجد في حوزة بشرطه لان القتل حينئذ سبب الاستحقاق فلا يجوز للامام ان ياخذ ما هو مستحق بسببه وان قلنا انه من باب تصرفات الأئمة كما قاله مالك رحمه الله فللامام نزعها ممن وجد معه لان سبب استحقاؤه تصرف الامام ولم يوجد فبقي من الغنيمة واما الاقطاع فانه يجوز بغير سبب يوجب استحقاؤه وتمليكها وانما هو امانة على احوال تقع في مستقبل الزمان وليس تمليكا حقيقيا فلذلك كان للامام نزعها في اى وقت شاء وتبديله بغيره بخلاف السلب وانما ساوى السلب ما حازه الاجناد والامراء من اقطاعاتهم من خراج وغيره فانه لا يجوز للامام نزعها منهم لتقرر ملكهم عليه واما السلب فقبل حصول سببه لا يكون للقائل به تعلق البتة وبعد حصول سببه يصير مملوكا بالكيالة فالحالة المتوسطة انما بله للامام لا تحصل للسلب البتة والاقطاع يحصل لها هذه الحالة المتوسطة القابلة للانتزاع وابداله بغيره و يدل على صحة قول الشافعى وابن حنبل رحمهما الله انه من باب الفتيا والتبليغ انه الغالب على تصرفاته صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم طريق حسن وهو مستند مالك رحمه الله في حمل قوله عليه الصلاة والسلام من احيا ارضا ميتة فبى له وقال اذن الامام ليس شرطا في انك بالاحياء وابوحنيفة رحمه الله مشى على قاعدته فيهما وجعلهما من باب التصرف بالامامة واما مالك رحمه الله فقد نقض اصله والشافعى رضي الله عنه مشى على اصله في الحمل على الغالب في الفتيا دون الامامة وسبب نقض مالك لاصله امور احدها ان اصل الغنيمة مستحق للغانمين لقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسة ومفهومه ان الاربعة الخماس للغانمين كما قال تعالى وورثه ابواه فللامه الثلث معناه والثالثان للاب ولما كان ذكر الضام المقابل يدل على مقابله اكتفى بذكره عن ذكره في الآيتين ولما كانت الاربعة الخماس مستحقة للغانمين فلو جعلنا قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فتيا لكان ذلك اباغ في منافاة الظاهر المتقدم مما اذا جعلناه من باب التصرف بالامامة وانه لا يستحق حتى

بعد ذلك لمن لم يحم بلك الوظيفة واذا لم تقع على وجه الصحة والاضاع الشرعية لمصالح المسلمين يقول كان وقفوا على اولادهم او جهات اقاربهم لهوهم وحرصهم على حوز الدنيا لهم ولذرارهم واتباعا لغير الاوضاع الشرعية او وقفوا على جهات البر والمصالح العامة معتقدين ان المال لهم وان الوقف لهم بناء على ما يعتقده جملة الملوك ان المال الذى في بيت المال لهم فكان من قبيل من وقف مال غيره على ما انه لم ينفذ هذا الوقف بل هو باطل يحرم على من وقف عليه ان يتناول منه شيئا بهذا الوقف فاذا تناوله كان للامام اخذه منه وصرفه له وغيره على حسب ما تقتضيه

مصالح المسلمين وللإمام وقف هذه الجهة على جهة أخرى على الأوضاع الشرعية وأما إذا اشتروا بعض أراضى المسلمين وقراهم من مالهم الذى يكسبونه فى زمن مملكتهم ووقفوا ذلك على أولادهم أو أحد من أقاربهم فإنه يتخرج على الخلاف فى بطلان تبرعات المديون المتأخرة عن تقرر الدين عليه كما هو مذهب مالك ومن وافقه وعدم بطلانها كما هو مذهب غيرهم وذلك لأن المالك بسبب استغراق ذمهم بالمديون التى ترتب عليهم بسبب ما يجنونه على المسلمين من تصرفاتهم فى أموال بيت المال بالهوى فى ائبنة الدور العالفة المزخرفة والمراكب النفيسة (٩) والاطعمة الطيبة واعطاء الاصدقاء

والمزاح بالباطل من أموال وغير ذلك من التصرفات المنهي عنها شرعا فتكون ديوننا عليهم وتكثر بتناول الايام يتمذرفى حقهم امران (احدهما) الاوقاف والتبرعات والبيوعات على مذهب مالك رحمه الله تعالى ومن وافقه فان تبرعات المديون المتأخرة عن تقرر الدين عليه باطلة (وثانيهما) الارث لانه لا ميراث مع الدين اجماعا فلا يورث عنهم شيء وما تركوه من المالك لا ينفذ عتق الوارث فيهم بل م أموال بيت المال مستحقون بسبب ما عليهم من الدين فلا ينفذ فيهم الا عتق متولى بيت المال على الوجه الشرعي لمصلحة المسلمين اه بتصرف للاصلاح وفي حاشية العلامة ابن عابدين الحنفى على الدرر ان اوقاف

يقول الامام تلك المقالة فان التوقف على شرط ابدن عن التخصيص من الاخراج بغير شرط فكان تقليل التخصيص وابعاده اولى وثانيها انه يودى الى افساد النيات وان يقاثل الانسان من عليه سلب طمعا فى سلبه لانصرة لدين الله تعالى وربما أوقع ذلك خلا عظميا فى الجيش فكان ذلك سببا للزبمة واستئصال المسلمين بان يكون الشجعان قليلين فى الزين واللباس والعجزة والجبناء المتحصنون بانواع الاسلحة فيستغل الناس بهم عن الشجعان رغبة فى لباسهم فيستولى شجعان الاعداء على ابطال المسلمين وجيشهم فيهلكون ثم انه يودى الى ضياع ثواب الآخرة وهو اعظم المفسد بل العقاب الالم بسبب المقاصد الردية وهذا بعيد عن قواعد الدين فلا يستكثر منه فاذا جمل ذلك موقوفا على قول الامام اندفعت هذه المفسد بسبب انه انما يتصرف بحسب المصلحة فاذا كان القوم الذين فى الجيش بعيدين عن ذلك القول وإلا لم يقل فتدفع المفسد وانما يأتى اذا جملناه فنيا عامة فى جميع الاحوال كما قاله الشافعى رضى الله عنه وثالثها ان ظاهر القرآن متواتر مقطوع به والحديث خبر واحد وليس اخص من الآية حتى يخصصها لتناول لفظ الآية وهو قوله تعالى ما غنمتم فى الجهاد وغيره وهو مقتضى اللفظ لانه فالتنمية صادقة لفة عن الفارات المحرمة ونحوها وقوله عليه الصلاة السلام من قتل قتيلانا فله سلبه يتناول لفة الغنمة وغيرها حتى لو قتله غيلة فى بيته تناوله اللفظ غير ان الاجماع منعقد على تخصيصه بالجهاد المأمور به فحينئذ كل واحد منهما اعم من الآخر واخص من وجهه والتخصيص والموم انما يكون بحسب ما يقتضيه اللفظ لفة والامام واخص من وجهه لا يخص احدهما الآخر لحصول التعارض فيصار للترجيح ولفظ القرآن متواتر فيكون ارجح فيقدم على الخبر بحسب الامكان وقد اجمعنا على ان الامام اذا قال ذلك يستحق فيبقى فيما عداه على مقتضى الاصل ورأبها ان ابا بكر الصديق وعمر رضى الله عنهم تركا ذلك فى خلافتهما ولو كان ذلك فتيالما تركاها بل علما ان ذلك تصرف بطريق الامامة بحسب المصلحة ولم يريا ان المصلحة حينئذ تقتضى ذلك فلم يقولوا به فهذه وجوه ظاهرة فيما قاله مالك رحمه الله تعالى وانها موجبة لان يخالف اصله لها

الفرق السابع عشر والمائة بين قاعدة اخذ الجزية على التهادى على الكفر فيجوز وبين قاعدة اخذ الاعواض على التهادى على الزنى وغيره من المفسد فانه لا يجوز اجماعا وقد اوردته بعض الطاعنين فى الدين سؤالا فى الجزية فقال شان الشرائع دفع اعظم

(٢ - الفروق - ثالث) المالك والامراء ان علم ملكهم لها باسراء صح وفتحها ورعى فيه شرط الواقف وان لم يعلم شراؤهم لها ولا عدمه فالظاهر انه لا يحكم بصحة وقفها لانه لا يلزم من وقفها ملكها بل يحكم بان ذلك السلطان الذى وقفها اخرجها من بيت المال وعينها مستحقها من العلماء والطلبة ونحوهم وعوانهم على وصولهم الى بعض حقهم من بيت المال فهو ارساد لا وقف حقيقة فلذا افتي علامة الوجود المولى ابو السعود مفتى السلطنة السلمانية بان اوقاف المالك والامراء لا يراعى شرطها لانها من بيت المال او ترجم اليه واذا كان كذلك لا يجوز الاحداث اذا كان المقرر فى الوظيفة او المرتب من

مصاريف بيت المال أه ولا يخفى ان المولى ابالسعود ادري بحال اوقاف الملوك ومثله في المبسوط ولذا لما اراد السلطان نظام المملكة برقوق في عام نيف وثمانين وسبعمائة ان ينقض هذه الاوقاف لكونها اخذت من بيت المال وعقد لذلك مجلسا حافلا حضره الشيخ سراج الدين البلقيني والبرهان بن جماعة وشيخ الحنفية الشيخ اكل الدين شارح الهداية فقال البلقيني ماوقف على العلماء والطلبة لا سبيل الى نقضه لأن لهم في الخمس اكثر من ذلك وما وقف على فاطمة وخديجة وعائشة ينقض ووافقه (١٠) على ذلك الحاضر ون كما ذكره السيوطي في النقل المستور في جواز قبض

معلوم الوظائف بلا حضور ورأيت نحوه في شرح المنتقى ففي هذا تصريح بان اوقاف السلاطين من بيت المال ارضادات لا اوقاف حقيقة وان ما كان منها على مصارف بيت المال لا ينقض بخلاف ماوقفه السلطان على أولاده او عتقائه مثلا وانه حيث كانت ارضادا لا يلزم مراعاة شروطها لعدم كونهاوقفا صحيحا فان شرط صحته ملك الواقف والسلطان بدون الشراء من بيت المال لا يملكه وما في التحفة المرضية عن العلامة قاسم من ان وقف السلطان لارض بيت المال صحيح لعل مراده انه لازم لا يغير اذا كان على مصلحة عامة كما نقل الطرسوسى عن قاضيخان من ان السلطان لووقف ارضا من بيت مال المسلمين على مصلحة عامة

المفسدين بايقاع اذناها وتفويت المصلحة الدنيا بدفع المفسدة العليا ومفسدة الكفر تربى على مصلحة الماخوذ من الجزية من اموال الكفار بل على جملة الدنيا وما فيها فضلا عن هذا التزير اليسير فلم وردت الشريعة المحمدية بذلك ولم لاحتمال القتل درءا لمفسدة الكفر وجواب هذا السؤال هو سر الفرق بين القاعدتين وذلك ان قاعدة الجزية من باب التزام المفسدة الدنيا لدفع المفسدة العليا وتوقع المصلحة العليا وذلك هو شان القواعد الشرعية بيانه ان الكافر اذا قتل انسد عليه باب الايمان وباب مقام سعادة الجنان وتحتم عليه الكفر والخلود في النيران وغضب الديان فشرع الله تعالى الجزية رجاء ان يسلم في مستقبل الازمان لاسيما مع اطلاعه على محاسن الاسلام والالجاه اليه بالذل والصغار في اخذ الجزية فاذا اسلم لزم من اسلامه اسلام ذريته فانصلت سلسلة الاسلام من قبله بدلا عن ذلك الكفر وان مات على كفره ولم يسلم فنحن نتوقع اسلام ذريته المخلفين من بعده وكذلك يحصل التوقع من ذرية ذريته الى يوم القيامة وساعة من ايمان تعدل دهرا من كفر وكذلك خلق تعالى الله آدم على وفق الحكمة واكثر ذريته كفار وعد النبي صلى الله عليه وسلم خلقه من جملة البركات الموجبة لتعظيم يوم الجمعة فقال في تعظيم يوم الجمعة لماساق تعظيمه والثناء عليه في الحديث الصحيح انفضل يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة فيه خلق الله آدم وفيه تاب عليه وفيه تقوم الساعة فخلق آدم عليه السلام فيه من جملة فضائله لان خلقه سبب وجود الانبياء عليهم السلام والصالحين وأهل الطاعة والمؤمنين وان كان مع كل رجل مسلم المؤمن من الكفار فلا عبرة بهم لاجل ذلك المسلم الواحد ولذلك جاء في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقول لا آدم عليه السلام ابعث بمس النار فيخرج من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين فيبقي من كل ألف واحد والبقية كفار فجاء أهل النار والمعاصي والفجور ومع ذلك كان ذلك الواحد تربى بمصلحة اسلامه على مفسدة اولئك وانهم كالدوم الصرف بالنسبة الى نور الايمان وعبادة الرحمن فتأمل ذلك فكذلك همنا ايمان يتوقع من الاصل او من آحاد الذراري لا يعادله شيء من ذلك الكفر الواقع من غيره فمقد الجزية من آثار رحمة الله تعالى ومن الشرائع الواقعة على وفق الحكمة ولم تؤخذ الجزية من الكافر لتحصيل مصلحة تلك الدراهم الماخوذة منه بل لتوقع هذه المصلحة او المصالح العظيمة بالتزام تلك المفسدة الحقيرة بخلاف أخذ المال على مداومة الزنى او غيره من المفسدات فان ذلك ترجيح للمصلحة الحقيرة التي هي الدراهم على المفسدة العظيمة

للمسلمين جاز قال ابن وهبان لانه اذا ابداه على مصرفه الشرعي فقد منع من بصرفه من امراء الجور في غير مصرفه اه فقد افاد ان المراد من هذا الوقف تأييد صرفه على هذه الجهة المعينة التي عينها السلطان مما هو مصلحة عامة وهو معنى الارصاد السابق فلا يتأني ما تقدم والله اعلم اه بتصرف قلت وهو يخالف ما للاصل من جهتين جهة ان كلام الاصل يفيد ان مقتضى ظاهر ماوقف في كتاب ابن رشد والمال شافية من جواز وقف من الامام على جهة من الجهات صحة وقفه ومراعاة شرطه وكلام ابن عابدين يفيد ان صرف ما للشافية والاحناف عدم صحة الوقف وانه لا

يراعى شرطه وكلام الاصل ظاهر بالنسبة لمذهبنا مبنى على ان السلطان وان لم يكن مالكا ماوقفه من بيت المال الا انه وكيل على المسلمين فهو وكيل الواقف يصح وقفه كما في البنائى على عقب فلذا قال الشيخ على المستاوى رحمه الله تعالى في القول الكاشف وحاصل ما لا نمتنا في اوقاف مستغربي الذمة من الملوك وغيرهم كالفرافى في الفروق ومن تبعه من المحتقنين انها ان كانت على بعض وجوه البر والمصالح العامة كالمساجد والمسالك واعتقدوا ان المال للمسلمين والوقف لهم وايديهم في ذلك ايدى نياية فقط فانه يصح وتعتبر شروطهم في (١١) ذلك اذا كانت على وفق الارضاع الشرعية وتجبرى عليه

أحكام اوقاف غيرهم من انه لا يجوز ان يتناول شيئا منها الا من قام بشرط الواقف واما لا يجوز للامام ان كان هو الواقف ان يطبق ذلك الوقف بعد ذلك ان لم يتم بذلك الشرط ولان يحوله عن تلك الجهة الى جهة أخرى للزوم ذلك له ولغيره كسائر الاوقاف وعلى هذا يحمل ما في سماع محمد بن خالد المذکور في العتبية وسلم ابن رشد في البيان وشار اليه ابن عرفة بقوله يصح الحبس من الامام لسمع ابن خالد من ابن القاسم صحة تهبسه الخليل في الجهاد وأنكر بعض المفتين بيلدناحين اشهاد امامها بتحبيس بعض رابعها على بناء سورها فوقفته على السماع اى سماع ابن خالد من ابن القاسم المذکور فشهد فيه معناها اى فشهد ذلك البعض في اشهاد ذلك الامام بالتحبيس

التي هي معصية الله تعالى نعم لو عجزنا عن ازالة منكر من هذه المنكرات لإلادفع دراهم دفناتها لمن ياكلها حراما حتى يترك ذلك المنكر العظيم كما يدفع المال في فداء الاسارى والكنار مخاطبون بفروع الشريعة بحرم عليهم اكل ذلك المال ليتوصل بذلك المحرم لتخليص الاسير من ايدى العدو ولذلك يعطى الحارب المال اليسير كالثوب ونحوه ليسلم صاحبه من المقاتلة معه فيموت احدهما او كلاهما او يكون الماخوذ من المال على وجه التحريم والامضية أكثر وأمدفع المال لغرض المداومة على المعصية ليس لإلادفعه لم يقع في الشريعة بل الشريعة تحرمه ولا يبيحه فهذه القاعدة تنسدة صرفة فلم تشرع وقاعدة الجزية مشتملة على التزام النفقة القابلة لدفع النفقة العظيمة وتوقع المصلحة العظيمة فشرعت فهذا هو الفرق بين القاعدتين

الفرق الثامن عشر والمائة بين قاعدة ماوجب تقضى الجزية وبين قاعدة

مالا يوجب تقضها

اعلم ان عقد الجزية موجب المعصية الدماء وصيانة الاموال والاعراض الى غير ذلك مما يترتب عليه وحقيقة عقد الجزية هو التزامنا لهم ذلك بشروط نشطتها عليهم مضت سنة الخلفاء الراشدين بها روى ايضا مستفادة من قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون قال ابن حزم في مراتب الابعاء الشروط المشترطة عليهم ان يعطوا اربعة مثاقيل ذهبا في انتضاء كل عام قمرى صرف كل دينار اثنا عشر درهما وان لا يحدثوا كنيسة ولا بيمة ولا ديرا ولا صومعة ولا يحدوا ماخرب منها ولا يمنعوا المسلمين من النزول في كنائسهم ويبيعهم ليلا ونهارا ويوسعوا أبوابها للنازحين ويضيفوا من مريهم من المسلمين ثلاثة وان لا يؤوا جاسوسا ولا يكتفوا غشا المسلمين ولا يملأوا اولادهم القرآن ولا يمنعوا احدا منهم الدخول في الاسلام وبقروا المسلمين ويقدموا لهم من المجلس ولا يشبهوا بهم في شيء من لباسهم ولا فرق شبرهم ولا يتكلموا بكلامهم ولا يتكلموا بكلامهم ولا يركبوا على السروج ولا يتقلدوا شيئا من السلاح ولا يحملوه مع انفسهم ولا يتخذوه ولا ينقشوا خواتيمهم بالعربية ولا يبيعوا الخمر من مسلم ويجزوا مقدم رهوسهم ويشدوا الزانير ولا يظهرن الصليب ولا يجارون المسلمين بموتاهم ولا يطرحوها في طريق المسلمين نجاسة (١) ويخفون النواقيس واصواتهم ولا يظهرن شيئا من شعائرهم ولا يتخذون من الرقيق ماجرت عليه سهام المسلمين وبرشدوا المسلمين ولا يظلموا عليهم عدوا ولا يضرىوا

(١) الصواب في الكلمات الخمس حذف النون

لر اع المذكورة معنا قال كنون وانظر كتاب الحبس من تكميل غ ولا فرق في جميع ما ذكر اى في الاقسام الثلاثة أعنى كون اوقافهم على ما يرجع الى مصالحهم الخاصة او على وجوه البر والمصالح العامة معتقدين ان أموال بيت المال وما بابا يديهم منها لهم وأن الوقف لهم وعلى وجوه البر والمصالح العامة معتقدين أن المال والوقف للمسلمين لا لهم بل ايدى نياية فقط بين ان يكون ماوقفه مشتري من مالى بيت المال او من ما لهم الذى اكتسبوه في زمن الامارة اذ هو لبيت المال حكما لعمارة

ذمتهم بما جنوه على المسلمين من تصرفهم في اموال بيت المال على غير الوجه الشرعي فيستغرق ما بأيديهم مما اكتسبوه بعد الولاية بل وقبلها فيبطل وقف المشتري بالتبلي ايضا في القسمين الاولين اذا تاخر الى استغراق الذمة ومما تفارق به ايضا اوقاف الملوك ونحوهم غيرها من الارواق ان وفرها اى ما فضل منها عما سموه من المصرف فضلا بينا لاختلاف في جواز صرفه في مصلحة غير ما عينوه ولا يدخله الخلاف المعروف في ارفار الاحباس كما في جوابي السلامة ابى عثمان العقباني والحصل الملقى ابى عبد (١٢) الله القورى المذكورين في المعيار اه وقال عقب وفي نت عند قوله ان كان

على محجوره عن الذخيرة ان وقفوا على مدرسة اكثر مما تحتاج اليه بطل فيما زاد فقط لانهم مزولون عن التصرف الاعلى وجه المصاحبة والزائد لا مصلحة فيه فهو من غير متول ولا ينفذ اه ولا بن وهبان في منطومه ولو وقف السلطان من بيت مالنا بالمصلحة عمت يجوز ويؤجر ويؤخذ من كلام عقب على مختصر خليل مع البنائى عليه عند قوله صح وقف مملوك وان باجرة الفرق بين ارضاء الامام المعبر عنه في كتبنا بالخلو وبين وقفه نيابة عن المسلمين على جهة من المصالح العامة بما حاصله ان منفعة الخلو مملوكة لم يتعلق الحبس بها وانما يتعلق الحبس باصلها فالكلها كالك المنفعة لمدة ممتدة باجرة فكما يجوز تحييس مالك المنفعة

مسلمة ولا يسبوه ولا يستخدموه ولا يسمعون مسلمة شيئا من كفرهم ولا يسبوا احدا من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم ولا يظهروا نجرا ولا نكاح ذات محرم وان يسكنوا المسلمين بينهم فمضى اخلوا بواحدة من هذه الشروط. اختلف في نقض عهدهم وقتلهم وسبهم واخذ اموالهم واعلم ان الجادة من مذاهب العلماء كالك والشافعى وأبى حنيفة وابن حنبل رضى الله عنهم لا يروا (٢) النقص بالخلل باحد هذه الشروط كيف كان بل بعضها يوجب النقص وبعضها لا يوجب وقد سبق الى خاطر الفقيه ان الشروط شانه الانتفاء عند انتفاء احد شروطه ولو كان له ألف شرط اذا عدم واحد منها لا يفيد حضورا عداه كما يجده في شرائط الصلاة والزكاة وغيرها ان عدم شرط واحد عدم جميع الشروط. فلذلك يحظر لضيقة الفقهاء ان شروط الجزية ينبغي ان تكون كذلك وليس الامر كذلك بل مذهب الجمهور هو الصواب وان قاعدة ماوجب النقص مخالفة لقاعدة ما لا يوجبها فان عقد الذمة عاصم للدماء كالاسلام وقد أزم الله تعالى المسلم جميع التكاليف في عقد اسلامه كما ازم الذى جملة هذه الشروط. في عقد امانه فكما انقسم رفض التكاليف في الاسلام الى ما يتنافى الاسلام ويبيح الدماء والاموال كرمي المصحف في الفادورات وانتهك حرمة النبوات والى ما ليس منافيا للاسلام وهو ضربان كبائر توجب التغليظ بالعقوبة ورد الشهادات وسلب اهلية الولاية وصغائر توجب التاديب دون التغليظ فكذلك عقد الجزية تنقسم شروطه الى ما يتنافى كالتقتل والخروج عن احكام السلطان فان ذلك مناف للامان والتامين وهما مقصود العقد والى ما ليس بمناف للامان والتامين وهو عظيم المفسدة فهو كالكبيرة بالنسبة الى الاسلام كالحراية والسرقفة والى ما هو كالتصغيرة بالنسبة الى الاسلام كسب المسلم واظهار الترفع عليه. فكما ان هذين القسمين لا يتنافيان الاسلام ولا يبطلان عصمة الدماء والاموال فكذلك لا يبطلان عقد الجزية لعدم مناقتهما له من جهة الامن والاسان المقصودين من عقد الجزية والقاعدة الشرعية المشهورة في أبواب المقود الشرعية لا يبطل عقدا من المقود إلا بما يتنافى مقصود ذلك المقود دون الا يتنافى مقصوده وان كان منها عن مقارنته معه فكذلك ههنا ينبغي ان لا يبطل عقد الجزية إلا بما تقدم ونحوه وانقسمت هذه الشروط على هذه الطريقة التى هي طريقة الجمهور الى ثلاثة اقسام منها ما اتفقوا على انه موجب لمنافات عقد الذمة كالخروج على السلطان ونقض العهد والقتل والقنات بمفردهم او مع الاعداء ونحو ذلك ومنها ما اتفقوا على انه لا يتنافى كترك الزنار وركوب الخيل

(٢) الصواب اثبات النون

باجرة للمدة المعينة اقول المدونة في الاجارات ولا باس ان يكرى أرضه على ان تتخذ مسجدا عشر سنين فاذا انقضت كان النقص للذى بناه اه لان الوقف لا يشترط فيه التنايد عندنا كذلك يجوز بالاحرى لما لك منة الخلو تحييسها لكونه يملكه على التنايد على ما جرى به العمل بمصر فلذا اتفق بصحة جمع منهم شيخ عيج والشيخ أحمد السنهورى وافق الناصر بجواز بيع الخلو فى الدين وارثه ورجوعه لبيت المال حيث لا وارث وما ابداه عجم من الفروق بين منفعة الخلو ومنفعة الاجارة بمسائل فجميعها لا يصح

ما وقفه الامام على جهة من المصالح العامة ليست مملوكة لتلك الجهة بل تعلق الحبس بها كاصحابها فتجوز عليه احكام اوقاف غير الامام لا تراعى شروطه التي على وفق الاوضاع الشرعية كما علمت واما بالنسبة لمذهب الشافعية فليس بظاهر لان ما وقع لهم من ان للامام ان يوقف وقفاً على جهة من الجهات لا يقتضى صحته فقط بل كما يحتملها كذلك يحتمل عدمها وقد نقل الشيخ ابو بكر الزرعة المكي في رسالته بساط الحكم في القول على اوقاف الحرم عن العلامة السيوطي انه قال في النبوع ذكر اصحابنا الفقهاء يعنى الشافعية ان الوظيفة (١٣) المتماثلة بالاوقاف الامراء

والسلطين كلها ان كان لها أصل من بيت المال او ترجع اليه فيجوز لمن كان بصفة الاستحقاق من عالم بالعلوم الشرعية وطايب علم كذلك وصوفي على طريقة الصوفية اهل السنة ان ياكل مما وقفوه غير متقيد بما شرطوه الى آخر ما ذكره ثم قال بمدواذا وقف السلطان من بيت المال ارضاً لمصلحة الامامة فذكر قاضي خان في فتاويه جوازه ولا يراعى ما شرطه دائماً اه اى بل يراعى في الجملة وذكر العلامة ابن حجر الهيثمي في شرح المنهاج ان شروط السلطين في اوقافهم من بيت المال لا يعمل بشيء منها كما قاله اجلاء المتأخرين فانه لا يجب مراعاة شروطهم فيها لبقائها على ملك بيت المال اه فانت ترى ان الشافعية مع قولهم بجواز اوقافهم

وترك ضيافة المسلمين ونقش خواتمهم بالعربية ونحو ذلك مما تخف مفسدته والقسم الثالث اختلاف فيه هل يلحق بالقسم الاول فينتقض عقد الجزية أو بالقسم الثاني فلا ينتقض وها انا اسرد لك مسائل توضح لك هذه الاقسام قال الاصحاب اذا اظهروا معتقدهم في المسيح عليه السلام أو غيره أدبناهم ولا ينتقض به العهد وإنما ينتقض بالقتال ومنع الجزية والتمرد على الاحكام وأكراه المسلمة على الزنى فان أسلم لم يقتل لان قتله ينتقض العهد وكذلك التطلم على عورات المسلمين واما قطع الطريق والقتل الموجب للخصاص في حكمهم فيه حكم المسلمين وتعرضهم له صلى الله عليه وسلم ولغيره من الانبياء صلوات الله عليهم موجب للقتل الا ان يسلموا وروى يوجع ادا ويشدد به فان رجع عن ذلك قبل منه قال اللخمي ان زنى بالمسلمة طوعاً لم ينتقض عهده عند مالك رضى الله عنه وانتقض عند ربيعة وابن وهب وان غرها بانه مسلم فتزوجها فهو نقض عند ابن نافع وان علمت به لم يكن نقضاً وان طأعته الامة لم يكن نقضاً وان اغتصبها قال محمد ليس ينتقض وقيل نقض قال فان عوهد علي انه متى أتى بشيء من ذلك فهو نقض انتقض عهده بذلك قلت وهذه الفروع بعضها أقرب من بعض للقاعدة في النقض فأكراه المرأة المسلمة على الزنى وجعله ناقضاً دون الحرابة مشكل بل ينبغي أن يلحق بالحرابة فلا ينتقض او تلحق الحرابة به فينتقض بطريق الاولى لعموم مفسدة الحرابة في النفوس والابضاع والاموال وعدم اختصاص ذلك بواحد من الناس قال في الكتاب فان خرجوا نقضاً للعهد والامام عادل فهم في كفاً فعل عمرو بن العاص بالاسكندرية لما عصت عليه بعد الفتح قال التونسي من اصحابنا لم يجعل مالك رحمه الله القتل في الحرابة نقضاً وهو يقول غصب المسلمة على الوطء نقض قال وهو مشكل الا ان يكون العهد اقتضاه قال ابن القاسم ان كان خروجهم وامتناعهم من الجزية لظلم من الامام أو غيره ردوا الى ذمتهم وقال محمد بن مسلمة حرابة الذمى نقض للعهد ولا يؤخذ ولده لبقاء العهد في حقه بخلاف ماله لا أن يكون من الحرابة وقال الداودي ان كان خروجهم من ظلم فهو نقض لانهم لم يهادوا على أن يظلموا من ظلمهم وروى عن عمر رضى الله عنه انه اخبر أن ذمياً نحس بغلام عليه مسلمة فوعدت فانكشفت عورتها فامر بصلبه في ذلك الموضع وقال انما عاهدناهم على إعطاء الجزية عن يدهم صاغرون وروى عن عمر رضى الله عنه نقض العهد بغصب المسلمة قال ابن القاسم اذا حارب اهل الذمة وظفر بهم والامام عدل قتلوا وتسيبوا نساءهم ولا تعرض لمن يظن انه مغلوب معهم

الجارية على الاوضاع الشرعية قالوا بعدم طمئنتها وعدم مراعاة شروطها فمذهب الاحناف مبنى على أن الائمة لا يملكون في بيت المال شيئاً وشروط صحة الوقف ملك الواقف فما وقفه ليس بوقف حقيقة بل بصورة من قبيل الارصاد عينه واقفه من الائمة والامراء وابده على مصرفه ومستحقه الشرعى من العلماء والطلبة ونحوهم عونا على وصولهم الى بعض حقهم في بيت المال ومنعاً لمن يصرفه من امراء الجور في غير مصرفه قال في بساط الحكم جواز العلماء والحكام اضرورات الناس ماجرت به العادة المستمرة في الاوقاف السلطانية من الفراغ كما نص عليه العلامة

العيني رحمه الله تعالى وكيف وله اصل في الجملة عن علمنا رحمه الله تعالى والعادة محكمة اي هي المرجع عند النزاع لانه دليل يفتي عليه الحكم كما ص عليه العلامة البيهقي واصلها قوله صلى الله عليه وسلم مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ومارآه اؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيح رواه أحمد في كتاب السنة وهو موقوف حسن افاده العلامة السيد الحموي وقد أجاب مفتي محكمة العلامة السيد عبد الله ابن المرحوم السيد محمد ميرغني لما سأله قاضيها يومئذ بما صورته ماقولكم في خلوات المدارس التي (١٤) بناها وافقها لطلبة العلم ثم استولى عليها وسكنها غير المشروط لهم

ويفرغون سكنها
بعض دراهم بينهم فهل
هذا الفراغ صحيح
ويستحق سكنها غير
طلبة العلم أم تنزع من
أيديهم وتمطى لمن شرط
لهم أم كيف الحكم بما
نصه نعم هو صحيح على
مأليه العمل من جواز
فراغ ما ذكرهما الفراغ
جار فيه وقد جرت به
المادة المستمرة حيث
كان الاستيلاء بالطريق
المعتبر من يملك التصرف
فلا ينزع من يده من هو
في يده بل ولا يتكف
بأثبات ما بيده كما نصوا
عليه فليراجع مظانته والله
اعلم فقد افاد سلمه الله
ما جرت به العادة واستمر
عليه العرف اخذنا من
كلامهم واخذ الشيخ ابو
بكر يسوق في رسالته
بساط الكرم نصوص
علماء مذهبه ومذهب
الشافعية في ذلك فانظرها
ان شئت وفي شرح العلامة

كاشيخ الكبير والضعيف ولو ذهبوا لبلد الحرب وتركوا اولادهم نفضا للعهد لم يسبوا بخلاف اذا ذهبوا بهم إلا أن يكون ذلك انظما أصابهم إلا أن يعينوا علينا المشركين فهم كالحاربين وقال أيضا اذا حاربوا والامام عدل استحل سيدهم وذرايرهم إلا ان يظن به أنه مغلوب كالضمفاء ولم يستثن اصبع رحمه الله أحدا والحق الضمفاء بالاقوياء في النقص كما أنذرخوا معهم في العقد ولانه صلى الله عليه وسلم سبي ذراري قرظة ونساءهم بعد نقض العهد قال ابن الناسم اذا استولى العدو على مدينة المسلمين فيها ذمة ففوزوا معهم ثم اعتذروا لنا بالقهر الذي لا يعلم إلا بقولهم فن قتل منهم مسلما قتل وإلا أطيل سجنه قال المازري رحمه الله وينقض عهدهم اذا صاروا عينا للحرب بيننا فهذه المسائل توضح لك الاتسام الثلاثة في نقض العهد وما اختلف في كونه نقضا وما لم يختلف فيه وما هو قريب من النقص وما هو بعيد وتحرك لك بذلك الفرق بين قاعدة ما يوجب النقص وقاعدة ما لا يوجب النقص فتمت ما يقع لك من غير المنصوص بالمنصوص

الفرق التاسع عشر والمائة بين قاعدة بر أهل الذمة وبين قاعدة التوحد لهم
اعلم أن الله تعالى منع من التوحد لاهل الذمة بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالموودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق الآية فنع الموالة والتوحد وقال في الآية الاخرى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم الآية وقال في حق الفريق الآخر انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين الآية وقال صلى الله عليه وسلم استوصوا باهل الذمة خيرا وقال في حديث آخر استوصوا بالنبيط خيرا فلا بد من الجمع بين هذه النصوص وان الاحسان لاهل الذمة مطلوب وان التوحد والموالة منهي عنهما والبايان لمنسبان فيحتاجان الى الفرق وسر الفرق أن عقد الذمة يوجب حقوقا علينا لهم لانهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم ودين الاسلام فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم أو نوع من أنواع الاذية أو أمان على ذلك فقد ضيم ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم وذمة دين الاسلام وكذلك حكى ابن حزم في مراتب الاجماع له أن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب الى بلادنا يقصدونه ووجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكرع والسلاح ونموت دون ذلك صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم فان تسليمه دون ذلك افعال امقد الذمة وحكى في ذلك أجماع الامة فمقد يؤدي الى تلاف النفوس والاموال

الشيخ منصور بن ادريس الحنبلي كشاف الفتناع على متن الاقناع في مذهب ابن حنبل رضي الله تعالى عنه
صونا
ما نصه فان كان الوقف من بيت المال كاوقاف السلاطين من بيت المال فليس بوقف حقيقي بل كل من جازله الاكل من بيت المال جازله الاكل منها كما افق به صاحب المنتهى موافقة للشيخ الرملي وغيره في وقف جامع طولون ونحوه اه فتحصل ان اوقاف السلاطين عندنا اوقاف حقيقية لا ارساد فمنهتها ليست ملوكة لمن وقفت عليه فلا يجوز له بيعها ويراعي فيها شرط الواقف بخلاف الارصاد للمعبر عنه بالخلو وعند الاثنية الثلاثة ارساد لا اوقاف حقيقية فمنهتها ملوكة لمن وقفت عليه يجوز له بيعها ولا يراعي فيها شرط

الواقف فاحفظ ذلك ومن جهة ان كلام الاصل يفيد عدم صحة وقف الائمة والامراء مالم يجره بالشراء من بيت المال او غيره لاستغراق دمهم بالديون التي تترتب عليهم بتعديهم على اموال بيت المال وكلام ابن عابدين يفيد صحته والظاهر التفصيل بتقييد الصحة بمن لم يتعد على بيت المال او على من وقف قبل تقرر الديون عليه او بعد تقررهما عندهم يقول بعدم بطلان تبرعاته وتقييد عدم الصحة بمن سوى ذلك كما يشهد لذلك قول خليل في جامعهه ولا تجوز وصايا المتسلطين بالظلم المتفرق الذمة ولا عقبتهم ولا تورث اموالهم ويسلك بهاسيب ما آفاه الله اه قل كون ومثله لابن (١٥) الحاجب وابن شاس وفي الذخيرة وصية

السلطين الظلمة غير جائزة وعقبتهم مردود اه فتامل بانصاف المسئلة الخامسة المصروف من الزكاة للمجاهدين رزق خاص من مال خاص لا اجرة واجارة وفي تعين صرفه لهذه الجهة فلا يجوز ان يخص غيرها من الاصناف الثمانية بالصرف لان الاصناف الثمانية شركاء في الصدقة او لا يتمين صرفه لها بل يجوز ان تصرف جميع الصدقة الى واحد من الاصناف التمازية خلاف بين الشافعية وبين المالكية والاحناف رحمهم الله تعالى منى على الخلاف بينهم في اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية هل هي لام التملك كقولك هذا المال لزيد به قال الشافعي اولام الاصل كقولك هذا المرحج للهداية والباب للدار وبه قال مالك سوابو

صوالمفتضاه عن الضياع انه لهظيم واذا كان عقد الذمة بهذه الماثباته تعين علينا ان نبرهم بكل أمر لا يكون ظاهره يدل على مودات القلوب ولا تعظيم شعائر الكفر فتى أدى الى أحد هذين امتنع وصار من قبل ما نهى عنه في الآية وغيرها ويتضح ذلك بالمثل فاخلاء المجلس لهم عند قدومهم علينا والقيام لهم حينئذ ونداؤهم بالاسماء العظيمة الموجبة لرفع شأن المنادى بها هذا كله حرام وكذلك اذا تلاقينا معهم في الطريق واخلىنا لهم واسمها ورحبها والسبيل منها وتركتنا أنفسنا في خسيسها وحزنها وضييقها كما جرت العادة ان يفعل ذلك المرء مع الرئيس والولد مع الوالد والحقير مع الشريف فان هذا ممنوع لما فيه من تعظيم شعائر الكفر وتحقير شعائر الله تعالى وشعائر دينه واحتقار أهله ومن ذلك تمكينهم من الولايات والتصرف في الامور الموجبة لفهر من هي عليه أو ظهور الملوك وسلطان المطالبة فذلك كله ممنوع وان كان في غاية الرفق والاناة أيضا لان الرفق والاناة في هذا الباب نوع من الرئاسة والسيادة وعلو المنزلة في المسكارم فهي درجة رفيعة أوصلناهم اليها وعظمتناهم بسببها ورفعتنا قدرهم بايثارها وذلك كله منهى عنه وكذلك لا يكون المسلم عندهم خادما ولا أجيرا يؤمر عليه وينهى ولا يكون أحد منهم وكيليا في المحاكمات على المسلمين عند ولاية الامور فان ذلك أيضا اثبات لسلطانهم على ذلك المسلم وأما ما أمر به من برهم من غير مودة باطنية فالرفق بضميقتهم وسد خلة فقيرهم واطعام جائتهم واكساء عاربهم واين القول لهم على سبيل اللطف لهم والرحمة لا على سبيل الخوف والذلة واحتمال اذا يتهم في الجوار مع القدرة على ازالته لطفنا متابعهم لا خوفا وتعظيما والدعاء لهم بالهداية وان يعملوا من أهل السعادة ونصيحتهم في جميع أمورهم في دينهم ودنياهم وحفظ غيباتهم اذا تعرض أحد لاذيتهم وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم وان يعانوا على دفع الظلم عنهم وايصالهم لجميع حقوقهم وكل خير يحسن من الاعلى مع الاسفل ان يفعله ومن العذر ان يفعله مع عدوه فان ذلك من مكارم الاخلاق فجميع ما يفعله معهم من ذلك ينبغي ان يكون من هذا القبيل لا على وجه العزة والجلالة منا ولا على وجه التعظيم لهم وتحقير أنفسنا بذلك الصنيع لهم وينبغي لنا ان نستحضر في قلوبنا ما جبالوا عليه من بغضنا وتكذيب نبينا صلى الله عليه وسلم وانهم لو قدروا علينا لاستاصلوا شافتنا واستولوا على دنائنا وأموالنا وانهم من أشد العصاة لربنا ومالكنا عز وجل ثم تعاملهم بمس ذلك بما تقدم ذكره امتثالا لامر ربنا عز وجل وأمر نبينا صلى الله عليه وسلم لا محبة فيهم ولا تعظيما لهم ولا نظهر آثار تلك الامور التي

حنيفة قال ابن العربي في الاحكام وتفقهوا على أنه لا يعطي جميعها للماملين عليها واعتمد هذا اصحاب الشافعي على ان الله اضاف الصدقة بلام التملك الى مستحق حتى يصبح منه الملك على وجه التبرك فسلك ذلك بيانا للمستحقين وهذا كما لو اوصي لاصناف معينين او لقوم معينين وتماق علماءنا بقوله تعالى ان تبدوا الصدقات الآية والصدقة متى اطلقت في القرآن فهي صدقة الفرض وقال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان آخذ الصدقة من اغنياكم واردها على فقرائكم وهذا نص في ذكر احد الاصناف الثمانية قرآنا وسنة وحقق علماء المعنى فقالوا ان المستحق هو الله تعالى ولكنه حال بحقه لمن ضمن لهم رزقهم بقوله تعالى

وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فكان كما نوقال زيد لعمران لي حقا على خالد بماثل حقلك يا عمرو او بخالفه
نخذه منه مكان حقلك فانه يكون بيانا لمصرف حق المستحق لا للمستحق والصنف الواحد في جهة المصرف والخلية
كلاصناف الثمانية وقد كنا نقول ان الزكاة تصرف الى الذمي فخصصنا هذا العموم بما خصصه صاحب الشريعة المبين
للناس ما نزل اليهم بقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان آخذ الصدقة من أغنيائكم واردها على فقرائكم وما فهم المقصود
احد فهم الطبري فانه قال الصدقة لسد (١٦) خلة المسلمين او لسد خلة الاسلام وذلك مفهوم من ماخذ القرآن في

بيان الاصناف وتعديدهم
الذي جعلناه فصلا
بيننا وبينهم ان الامة
اتفقت على انه لو اعطي
كل صنف حظه لم يجب
تعميمه فكذلك تعميم
الاصناف مثله اه
بتصرف ما وفي بداية
الحمد لابن رشد فسبب
اختلافهم معارضة اللفظ
للمعنى فان اللفظ يقتضى
القسمة بين جميعهم والمعنى
يقضى ان يؤثر بها اهل
الحاجة اذ كان المقصود
به سد الخلة فكان
تعديدهم في الاية عند
هؤلاء انما ورد لتمييز
الجنس اعني اهل الصدقات
لا تشر اليكم في الصدقة
فالاول اظهر من جهة
اللفظ وهذا اظهر من
جهة المعنى ومن الحجة
لشافعي ما رواه ابو داود
عن الصدائي ان رجلا
سال النبي صلى الله عليه
وسلم ان يعطيه من الصدقة
فقال له رسول الله

نستحضرها في قلوبنا من صفاتهم الذميمة لان عقد العهد يمنعنا من ذلك فنستحضرها حتى
يمنعنا من الود الباطن لهم المحرم علينا خاصة ولما أفى الشيخ أبو الوليد الطرطوشي رحمه الله
الخليفة بمصر وحد عنده وزيرا راهبا وسلم اليه قياده وأخذ يسمع رأيه وينفذ كلماته
المسمومة في المسلمين وكان هو ممن يسمع قوله فيه فلما دخل عليه في صورة المنضب والوزير
الراهب بازائه جالس أنشده

يا أيها الملك الذي جوده يطلبه القاصد والراغب
ان الذي شرفت من أجله يزعم هذا انه كاذب

فاشد غضب الخليفة عند سماع الايات وأمر بالراهب فسحب وضرب وقتل وأقبل على
الشيخ ابي الوليد فآكرمه وعظمه بعد عزمه على اذابته فلما استحضر الخليفة تكذيب
الراغب لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سبب شرفه وشرف آباءه وأهل السموات
والارضين بعثه ذلك على البعد عن السكنون اليه والمودة له وأبعده عن منازل المزالى ما
يليق به من الذل والصغار ويروى عن عمر رضى الله عنه انه كان يقول في أهل الذمة
أعينوهم ولا تظلموهم وكتب اليه أبو موسى الاشعري رضى الله عنه ان رجلا نصرانيا
بالبصرة لا يحسن ضبط خراجها الا هو وقصد ولايته على جباية الخراج لضرورة
تندر غيره فكتب اليه عمر بن الخطاب رضى الله عنه ينهيه عن ذلك وقال له في الكتاب
مات النصراني والسلام أمى أفرضه مات ماذا كنت تصنع حينئذ فاصنمه الآن وبالجملة
فبرهم والاحسان اليهم مأمور به ووردهم وتولهم منهى عنه فهما قاعدتان احدهما محرمة
والاخرى مأمور بها وقد أوضحت لك الفرق بينهما بالبيان والمثل فتامل ذلك

الفرق العشرون والمائة بين قاعدة تخيير المكلفين في الكفارة وبين قاعدة

تخيير الأئمة في الاسارى والتعزيز وحده المحارب ونحو ذلك

اعلم ان اطلاق الفقهاء رحمهم الله تعالى شائم في كتبهم بان الاسارى أمرهم موكل الى
خيرة الامام وتولية القضاة موكل الى خيرة الامام وليس ذلك كقولهم تعيين خصلة في كفارة
اليمين موكل الى خيرة الحائث وليس كذلك بل هما قاعدتان متباينتان فالتخيير في الكفارة
في خصالتها معناه ان له ان ينتقل عن أى خصلة شاء الى الخصلة الاخرى بشهوته وما يجده
يميل اليه طبعه أو ما هو أسهل عليه فان الله تعالى ما خيره بينها الا لطفًا به وليفعل ذلك ولو
شاء لحتم عليه خصوص كل خصلة كما فعله في خصال الظهار المرتبة بل له الخيرة بمواه

صلى الله عليه وسلم ان الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم هو فيها

بين

فجزأها ثمانية أجزاء فان كنت من تلك الاجزاء اعطيتك حقلك اه وفي احكام ابن العربي ان النخعي قال ان كان المال
كثيرا قسمه على الاصناف والواضعه في صنف وقال ابو ثور ان اخرجته صاحبه جاز له ان يرضه في قسم وان قسم الامام
استوعب الاصناف وذلك فيما قالوا انه ان كان كثيرا فليعمهم وان كان قليلا كان قسمه ضررا عليهم وكذلك ان قسمه
صاحبه لم يقدر على النظر في جميع الاصناف فاما الامام فحق كل واحد من الخلق متماق به من بيت المال وغيره فيبحث عن

الناس و يمكنه تحصيلهم والنظر في أمرهم والذي صار إليه مالك من أنه يجتهد الامام ويتحرى موضع الحاجة هو الاقوى ثم قال مامعناه و يبنى على الخلاف في اللام أيضا انه على قول مالك وجماعة بعدم بقاء المؤلف قلوبهم الى اليوم اما أن يعود سبهم الى سائر الاصناف كلها او ما يراه الامام حسبما تقدم بيانه في أهل الخلاف وقال الزهري يمطى نصف سبهم لعمار المساجد ولا دليل عليه والأول اى عوده للاصناف على الخلاف هو الاصح وهذا مما يدل على أن الاصناف الثمانية محل لاستحقاق ان لو كانوا مستحقين لسقط سبهم بسقوطه عن (١٧) أرباب الاموال ولم يرجع الى غيرهم

كما لو أوصى القوم معينين فوات أحدهم لم يرجع نصيبه الى من بقى منهم وقال الشافعي وابو حنيفة بل حق المؤلف باق الى اليوم لأن الامام ربما احتاج ان يستألف على الاسلام وقد قطعهم عمر لما رأى من اغزاز الذين والذي عندي انه ان قوى الاسلام الواوان احتياج اليهم أعطوا سبهم كما كان يعطيه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الصحيح قدروى فيه بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأه وانما لم يكن المصروف منها للمجاهدين اجارة مع أن المصروف منها للقائلين كذلك قال ابن العربي في أحكامه بدل قوله تعالى والعاملين عليها وهم الذين يقدمون لتحصيلها ويوكلون على جمعها على مسألة بدعيه وهي ان ما كان من فروض الكفاية فالقائم

بين الخصوصيات لانها متعلق الوجوب ولا تخيير فيه فلا جرم ليس له المدول عنه بهواه وشهوته بل يتحتم عليه فله وأما الخصوصيات فله ذلك فيها فهذا هو معنى التخيير بين خصال الكفارة في حق الحائث وأما التخيير بين الخصال الخمس في حق الاسارى عند مالك رحمه الله ومن واقفته وهى القتل والاسترقاق والمن والقتاء والجزية فهذه الخصال الخمس ليس له فعل أحدها بهواه ولا لانها اخف عليه وانما يجب عليه بذل الجهد فيما هو أصالح للمسلمين فاذا فكر واستوعب فكره في وجوه المصالح ووجد بعد ذلك مصلحة هي أرجح للمسلمين وجب عليه فعلها وتحتمت عليه وبأنهم بتزكها فهولا يوجد في حقه الاباحة والتخيير المقرر في خصال كفارة الحنث أبدا لا قبل الاجتهاد ولا بعد الاجتهاد أما قبل الاجتهاد فالواجب عليه الاجتهاد وبذل الجهد في وجوه المصالح ولا تخيير ههنا في هذا المقام ولا اباحة بل الوجوب الصرف وأما بعد الاجتهاد فيجب عليه العمل بالراجح من المصالح ولا خيرة له فيه ومتى تركه اثم فالوجوب قبل الوجوب بعد والوجوب حالة الفكرة فلا تخيير البتة وانما هو وجوب صرف في جميع الاحوال وتسمية الفقهاء رحمهم الله ذلك خيرة انما يريدون به انه لا يتحتم عليه قبل الفكر فلخصلة من هذه الخصال الخمس بل يجتهد حتى يتحصل له الاصلاح فيفعله حينئذ بخلاف رد الغصوب واقامة الحدود فانها تتحتم عليه ابتداء من غير ان يجمل له في ذلك اجتهاد ولا خيرة له بهذا التفسير فهذا هو وجه تسمية الفقهاء ذلك خيرة وان هذه الخصال موكولة الى اجتهاد الامام وخيرته ووجه ما يعتمد في الاسارى ان من كان منهم شديد الدهاء كثير التوليب على المسلمين برأيه ودهائه فالواجب على الامام فيه القتل اذا ظهر له ذلك منه في اجتهاده بالسؤال عن اخباره واحواله وما يتصل به من سيرته وان كان الاسير قد ظهر له منه انه ليس من هذا القبيل بل هو مأمون العائلة وتأنف باطلاقه طائفة كثيرة على الاسلام أو اطلاق خلق كثير من اسارى المسلمين اذا من عليه قو بل على ذلك بمنزله ونحو ذلك من المصالح التي تعرض في النظر والفكر المستقيم بعد بذل الجهد فانه بمن عليه حينئذ من غير شيء وان كان لا يرتجى منه ذلك والامام محتاج للمسال لمصالح الغزو وغيره فانه يفديه بالمسال وان رأى المسلمين محتاجين الى من يخدمهم استرقمهم وان انتفت هذه الوجوه كلها ولم يجد في اجتهاده شيئا من ذلك مصلحة ورأى ان ضرب الجزية مصلحة لما يتوقع من اسلامهم وانهم قريبون من الاسلام اذا اطلعوا على محاسن الاسلام بمخالطة أهله ورؤيتهم لشوائره

(٣ - الفروق - ثالث)
به يجوز له أخذ الاجرة عليه ومن ذلك الامامة فان الصلاة وان كانت متوجهة على جميع الخلق فان تدمم بعضهم بهم من فروض الكفاية فلا جرم يجوز أخذ الاجرة عليها وهذا أصل الباب واليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح ما تركت بمدققة عيالي ومؤنة عاملي فهو صدقة قال والدليل على انها ان الله سبحانه لم يكملها وان كان غنيا وليس له وصف يأخذ به منها سوى الخدمة في جميعها أه قال الاصيل لانه لا يشترط فيما يصرف منها للمجاهدين شروط الاجارة من مقدار العمل والمدة الموجبة لتأمين العمل وغير ذلك نعم يفرق بينه وبين اصل الارزاق

بان اصل الأرزاق يصبح ان يبقى في بيت المال ولا يصرف في هذه الجهة ونحوها وإنما يصرف في المصالح التي تمرض له وهذا يجب صرفه اما في جهة المجاهدين او غيرهم من الجهات الثمان لان جهة هذا المال عينها الله عز وجل في كتابه العزيز فيجب على الامام اخراجها فيها الا ان يمنع مانع وكذلك كل جهة عينها الله تعالى كالتحس بتعين المبادرة الى صرفه في جهة بحسب المصلحة اه وقد مر عن الاصل ان الاجارة لا تجوز على الفضاة وامامة الصلاة ونحوهما وان ما يأخذه القاضي والامام من بيت المال (١٨) رزق لا أجرة وقال بعض العلماء المال في الصدقة يستحق يعني منها

كفايته بالمعروف بسبب العمل وان لم يكن بدلا عن العمل حتي لم يحل لله اشئ ولا اجرة تحمل له وسياتي مثله للاصل نعم اجاب عنه ابن العربي في الاحكام بان الهاشمي انما لم يدخل فيها مع انها اجرة صحيحة تحرم بالكرامة وتباعد عن الذرعة وذلك مبين في شرح الحديث اه فتأمل بامعان

المسألة السادسة

ما يصرف من جهة الحكام لقسام المقار بين الخصوم ولترجم الكتب عند الحكام ولكتاب الحكم ولا مناه الحكام على الايتام وللخراص على خرص الاموال الزكوية من الدر والى او النخل ولسعاة المواشي والعمال علي الزكاة ونحو ذلك من المسائل رزق يجري عليه احكام الارزاق دون احكام الاجارات اى علي خلاف ما مر عن ابن

فحينئذ يجب عليه ضرب الجزية عليهم ولا يجوز له العدول عنها الى غيرها فوفى جميع الوجوه انما يفعل ما يجب عليه من غير اباحة ولا خيرة في ذلك بهذا التفسير وكذلك تخيره في حد الحرابة معناه انه يجب عليه بذل الجهد فيما هو الاصلاح للمسلمين فاذا تمين له الاصلاح وجب عليه ولا يجوز له العدول عنه الى غيره فان كان المحارب صاحب رأى وجب عليه قتله وان ظهر له في اجتهاده انه لا رأى له بل له قوة وبطش قطعه من خلاف فتزول مفسدته عن المسلمين بذلك وان كان يعرف من حاله العفان وانما وقع ذلك منه على وجه الفلانة والموافقة لغيره مع توقع الندم منه على ذلك فهذا يجب تقيمه ولا يجوز له قتله ولا قطعه بل يفعل ما هو الاصلاح للمسلمين فهو أبدا ينتقل من واجب الى واجب والوجوب دائما عليه في جميع أحواله قبل الاجتهاد يجب عليه الاجتهاد وحالة الاجتهاد هو ساع في اداء الواجب ففعله حينئذ واجب وبعد الاجتهاد يجب عليه قبل ما أدى اليه اجتهاده فلا يتفك عن الوجوب أبدا وذلك هو ضد التخيير والاباحة وانما خيره مفسرة بما تقدم من انه لم يتحتم عليه ذلك ابتداء وله النظر وفعل ما ظهر رجحانه بعد الاجتهاد بخلاف الحدود وغيرها مما عينه الله تعالى ولم يحمل لاحد فيه اجتهادا كالصلاة وصوم رمضان وأخذ الزكاة وتميين مصرفها في الوجوه الثمانية ورجم الزاني وقطع السارق وان لا يحد في الزنى الا باربعة وفي الاموال والدماء بشاهدين وغير ذلك من المنتهات فهذا معنى التخيير في هذه الامور وكذلك قولهم أن تفرقة أموال بيت المال ووكالة الى خيره معناه انه يجب عليه ان ينظر في مصالح الصرف ويجب عليه تقديم أهمها قاهمها ويحرم عليه العدول عن ذلك ولا خيرة له في ذلك وليس له ان ينصرف في أموال بيت المال بهواه وشهوته بل بحسب المصلحة الراجحة والمخالفة بخلاف تخيير المكلف بين خصال الكفارة كما تقدم وتخيره في اخراج شاة من أربعين أو دينار من أربعين فله ان يمين شاة بشهوته وكذلك دينار من الاربعين بهواه وله ان يمين مقدارا من مياه الدنيا للوضوء ولم يتحتم عليه ماء دون ماء وكذلك خيره في ثياب السترة للصلاة فاذا اجتمعت ثياب فله تامين واحد منها استرته بهواه وشهوته وكذلك خير الله تعالى في بقعة من بقاع الدنيا يصلي فيها الصلوات الخمس فله ان يمين بقعة منها اذا استوت بهواه وشهوته وكذلك خير الله تعالى في صوم رمضان في أى بقعة شاء من لده فله ان يصوم في أى دار شاء من ذلك البلد بهواه وهذا جميعه تخيير صرف حقيقة لا مجازا بخلاف تخيير الأيمة في جميع ما تقدم واكثر تصرفات الأيمة كما تقدم تحريمه في الاسارى وغيرهم

العربي في أحكامه من ان ما يدفع للمسلمين منها اجرة صحيحة لارزق والله سبحانه غير

وتعالى أعلم الفرق السادس عشر والمائة بين قاعدة استحقاق السلب في الجهاد وبين قاعدة الاقطاع وغيره من تصرفات الأئمة وان كان الجميع من تصرفات الامام وليس باجارة وهو ان الاقطاع يجوز بغير سبب بوجوب استحقاقه وتمليكك فله في التمليك حالة متوسطة هي الاعانة على أحوال تقع في مستقبل الزمان لا تمليك حقيقي فلذلك كان للامام نزعها في أى وقت شاء وله تبديله بغيره واما السبب فلا يجوز بغير سبب بوجوب استحقاقه وتمليكك فتقبل حصول سببه لا يكون للفائز به تلقا

البينة وبعد حصول سببه يصر مملوكا بالكفاية فلا تحصل له في التملك الحلة المتوسطة القابلة للانتزاع والابدال بغير البينة فهو نظير ما حازه الاجناد والامراء من اقطاعهم من خراج او غيره لتقرر ملكهم عليه نعم وقع في سببه خلاف بين الأئمة الاربعة فمند مالك وابي حنيفة رحمهما الله تعالى انما يستحق بقول الامام من قتل قتيلا فله سلبه لا بمجرد القتل وعند الشافعي وابن حنبل رحمهما الله تعالى يستحق بمجرد القتل وسبب اختلافهم ما تقدم في الفرق بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم من أن ما وقع منها على انه بالامامة لا بد فيه من اذن (١٩) الامام وما وقع منها بتصرفه صلى الله

عليه وسلم بطريق القضاء لا بد فيه من قضاء القاضي وما وقع منها بطريق الفتيا والتبليغ يستحق بدون قضاء قاض واذن امام فستند قول الشافعي وابن حنبل انه يستحق بفتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك لا بتصرفه بطريق الامامة فهو من باب التبليغ لانه الغالب على تصرفاته صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم رسول والتبليغ شأن الرسالة وحمل تصرفاته صلى الله عليه وسلم على الغالب طريق حسن وبذلك استندنا بكالك في حمل قوله عليه الصلاة والسلام من احيا ارضا ميتة فهي له وقالوا اذن الامام ليس شرطاً في الملك بالاحياء ومشي ابو حنيفة رحمه الله تعالى في السلب والاحياء على

غير امور قليلة جدا اطلق فيها التخيير ومرادهم التخيير على باب كاهو في حق المسكف ومن ذلك قول الفقهاء رحمهم الله تعالى انه تخير في اربع حقائق وخمس بنات لبون ياخذ ايها شاء من صاحب الماشية اذا وجد ابله مائتين فان في كل خمسين حقبة وفي كل اربعين بنت لبون وقد وجد الامران فان المائتين اربع خمسينات وخمس اربعينات فيخبر ههنا اذا استوى الامران فان كان احدهما ارجح للفقراء فمقتضى القاعدة انه يجب عليه ما هو الارجح لقوله صلى الله عليه وسلم من ولي من امر امي شيئا فلم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام فظاهر هذا الحديث يقتضى وجوب الارجح للفقراء وكذلك بيع مال اليتيم من أحد مشتركين مستويين أو تزوج اليتيمة من كفو بن مستويين أو تولية القضاء لاحد رجلين مستويين ونحو هذا فان الأئمة في هذه الصور مساوون لغيرهم من المسكفين في الخبرة المختصة ولا وجوب ههنا البينة بل لهم الترجيح بمجرد ارادتهم من غير ضميمة اليها كالمسكف في اخراج شاة من اربعين سواء بسواء واطلاق الخبرة في هذه الصور حقيقة وفي تلك الصور فهي وجوب محض بل بمعنى عدم التحتم ابتداء وكون الاجتهاد له مدخل في ذلك القسم المحتم بخلاف غيره من التخييرات فظهر الفرق بين قاعدة تخيير الأئمة وقاعدة تخيير آحاد المسكفين وان الثاني خيرة حقيقة والاول أكثره مجاز ووجوب صرف كما تقدم مفصلا ممثلا (فائدة) يطاق التخيير في الشريعة على ثلاثة أقسام مختلفة فيطلق التخيير بين الشئين وكل واحد منهما واجب بخصوصه وعمومه كما تقدم في تخيير الأئمة في الاسارى وغيرهم فان كل شيء فعلوه من ذلك يقع واجبا بخصوصه وهو كونه قتلا أو فداء ممثلا وعمومه من جهة انه أحد الحصائل الخمسة ويكون التخيير بين الشئين وكل واحد منهما غير واجب بخصوصه ولا وعمومه كالتخيير بين لباحات من المطاعم والملابس ونحوها فالتخيير بين التروال يرب ممثلا فالتمر ليس بواجب لا بخصوصه من جهة انه تروال وعمومه من جهة انه أحد المتناولات ويكون التخيير بين الشئين وكلاهما واجب من جهة عمومهما دون خصوصهما كالتخيير في كفارة الخنث فان العتق مثلا واجب من جهة انه أحد الحصائل وغير واجب من جهة انه عتق وكذلك القول في الخصلتين الاخرتين من الكسوة والاطعام فقد ظهر لك ان التخيير بينهما قد يتصفان بالوجوب من جهة خصوصهما وعمومهما وقد لا يتصفان به لامن جهة خصوصهما ولا عمومهما وقد يتصفان به من جهة عمومهما دون خصوصهما وأما الانصاف بالوجوب من جهة الخصوص دون العموم فمحال شرعا وعتقا بناء على ان الخصوص يتوقف على

قاعده فجمعها من باب التصرف بالامامة واما مالك رحمه الله تعالى فهو وان مشى في الاحياء على اصله في الحمل على الغالب في الفتيا والتبليغ دون الامامة الا انه خالف في السلب اصله المذكور فجمعها من باب التصرف بالامامة بسبب امور (أحدها) ان حمل قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه على التصرف بالامامة وانه لا يستحق حتى يقول الامام تلك المقالة ابغ وأولى من حمله على الفتيا والتبليغ وانه يستحق بمجرد القتل في منافاته لظاهر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة فان المفهوم منه ان الاربعة الأضراس للثمانين كان المفهوم من قوله تعالى وورثه

ابواه فلامه الثلث ان الثلثين للاب فاكفى بذكر الضد المقابل عن ذكره في الآيتين بسبب ان ذكر الضد المقابل يدل على مقابله ووجه الابنية ان التوقف على شرط كما في الحمل على باب التصرف بالامامة ابعد عن التخصيص من الاخراج بغير شرط كما في الحمل على باب الفتيا والتبليغ وما كان ابعد عن التخصيص فهو ابلغ وأولى ﴿وثانينهما﴾ ان حمل الحديث المذكور على الفتيا والتبليغ وان كان حملا على الغالب على تصرفاته صلى الله عليه وسلم كما عرفت الا انه من حيث انه يؤدي الى مفسدين عظيمين يكون (٢٠) بعيدا عن قواعد الدين احداها افساد النيات وان يقاتل الانسان من

عليه سلب طمعا في سلبه لا نصرة لدين الله تعالى وربما وقع ذلك خلا عظيما في الجيش فيما اذا كان العجزة والجنباء هم المترين باللباس والمتحصنين بانواع الاسلحة دون الشجعان فيشتغل الناس بالجنباء عن الشجعان رغبة في لباسهم واسلحتهم فيستولى شجعان الاعداء على ابطال المسلمين وجيشهم فيها كون ﴿والفسدة الثانية﴾ ضياع نواب الآخرة واكتساب العقاب الالام بسبب المقاصد الردية واما اذا حمل على التصرف بالامامة وضار موقوفا على قول الامام فلا مفسدة لان الامام انما يقول ذلك بحسب المصلحة وتالها ان بين لفظ حديث من قتل قتيلا فله سلبه ولفظ ما غنم في الآبة عموما وخصوصا من وجه بسبب ان الاول يتناول لغة الغنيمة وغيرها كما

العموم وان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب بخلاف العكس فان العموم لا يتوقف على الخصوص وهو الفرق بينهما فاقابل هذه المباحث والفرق فانها كلها واقعة في الشريعة وقوعا كثيرا والله اعلم

﴿الفرق الحادى والعشرون والمائة بين قاعدة من ملك ان يملك هل يعد مالكا أم لا وبين قاعدة من انقده سبب المطالبة بالملك هل يعد مالكا أم لا﴾

اعلم ان جماعة من مشايخ المذهب رضى الله عنهم اطلقوا عباراتهم بقولهم من ملك ان يملك هل يعد مالكا أم لا قولان ويخرجون على ذلك فروعا كثيرة في المذهب منها اذا وهب له المالك في التيمم هل يبطل تيممه بناء على انه يعد مالكا أم لا يبطل بناء على انه لا يعد مالكا ومن عنده من رقبة هل يجوز له الانتقال للصوم في كفسارة الظهار أم لا قولان مبنيان على ان من ملك ان يملك هل يعد مالكا أم لا ومن قدر على المداواة في الساس أو التزويج هل يجب عليه الوضوء أم لا قولان بناء على ان من ملك ان يملك هل يعد مالكا أم لا وكثير من هذه الفروع زعموا انها مخرجة على هذه القاعدة وليس الامر كذلك بل هذه القاعدة باطلة وتلك الفروع لها مدارك غير ما ذكره وبيان بطلانها ان الانسان يملك ان يملك أو بعين شاة فهل يتخيل أحد أنه يعد مالكا الآن قبل شرائها حتى تجب الزكاة عليه على أحد القولين واذا كان الآن قادرا على أن يتزوج فهل يجزى في وجوب الصداق والنفقة عليه قولان قبل أن يخاطب المرأة لانه ملك أن يملك عصمتها والانسان مالك أن يملك خادما أو دابة فهل يقول أحد أنه يعد الآن مالكا لها فيجب عليه كلفتها ومثوتنهما على قول من الاقوال الشاذة أو الجادة بل هذا لا يتخيله من عنده أدنى مسكة من العقل والفقه وكذلك الانسان يملك أن يشتري أقرار به فهل يعده أحد من الفقهاء مالكا لقربيه فيعتقه عليه قبل شرائه على أحد القولين في هذه القاعدة على زعم من أعتقها بل هذا كله باطل بالضرورة ونظائر هذه الفروع كثيرة لانعد ولا تحصى ولا يمكن أن نجعل هذه

قال (الفرق الحادى والعشرون والمائة بين قاعدة من ملك ان يملك هل يعد مالكا أم لا وبين قاعدة من انقده له سبب المطالبة بالملك هل يعد مالكا أم لا) قات مانسبه الى مشايخ من أهل المذهب واعتقده فيهم من انهم أرادوا مقتضى عباراتهم المطلقة ليس بصحيح وما اختاره من عدم ارادة مقتضى الاطلاق هو الصحيح والظن بهم انهم انما أرادوا ذلك والله تعالى أعلم وما قاله في الفرقين بعد هذا صحيح

من لوقته غيلة في بيته والثاني يتناول الغنيمة الصادقة لغة حتى على الغارات المحرمة ونحوها غير ان الاجماع انقده على تخصيصها بالجهاد الامور به والخصوص والعموم انما يكون بحسب ما يتناول اللفظ لغة والعام والخاص من وجه لا يخص احدهما الآخر لحصول التعارض فيصير للترجيح ولفظ القرآن متواتر فيكون أرجح فيقدم على الخبر بحسب الامكان وقد اجمعا على ان الامام اذا قال ذلك يستحق فيبقى فيما عداه على مقتضى الاصل ﴿ورابها﴾ ان الحديث المذكور لو كان فتيا لا تصرفا بطريق الامامة لما تركها أبو بكر الصديق وعمر

رضي الله تعالى عنهما في خلافتهما لكنهما تركاها علما منهما ان ذلك تصرف بطريق الامامة بحسب المصلحة ولم يريا ان المصلحة حينئذ تقتضي ذلك فلم يقولا به فمذه وجوه ظاهرة فيما قاله مالك رحمه الله تعالى وموجبة لان يخالف اصله لما والله سبحانه وتعالى أعلم الفرق السابع عشر والمائة بين قاعدة ان اخذ الجزية على التماذي على الكفر يجوز وبين قاعدة ان اخذ الاعواض على التماذي على الزنى وغيره من المفاسد لا يجوز اجماعا وهو ان قاعدة اخذ المال على مداومة الزنا أو غيره من المفاسد مفسدة صرفة لانه من باب (٢١) ترجيح المصلحة الحقيقية التي هي اخذ

الدرهم على المفسدة العظيمة التي هي معصية الله تعالى وهو لم يقع في الشريعة بل الشريعة تحرمه ولا تبديحه وانما الذي من الشرائع الواقعة وتبديحه القواعد الشرعية هو عكس ذلك وهو ترجيح المصلحة العظيمة التي هي ازالة منكر من المنكرات العظيمة على المفسدة الحقيقية التي هي دفع الدراهم لمن يأكلها حراما كما في دفع المال في فداء الاسارى الكفار وهم من حيث مخاطبون بفروع الشريعة يحرم عليهم اكل ذلك المال ليتوصل بذلك المحرم لتخليص الاسير من ايدي العدو وكما في دفع المال اليسير كالنوب ونحوه للمحارب ليسلم دافع ذلك المال من المقاتلة معه فيموت احدهما او كلاهما ومن ذلك اخذ الجزية فهو مصلحة

من قواعد الشريعة البتة بل القاعدة التي يمكن أن تجعل قاعدة شرعية ويجرى فيها الخلاف في بعض فروعها لاني كلها ان من جرى له سبب يقتضي المطالبة بالتملك هل يعطى حكم من ملك وملك قد يختلف في هذا الاصل في بعض الفروع ولذلك مسائل المسألة الاولى اذا حيزت الغنيمة فقد انهد للمجاهدين سبب المطالبة بالقسمة والتملك فهل يعدون مالكين لذلك أم لا قولان فقيل يملكون بالحوز والاخذ وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه وقيل لا يملكون إلا بالقسمة وهو مذهب مالك رحمه الله المسألة الثانية العامل في القراض وجد في حقه سبب يقتضي المطالبة بالقسمة واعطاء نصيبه من الربح فهل يعد مالكا بالظهور أولا يملك إلا بالقسمة وهو المشهور قولان في المذهب الثالثة العامل في المساقاة وجد في حقه من العمل ما يقتضي المطالبة بالقسمة وتمليك نصيبه من الثمن فهل لا يملك إلا بالقسمة أو يملك بالظهور وهو المشهور على عكس القراض قولان في المذهب المسألة الرابعة الشريك في الشفعة اذا باع شريكه تحقق له سبب يقتضي المطالبة بان يملك الشقة المبيع بالشفعة ولم أر خلافا في أنه غير مالك المسألة الخامسة الفقير وغيره من المساكين له سبب يقتضي ان يملك من بيت المال ما يستحقه بصفة فقره أو غير ذلك من الصفات الموجبة للاستحقاق كالجهاد والقضاء والفتيا والقسمة بين الناس املاكهم وغير ذلك مما شان الانسان أن يعطى لاجله فاذا سرق هل يعد كالمالك فلا يجب عليه الحد لوجود سبب المطالبة بالتملك أو يجب عليه القطع لانه لا يعد مالكا وهو المشهور قولان فهذه القاعدة على ما فيها من القوة من جهة قولنا جرى له سبب التملك في تسميتها عسر لاجل كثرة النقوض عليها أما هذا المفهوم وهو قولنا من ملك أن يملك مطلقا من غير جريان سبب يقتضي مطالبته بالتملك ولا غير ذلك من القيود فهذا جعله قاعدة شرعية ظاهر البطلان لضيف المناسبة جدا أو لعدمها البتة أما اذا قلنا انقد له سبب يقتضي المطالبة بالتملك فهو مناسب لان يعد مالكا من حيث الجملة تنزيلا لسبب السبب منزلة السبب واقامة للسبب البعيد مقام السبب القريب فهذا يمكن أن يتخيل وقوعه قاعدة في الشريعة أما مجرد ما ذكره فليس فيه إلا مجرد الامكان والقبول للملك وذلك في غاية البعد عن المناسبة فلا يمكن جملة قاعدة وتتخرج تلك الفروع بغير هذه القاعدة ففي اثوب للستره يلاحظ فيها قوة المالية فلا يلزمه أو أنه أعانة على دين الله عز وجل ليس من باب تحصيل الاموال فيلزمه ويكافي عنه ان شاء وكذلك القول في الماء يوهب له هل ينظر الى يسارته فلامنة

صرفة لانه من باب التزام المفسدة الدنيا التي هي الاقرار على الكفر بأخذها لدفع المفسدة العليا التي هي انسداد باب الايمان أو باب مقام سعادة الجنان على الكافر اذا قتل ليتحتم الكفر عليه والحلود في النيران وغضب الديان حينئذ وتوقع المصلحة العليا التي هي اما رجاء الاسلام في مستقبل الايمان من المقر على الكفر باخذ الجزية منه سيما مع اطلاعه على محاسن الاسلام والالغاء اليه بالذل والصغار في اخذ الجزية فيلزم من اسلامه اسلام ذريته فتتصل سلسلة الاسلام من قبله بدلا عن ذلك الكفر المقر عليه واما رجاء اسلام ذريته المتخلفين من بعده أو من ذرية

ذريته الى يوم القيامة وساعة من ايمان تعدل دهرًا من كفر الا ترى ان الله تعالى خلق آدم على وفق الحكمة وعده النبي صلى الله عليه وسلم خلقه في يوم الجمعة من جملة البركات الموجبة لتعظيمه فقال في الحديث الصحيح أفضل يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة فيه خلق الله آدم وفيه تاب عليه وفيه تقوم الساعة لان خلقه سبب وجود الانبياء عليهم السلام والصالحين وأهل الطاعة والمؤمنين وان كان أكثر ذريته كفارا ففي الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقول لآدم عليه السلام ابث بئس النار فيخرج (٢٢) من كل الف تسعمائة وتسعة وتسعون فيبقى من كل الف واحد

والبقية كفار فيجاء أهل النار والمماصى والفجور اذ لا عبرة بكثرة الكفار لاجل ذلك المسلم الواحد لان ذلك الواحد تر بو مصلحة اسلامه على مفسدة اولئك الكفار وانهم كالمدم الصرف بالنسبة الى نور الايمان وعبادة الرحمن فتأمل ذلك وبالجملة فمقدار الجزية كانت ثمرته توقع الايمان من الاصل او من احد الذراري الذي لا يبادل له شئ من ذلك الكفر الواقع من غيره لا مجرد نحصيل مصلحة تلك الدراهم المأخوذة منه كان من آثار رحمة الله تعالى ومن الشرائع الواقعة على وفق الحكمة الالهية لهذا اباحت القواعد الشرعية ولم يلتفت الى قول بعض الطاعنين في الدين في ايراده سؤالاً في الجزية ان شان الشرائع دفع اعظم المفسدين بايقاع اذناها وتقويت المصلحة

أو يلاحظ الملية وهي ضرر والضرر منفي عن المكلف لقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار ولقوله عز وجل وما جعل عليكم في الدين من حرج وواجداً فمن يخرج على تنزيل وسيلته منزله أم لا وكذلك القادر على التداوى الى غير ذلك من النصوص والاقيسة والمناسبات التي اشتهرت في الشرع اعتبارها وهي مشتتة على موجب الاعتبار أما ما لا يشتمل على موجب الاعتبار فلا يمكن جعله قاعدة شرعية بل ينبغي أن يضاف اليه من اليقود الموجبة له اسبب كما تقدم ما يوجب اشتماله على موجب الاعتبار ونقل النقوض عليه وتظهر مناسبة أما عدم المناسبة وكثرة النقوض فاعتبار مثل هذا من غير ضرورة خلاف المعلوم من نمط الشريعة فتأمل ذلك فانه قد كثرت بين المتأخرين خصوصاً الشيخ أبالطاهر بن بشير فانه اعتمد عليه في كتابه المعروف بالتنبيه كثيراً

الفرق الثاني والمشرون والمائة بين قاعدة الرياء في العبادات وبين قاعدة

التشريك في العبادات

أعلم أن الرياء في العبادات شرك وتشريك مع الله تعالى في طاعته وهو موجب للمصيبة والآنم والبطلان في تلك العبادة كما خص عليه الامام الحاسبي وغيره وبعضه ما في الحديث الصحيح أخرجه مسلم وغيره أن الله تعالى يقول أنا أغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل عملاً أشرك فيه غيري تركته له أو تركته لشريكي فهذا ظاهر في عدم الاعتداد بذلك العمل عند الله تعالى وكذلك قوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين يدل على أن غير المخلصين لله تعالى ليسوا مأمورين به وما هو غير مأمور به لا يجزى عن المأمور به فلا يمتد بهذه العبادة وهو المطلوب وتحقيق هذه القاعدة وسرها وضابطها أن يعمل العمل المأمور به والمتقرب به الى الله تعالى ويقصد به وجه الله تعالى وأن يعظمه الناس أو يعظم في قلوبهم فيصل اليه فهم أو يندفع عنه ضررهم فهذا هو قاعدة أحد قسمي الرياء والقسم الآخر أن يعمل العمل لا يريد به وجه الله تعالى التبتة بل الناس فقط ويسمى هذا القسم رياء الاخلاص والقسم الاول رياء الشرك لان هذا لا تشريك فيه بل خاص للخلق والاول للخلق والله تعالى وأغراض الرياء ثلاثة التنظيم وجلب المصالح الدنيوية ودفع المضار الدنيوية والآخريان يتفرعان عن الاول فانه اذا عظم انجلبت اليه المصالح وانذنت عنه المفساد فهو الغرض الكلي في الحقيقة فهذه قاعدة الرياء المبطله للاعمال المحرمة بالاجماع وأما مطلق التشريك كمن جاهد ليحصل طاعة الله بالجهاد وليحصل المال

من الدنيا بدفع المفسدة العليا ومفسدة بالكفر تربوا على مصالحة المأخوذ من الجزية من اموال الكفار بل على جملة الدنيا وما فيها فضلاً عن هذا التزير اليسير فلم وردت الشريعة الحمدية بذلك ولم تحتم القتل درءاً لمفسدة الكفر اه ولا كان اخذ المال على مداومة الزنا او غيره من المفساد ثمرته مجرد اخذ الدراهم الذي هو مصالحة حقيرة لا تعادل المداومة على المفسدة العظيمة التي هي معصية الله تعالى لم يقع في الشريعة بل منعت الشريعة من حيث انه مفسدة صرفة فهذا هو الفرق بين القاعدتين والله سبحانه وتعالى اعلم (الفرق الثامن عشر والمائة بين قاعدة ما يوجب تقض الجزية وبين قاعدة ما لا يوجب

أفضها) عقد الجزية هو التزامنا للكفار صيانة اموالهم واعراضهم الى غير ذلك بشروط نشترطها عليهم مضت بها سنة الخلفاء الراشدين واستفيدت من قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون قال ابن حزم في مراتب الاجماع وهي ان يعطوا اربعة مثاقيل ذهبا في انقضاء كل عام قمرى صرف كل دينار اثنا عشر درهما وان لا يحدثوا كنيسته ولا ييمة ولا دبرا ولا صومة ولا يجددوا ما خرب منها ولا ينعوا المسلمين من التزول في كنائسهم وبيعتهم ليلا ونهارا ووسعوا ابوابها للازالين ويضيفوا من ائمتهم من المسلمين ثلاثا وان لا يأوا واحساوسا ولا يكتبوا غشا (٢٣) المسلمين ولا يناموا اولادهم القرآن ولا

ينعوا احدا منهم
الدخول في الاسلام
ويوقروا المسلمين
ويقوموا لهم من الجاسوس
ولا يتشبهوا بهم في شيء
من لباسهم ولا فرق
شعرهم ولا يتكلموا
بكلامهم ولا يتكلموا
بكلامهم ولا يركبوا على
السروج ولا يتقلدوا شيئا
من السلاح ولا يحملوه مع
انفسهم ولا يتخذوه ولا
يتقشوا خوفا منهم بالعرية
ولا يبيعوا الخمر من مسام
ويجزوا مقدم رؤسهم
ويشدوا الزناير ولا يظهرها
الصليب ولا يجاوروا
المسلمين بموتهم ولا يطرحوا
في طريق المسلمين نجاسة
ويخفوا النواقيس واصواتهم
ولا يظفروا شيئا من
شائرتهم ولا يتخذوا من
الرقيق ما جرت عليهم سهام
المسلمين ولا يظلموا مسلمين
عدوا ولا يضربوا مسلما
ولا يسبوه ولا يستخذوه

من الغنيمة فهذا لا يضره ولا يحرم عليه بالاجماع لان الله تعالى جعل له هذا في هذه العبادة ففرق بين جهاده ليقول الناس أنه شجاع أو ليعظمه الامام فيكثر عطاؤه من بيت المال فهذا ونحوه رياء حرام وبين أن يجاهد ليحصل السبايا والكراج والسلاح من جهة اموال العدو فهذا لا يضره مع أنه قد شرك ولا يقال لهذا رياء بسبب أن الرياء ليعمل أن يراه غير الله تعالى من خلقه والروية لا تصح إلا من الخلق فمن لا يرى ولا يبصر لا يقل في العمل بالنسبة اليه رياء والمال الماخوذ في الغنيمة ونحوه لا يقال أنه يرى أو يبصر فلا يصدق على هذه الاغراض لفظ الرياء لعدم الرؤية فيها وكذلك من حج وشرك في حجه غرض المتجربان يكون جل مقصوده أو كاله السفر للتجارة خاصة ويكون الحج أما مقصودا مع ذلك أو غير مقصود ويقع تابعا اتفاقا فهذا أيضا لا يقدر في صحة الحج ولا يوجب اثما ولا معصية وكذلك من صام ليصح جسده أو ليحصل له زوال مرض من الامراض التي ينافيها الصيام ويكون التداوى هو مقصوده أو بعض مقصوده والصوم مقصود مع ذلك وأوقع الصوم مع هذه المقاصد لا تقدر هذه المقاصد في صومه بل أمرها صاحب الشرع في قوله صلى الله عليه وسلم يادشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء أى قاطع قاهر بالصوم لهذا الغرض فلو كان ذلك قادحا لم يأمر به عليه الصلاة والسلام في العبادات وما معها ومن ذلك أن يجدد رضوه وينوى التبرد أو التنظيف وجميع هذه الاغراض لا يدخل فيها تنظيم الخلق بل هي تشريك أمور من المصالح ليس لها ادراك ولا تصلح للادراك ولا للتعظيم فلا تقدر في العبادات فظهر الفرق بين قاعدة الرياء في العبادات وبين قاعدة التشريك في العبادات غرضا آخر غير الخلق مع أن الجميع تشريك نعم لا يمنع أن هذه الاغراض المخالطة للعبادة قد تنقص الاجر وان العبادة اذا تجردت عنها زاد الاجر وعظم الثواب أما الاثم والبطلان فلا سبيل اليه ومن جهته حصل الفرق لان جهة كثرة الثواب وقلته

الفرق الثالث والمشرون والمائة بين قاعدة عقد الجزية وبين قاعدة غيرها مما يوجب التامين وهو أما المصلحة أو الامان والجميع يوجب الامان والتامين غير أن عقد الجزية يكون لضرورة وغير ضرورة لان الله تعالى إنما أوجب القتال عند عدم موافقتهم على اداء الجزية بقوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فجعل القتال مقبولا الى وقت موافقتهم على اداء الجزية ولا يعقده إلا الامام ويدوم الممقود لهم ولذرائعهم الى قيام الساعة إلا ان

ولا يسمعون مسلما شيئا من كفرهم ولا يسبوا احدا من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم ولا يظهرهم ولا ينكح ذات محرم وان يسكنوا المسلمين بينهم اه وقد ذهب علماء المذاهب الاربعة في اخلال الذمي بشرط من هذه الشروط الى طريقتين الطريقة الاولى لبعضهم نقض العهد باخلاله باى شرط منها ولو لم يكن منافيا لما هو المقصود من عقد الذمة من الامان والتامين والطريقة الثانية لجمهورهم نقض العهد باخلاله بما ينال الامان والتامين فقط وهذه هي الصواب لامرئ احدهما ان عقد الجزية كعقد الاسلام فكما ان عقد الاسلام عاصم للدماء ونحوها كذلك عقد الذمة عاصم للدماء وكما ان الله تعالى ازم المسلم جميع التكليف

في عقد اسلامه كذلك الزم الذمي جملة هذه الشروط في عقد امانه وكما ان رفض التكليف في الاسلام ينقسم الى ما ينافي الاسلام ويبح الدماء والاموال كرمي المصحف في القاذورات وانتهاك حرمة النبوات والى ما ليس منافيا للاسلام وهو ضربان كبائر توجب التغليب بالعقوبة ورد الشهادات وسلب اهلية الولاية وصفات توجب التاديب دون التغليب فكذلك رفض هذه الشروط في الذمة ينقسم الى ما ينافي ما هو المقصود من عقد الذمة من الامان والتأمين كالقتل والخروج عن احكام السلطان والى ما ليس بمناف للامان والتامين (٢٤) وهو ضربان ما هو عظيم المفاسدة كالكبيرة بالنسبة الى الاسلام كالحرابة

يحصل للمقد ناقض كما تقدم تفصيل النواقض وأنه ليس رخصة على خلاف القواعد بل على وفق القواعد كما تقدم بيان ذلك وأما التامين فيصح من آحاد الناس بخلاف عقد الجزية يشترط أن يكون في عدد محصور كالواحد ونحوه وأما الجيش الكثير فالمقد في تامينه الامير على وجه المصلحة ولا يجوز إلا للضرورة تقتضى ذلك وكذلك عقد المصالحة لا يجوز الا للضرورة ولا يعقده إلا الامام ويكون الى مدة معينة بخلاف الجزية ويجوز بغير مال يعطونه بخلاف الجزية لا بد فيها من المال وهو رخصة على خلاف قاعدة القتال وطلب الاسلام منهم ولذلك لا يكون إلا عند العجز عن قتالهم أو الجأهم الى الاسلام أو الجزية وشروط الجزية كثيرة معلومة متقررة في الشرع وشروط المصالحة بحسب ما يحصل الاتفاق عليها ما لم يكن في الشروط فساد على المسلمين وكذلك التامين ليس له شروط بل بحسب الواقع واللازم فيه مطلق الامان والتامين وعقد الجزية يوجب على المسلمين حقوقا وتأكدة من الصون لهم والذب عنهم كما تقدم ببيان المصالحة لا توجب مثل تلك الحقوق بل يكونون أجنب منا لا يمتنع علينا برهم ولا الاحسان اليهم لانهم ليسوا في ذمتنا غير اننا لا ندرهم ولا نعرض لهم فقط ونقوم بما التزمنا لهم في المقدم من الشروط وانفقنا عليها من غير أن نؤاسى فقيرهم وننصر مظلومهم بل نتركهم يفتصلون بانفسهم بخلاف عقد الجزية يجب علينا فيه دفع التظالم بينهم وغير ذلك مما هو مقرر في الفقه مبسوطا هنالك فهذا هو الفرق بين هذه القواعد

﴿ الفرق الرابع والعشرون والمائة بين قاعدة ما يجب توحيد الله تعالى به

من التظيم وبين قاعدة ما لا يجب توحيد به ﴾

أعلم أن توحيد الله تعالى بالتظيم ثلاثة أقسام واجب أجماعا وغير واجب أجماعا ومختلف فيه هل يجب توحيد الله تعالى به أم لا القسم الاول الذي يجب توحيد الله تعالى به من التظيم بالاجماع فذلك كالمصلوات على اختلاف انواعها والصوم على اختلاف رتبة في الفرض والنفل والنذر فلا يجوز أن يفعل شيء من ذلك لعير الله تعالى وكذلك الحج ونحو ذلك وكذلك الخلق والرزق والامانة والاحياء والبعث والنشر والسعادة والشقاء والهداية والاضلال والطاعة والمعصية والنبيض والبسط فيجب على كل أحد أن يمتد

قال (الفرق الرابع والعشرون والمائة بين قاعدة ما يجب توحيد الله تعالى به من التظيم وبين قاعدة ما لا يجب توحيد الله تعالى به الى آخر ما قاله في القسم الاول) قلت ما قاله في ذلك صحيح

والسرقة وما هو خفيف المفسدة كالصغيرة بالنسبة الى الاسلام كسب المسلم واظهار الترفع عليه فكما ان ضربى ما ليس بمناف لعقد الاسلام من الصغيرة والكبيرة لا يبطلان عصمة دم ومال المسلم المرتكب لاحدهما كذلك ضربا ما ليس بمناف للامن والامان المقصودين من عقد الجزية مما يشبه واحدا من الصغيرة والكبيرة لا يبطلان عصمة دم ومال الذمي الناقض لاحدهما ﴿ الامر الثاني ﴾ ان القاعدة الشرعية المشهورة في أبواب العقود الشرعية اننا لا نبطل عقدا من العقود الا بما ينافي مقصود ذلك المقصد دون ما لا ينافي مقصوده وان كان مننيا عن مقارنته معه وبالجملة فهذه الشروط على هذه الطريقة التي هي طريقة الجمهور تنقسم الى ثلاثة أقسام ﴿ القسم الاول ﴾

توحيد

ما اتفقوا على أنه موجب لمنافاة عقد الذمة كالخروج على السلطان ونبد المهد والقتل

والقتال بمفردهم او مع الاعداء ونحو ذلك قال في المدونة فان خرجوا نقضا للمهد والامام عادل فهم فيه كما فصل عمرو بن العاص بالاسكندرية لما عصت عليه بعد الفتح قال ابن القاسم ان كان خروجهم وامتناعهم من الجزية الظلم من الاما او غيره ردوا الى ذمتهم وقال الداودي ان كان خروجهم من ظلم فهو قرض لانهم لم ياهدوا على ان يظلموا من ظلمهم وروى عن عمر رضي الله عنه انه اخبر ان ذميا نحس بغلا عليه مسلة فوقت فانكشفت عورتها فامر بصلبه في

في ذلك الموضع وقال اما عاهدناهم على اعطاء الجزية عن بدوهم صاغرون قال ابن القاسم اذا حارب أهل الذمة وظفر بهم والامام عدل قتلوا وتسيبوا نساءهم ولا تتعرض لمن يظن انه مغلوب معهم كالشيخ الكبير والضعيف ولو ذهبوا لبلد الحرب وتركوا اولادهم تقضا للعهد لم يسبوا بخلاف ما اذا ذهبوا بهم الا ان يكون ذلك لظلم اصابهم الا ان يمينوا علينا المشركين فهم كالخارجيين وقال أيضا اذا حاربوا والامام عدل استحل سبيهم وذراريهم الا من يظن به انه مغلوب كالضغفاء ولم يستثن اصبيغ رحمه الله أحدا والحق الضغفاء بالاقوياء في النقص (٢٥) كما اندرجوا معهم في النقد ولا يه

صلى الله عليه وسلم سي
 ذراري قرظة ونساءهم
 بعد نقض العهد قال ابن
 القاسم اذا استولى العدو
 على مدينة للمسلمين فيها
 ذمة ففروا معهم ثم اعتذروا
 لنا بالقر الذي لا يعلم
 الا بقولهم فمن قتل منهم
 مسلما قتل والا اطيبل
 سجنه قال للمازري رحمه
 الله وينقض عهدهم اذا
 صاروا عوناً للحريين
 علينا ﴿ القسم الثاني ﴾
 ما اتفقوا على أنه لا ينافي
 عقد الذمة كترك الزنا
 وركوب الخيل وترك
 ضيافة المسلمين ونقش
 خواتيمهم بالبرية ونحو
 ذلك مما تخف مفسدته
 ففي الاصل عن الاصحاب
 اذا اظهروا معتدماً في
 المسيح عليه السلام او
 غيره اود نياهم ولا ينقض
 به العهد وان حكمهم في
 القتل الموجب للقصاص
 ﴿ القسم الثالث ﴾
 ما اختلفوا في كونه هل

توحيد الله تعالى وتوحده بهذه الامور على سبيل الحقيقة وان اُضيف شيء منها لغيره تعالى
 فانما ذلك على سبيل البر بالبادي لأن ذلك المشار اليه فعل شيئاً حقيقة كقولنا قتلته السم واحرقته
 النار واره الماء فليس شيء من ذلك يفعل شيئاً مما ذكر حقيقة بل الله تعالى ربط هذه المسببات
 بهذه الاسباب كما شاء واراد ولو شاء لم يربطها وهو الخالق لمسبباتها عند وجودها لا ان تلك
 الاسباب هي الموجودة وكذلك اخبار الله تعالى عن عيسى عليه السلام انه كان يحيى الموتى
 ويبرئ الاكهم والابرص معناه ان الله تعالى كان يحيى الموتى ويبرئ عند ارادة عيسى عليه
 السلام لذلك لان عيسى عليه السلام هو الفاعل لذلك حقيقة بل الله تعالى هو الخالق لذلك
 ومعجزة عيسى عليه السلام في ذلك ربط وقوع ذلك الاحياء وذلك الابرار بارادته فان غيره
 يريد ذلك ولا يلزم ارادته ذلك فاللزوم بارادته هو معجزته عليه السلام وكذلك جميع ما يظهر
 على ايدي الانبياء والاولياء من المعجزات والكرامات الله تعالى هو خالقها وكذلك يجب توحيد
 تعالى باستحقاق العبادة والا آية وعموم تعاق صفاته تعالى فيتمام علمه بجميع المعلومات وارادته
 بجميع الكائنات وبصره بجميع الموجودات الباقيات والفانيات وسمعه بجميع الاصوات
 وخبره بجميع المخبرات فهذا ونحوه توحيد واجب بالاجماع من أهل الحق لامشاركة ل احد
 فيه القسم الثاني وهو المتفق على عدم التوحيد فيه والتوحيد كتوحيد بالوجود والعلم ونحوهما
 ففهوم الوجود مشترك فيه سواء قلنا هو عين الوجود او غيره فان قلنا الوجود زائد على الوجود

قال (القسم الثاني وهو المتفق على عدم التوحيد فيه والتوحيد كتوحيد تعالى بالوجود والعلم
 ونحوهما الى آخر مقاله في هذا القسم) قلت ما قاله في ذلك غير صحيح فانه لا يخلو ان تقول
 ان الوجود هو عين الوجود او غيره فان قلت بالاول لم يصح القول بعدم التوحيد والتوحيد من
 حيث ان وجود البارئ تعالى عين ذاته ووجود غيره عين ذاته والتميزان كل واحد منهما منفرد
 بذاته غير مشارك فيها فلا يصح على ذلك القول بعدم التوحيد والتوحيد على هذا باعتبار الوجود
 الخارج عن الزهن واما باعتبار الامر الذهني فلا يصح على ذلك الاتفاق على القول بعدم
 التوحيد والتوحيد للخلاف في الامر الذهني وان قلنا بالامر الثاني فلا يصح ايضا القول بعدم
 التوحيد والتوحيد من حيث ان وجود كل واحد من الغيرين يختص به هذا على القول بالنكار
 الحال واما على القول بالحال فلا يخفى ان يقال ان الحال هي الامر الذهني او لا فان قلنا بالاول لم
 يصح الاتفاق على عدم التوحيد والتوحيد للخلاف في الامر الذهني وان قلنا بالثاني لم يصح

(٤ - الفروق - ثالث)
 يلحق بالقسم الاول فينتقض به عقد الجزية او بالقسم الثاني فلا ينتقض
 به عقد الجزية كما كراه المسلمة على الزنا وقطع الطريق وتعرضهم له صلى الله عليه وسلم ولغيره من الانبياء صلوات الله عليهم ونحو
 ذلك مما عظمته مفسدته ففي الاصل عن الاصحاب وانما ينتقض بالقتال ومنع الجزية والتمرد على الاحكام والتطلع على عورات
 المسلمين واكره المسلمة على الزنا واما قطع الطريق فتحكمهم فيه حكم المسلمين وتعرضهم له صلى الله عليه وسلم ولغيره
 من الانبياء صلوات الله عليهم موجب للقتل الا ان يسلموا وروى يوجهم أدبا ويشد ذنبه فان رجم عنده ذلك قبل منه

وقال اللحى ان زنى بالمسلمة طوعا لم ينتقض عهده عند مالك رضي الله عنه وانقض عند ربيعة وابن وهب وان غيرها بانه مسلم فتزوجها فهو قرض عند ابن نافع وان علمت به لم يكن نقضا وان طواعتها الامة لم يكن نقضا وان اغتصبها قال محمد ليس بنقض وقيل نقض قول فان عوهد على انه متى أنى بشيء من ذلك فهو نقض انتقض عهده بذلك قال الاصل وهذه الفروع بعضها اقرب من بعض للعادة في النقض فاكراه المرأة المسلمة على الزنا وجعله ناقضا دون الحرابة مشكل بل يذبح ان يلحق بالحرابة فلا (٢٦) ينتقض او تلحق الحرابة به فينتقض بطريق الاولى لعدم مفسدة

الحرابة في النفوس والابضاع والاموال وعدم اختصاص ذلك بواحد من الناس اه فاذا علمت هذه الاقسام الثلاثة وتوضحت عندك مسائلها ظهر لك محراب الفرق بين قاعدة ما يوجب النقض وقاعدة ما لا يوجبه فتعتبر ما يقع لك من غير المنصوص بالمنصوص والله سبحانه وتعالى اعلم بالفرق التاسع عشر والمائة بين قاعدة بر اهل النعمة وبين قاعدة التودد لهم من حيث ان برهم والاحسان اليهم ما مور به قال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبرؤم الآية وقال صلى الله عليه وسلم استوصوا باهل الذمة خيرا وقال في حديث آخر استوصوا بالقيط خيرا وودهم وتوليهم منهى عنه قال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم

فهو مشترك فيه في الخارج وان قلنا وجود كل شيء نفس ماهيته فنرى يد نفس ماهيته في الخارج واما في الذهن فنحن تصور من معنى الوجود معنى عاما يشمل الواجب والممكن فذلك الصورة الذهنية وقعت الشركة فيها فعملنا ان التوحيد في اصل الوجود غير واقع على التقديرين وكذلك مفهوم العلم من حيث هو علم وقعت الشركة فيه بين الواجب والممكن وكذلك مفهوم الحياة والسمع والبصر والارادة والكلام النفساني وانواعه من الطلب في الامر والنهي والخير وغير ذلك من انواع الكلام النفساني ولولا الشركة في اصول هذه المفاهيم لتعذر علينا قياس الغائب على الشاهد فان القياس بغير مشترك معتذر وقياس المباين على مباينه لا يصح وقد اورد بعض الفضلاء هذا السؤال فقال ان كان القياس صحيحا لمعنى مشترك بين الشاهد والغائب فتعد وقعت المشابهة بين صفات الله تعالى وصفات البشر والله سبحانه وتعالى لا تشبه ذاته ذاتا ولا صفة من صفاته صفة من صفات غيره ليس كمثل شيء وهو السميع البصير والسلب الذي في هذه الآية عام في الذات والصفات وان لم يكن القياس صحيحا تمذر اثبات الصفات فان مستندها قياس الغائب على الشاهد والجواب عن هذا السؤال ان السلب للمثلية المستفاد من الآية صحيح والقياس أيضا صحيح ووجه الجمع بينهما ان المعاني لها صفات نفسية تقع الشركة فيها فيها يقع القياس وتلك الصفات النفسية حكم لذلك المعنى وحال من أحواله النفسية وهي حالة غير معاملة وذلك كما نقول كون السواد سوادا وكون البياض بياضا حالة للسواد والبياض وهي حالة غير ماملة وهذه الحال لا موجودة ولا معدومة فليس خصوص السواد الذي امتاز به على جميع الاعراض صفة وجودية قائمة بالسواد وكذلك كونه عرضا ليس بصفة وجودية قائمة بالسواد بل السواد في نفسه بسيط لتركيب فيه وحقيقة واحدة في الخارج ليس لها صفة بل يوصف بها ولا توصف بصفة وجودية القول بعدم التوحيد والتوحد لا اختصاص كل واحد من الغيرين بحاله كما سبق في الوجود وما قاله من انه لولا الشركة في اصول هذه المفومات لتعذر علينا قياس الغائب على الشاهد ليس بصحيح من حيث ان الشركة في اصول هذه المفومات لم تثبت فيتعذر قياس الغائب على الشاهد وما ذكر من ان بعض الفضلاء اوردته ووجهه بالترام بطلان قياس الغائب على الشاهد وعدم تمذر اثبات الصفات لذلك لانه لا يثبت لاثباتها قياس الغائب على الشاهد وما اجاب هو به عن ذلك السؤال لا يصح الاعلى القول بالاحوال ولا حاجة الى ذلك لعدم تعيين قياس الغائب على الشاهد للدلالة على الصفات والله تعالى اعلم وما قاله في التعميم بعده صحيح

حقيقة

اولياء تلقون اليهم بالموذنة وقد كفروا بما جاءكم من الحق الآية وقال عز من قائل انما ينهاكم الله

عن الذين قاتلوكم في الدين الآية حتى احتج للجمع بين هذه النصوص بما هو من الفرق بين قاعدتي رهم والتودد لهم من أن عقد الذمة لما كان عقدا عظيما فيوجب علينا حقوقا لهم منها ما حكي ابن حزم في مراتب الاجماع ونجملهم في جوارنا وفي حق ربنا وفي ذمة الله تعالى وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وذمة دين الاسلام اه والذي اجماع الامة عليه ان من كان في الذمة وجاءه أهل الحرب الى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقناهم بالسكراع والسلاح ونموت دين ذلك ضونا لمن هو في ذمة الله

تمالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم فان تسليمه دون ذلك افعال لعقد الذمة ومنها ان من اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة في عرض أحدهم او نوع من أنواع الاذية أو أغان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم وذمة دين الاسلام تعين علينا ان نبرهم بكل أمر لا يؤدي الى احد امرين احدهما ما يدل ظاهره على مودات القلوب وثانيهما ما يدل ظاهره على تعظيم شعائر الكفر وذلك كالرفق بضميفهم وسدخلة فتيهم واطعام جائهم واكساء عاريهم ولين القول لهم على سبيل اللطف لهم والرحمة لاعلى سبيل الخوف والذلة واحتمال (٢٧) اذيتهم في الجوار مع القدرة على ازالته

لطفنا منهم لآخوفنا وتعظيما
والدعاء لهم بالهداية
وان يجعلوا من أهل
السعادة ونصيحتهم في
جميع أمورهم في دينهم
ودنياهم وحفظ غيبتهم
اذا تعرض احد لاذيتهم
وصون اموالهم وعيالهم
واعراضهم وجميع
حقوقهم ومصالحهم وان
يما نواعلى دفع الظلم عنهم
وايصالهم لجميع حقوقهم
وكل خير يحسن من الاعلى
مع الاسفل ان يفعله
ومن العدوان يفعله مع
عدوه فان ذلك من مكارم
الاخلاق الا انه ينبغي
ان يكون لاعلى وجه التعظيم
لهم وتحقير انفسنا بذلك
الصنيع لهم بل امتثالاً
منا لا امر ربنا عز وجل
وامر نبينا صلى الله عليه
وسلم مع كوننا نستحضر
في قلوبنا ما جبلوا عليه من
بنفسنا وتكذيب بنينا
صلى الله عليه وسلم وانهم
لو قدروا علينا لاستأصلوا

حقيقة تقوم بها وكذلك القول في بقية المعاني فكذلك كون العلم علما صفة نفسية وحالة له
ليست صفة وجودية في الخارج قائمة بالعلم فالقياس وقع بهذه الحالة النفسية والحكم النفسى
لا بصفة وجودية وكذلك القول في الارادة والحياة وغيرها من بقية الصفات واذا كان القياس
انما هو باعتبار أمر مشترك بين الشاهد والغائب هو حكم نفسى وحالة ذاتية ليست بوجودية في
الخارج فالسلب الذى في الآية معناه ان المثلية منفية بين الذات وجميع الذات وكل صفة
له تعالى وبين جميع صفات المخلوقات في أمر وجودى فانه لا صفة وجودية مشتركة بين الله
وخلقه البتة بل الشراكة انما وقعت في أمور ليست موجودة في الخارج كالأحوال والاحكام
والنسب والاضافات كاللقدم والتأخر والقبلية والبعدية والمعية وغير ذلك من النسب والاضافات اما
في صفة وجودية فلا فهذا وجه الجمع بين قياس الشاهد على الغائب وبين نفى المشابهة وبسط
هذا في كتب أصول الدين وقد بسطه في شرح الاربعين وأوردت هذا السؤال واجبت عنه
هنالك مبسوطا فهذا القسم ونحوه لا يجب التوحيد فيه على هذا التفسير اجماعا فيجوز ان يوصف
المخلوق بانه عالم ومريد وحى وموجود ونحوه وجميعه وبصير ونحو ذلك من غير اشتراك في اللفظ بل
باعتبار معنى عام على ما تقدم تفسيره القسم الثالث الذى اختلف فيه هل يجب توحيد الله تعالى
به أم لا فهذا هو التعظيم بالقسم فهل يجوز ان يقسم بغير الله تعالى فلا يكون من التعظيم الذى
وجب التوحيد فيه اولا يجوز فيكون من التعظيم الذى وجب التوحيد فيه وهذا القسم هو الذى
سبقت الفرق لاجلله لانه المتماق بالقواعد الفقهية وقد اختلف العلماء فيه فقال الشيخ الفقيه
أبو الوليد بن رشد فى المقدمات هو مباح كالحلف بالله تعالى وباسمائه الحسنى وبصفاته العلى
ومحرم كالحلف باللات والعزى وما يعبد من دون الله تعالى لان الحلف تعظيم وتعظيم هذه الاشياء
قد يكون كفرا وأقله التحريم ومكروه وهو الحلف بما عدا ذلك وقاله الشافعى رضى الله تعالى
عنه لما فى مسلم قال صلى الله عليه وسلم الا ان الله تعالى نهاكم ان تحلفوا بأبائكم فمن كان
حالفا فليحلف بالله اولى بصمت ومن المكروه الحلف بالرسول صلى الله عليه وسلم او بالكتابة
وقال ابو الحسن اللخمي الحلف بالمخلوقات كالنبي صلى الله عليه وسلم ممنوع فمن فعل ذلك
استفتر الله تعالى واختلف فى جواز الحلف بصفات الله تعالى كالقدرة والارادة والعلم ونحوها
من الصفات السبعة فالمشهور الجواز لزوم الكفارة فى ذلك اذا حثت وقاله أبو حنيفة والشافعى
وابن حنبل رضى الله تعالى عنهم أجمعين وروى عن مالك رحمه الله الكراهة فى لعمر الله وامانة الله
وان الحلف بالقرآن والمصحف ليس بيمين ولا كفارة فيه وقال الشيخ جلال الدين فى الجواهر

شأفتنا واستولوا على دماننا واموالنا وانهم من أشد العصاة لربنا وما لكنا عز وجل ليمنعنا ذلك الاستحضار
من الود الباطن لهم المحرم علينا خاصة لان نظهر آثار تلك الامور التى نستحضرها فى قلوبنا من صفاتهم الذميمة
لان عقد العهد يمنعنا من ذلك كما هو محمل الآية الاولى والحديثين اما برناهم بما يؤدي الى احد الامرين المذكورين كاخلاء
المجالس لهم عند قدومهم علينا والقيام لهم حينئذ وندائهم بالاسماء العظيمة الموجبة لرفع شان المنادى بها وكاخلائنا لهم
اوسم الطرق اذا تلاقينا معهم ورحبنا والسهول منها وتركنا انفسنا فى خسبها وحزنها وضيقتها ونحو ذلك مما جرت العادة ان

يفعله المرء مع الرئيس والولد مع الوالد والحقير مع الشريف وكتمكينهم من الولايات والتصرف في الامور الموجبة لقهر من هي عليه او ظهور العلو وسلطان المطالبة وان كانوا في غاية الالانة والرفق لان الرفق والالانة في هذا الباب نوع من الرئاسة والسيادة وعلو المنزلة في المكارم فهي درجة رفيعة اوصلناهم اليها وعظمتناهم بسببها ورفعتنا قدرهم بايثارهم بها وكان يكون المسلم خادما عندهم واجيرا يؤمر عليه وينهى او يكون احد منهم وكيفا في المحاكمات على المسلمين عند ولاة الامور فان ذلك ايضا اثبات لسلطانهم على ذلك المسلم فهذا كله حرام (٢٨) وهو محل النهي في الاية الثانية والثالثة وغيرها فلذا لما اتى الشيخ

ابو بكر الطرطوشي رحمه الله الخليفة بمصر ووجد عنده وزيرا راهبا قد سلم اليه قياده واخذ يسمع رأيه وينفذ كلماته المسمومة في المسلمين وكان الشيخ ممن يسمع الخليفة قوله في مثل هذا دخل عليه في صورة المفضب والوزير الراهب جالس بازائه وانشده يا ايها الملك الذي جوده يطلبه القاصد والراغب ان الذي شرفت من اجله يزعم هذا انه كاذب فاشتد غضب الخليفة عند سماع الايات وامر بالراهب فسحب وضرب وقتل واقبل على الشيخ ابي بكر فاكرمه وعظمه بعد عزمه على اذايته لكنه لما استحضر تكذيب الراهب لرسول الله صلى الله عليه وسلم هوس به شرفه وشرف آباءه واهل السموات والارضين بعثه ذلك على

لا يجوز الحلف بصفات الله الفعلية كالزرق والخلق ولا يجب فيه كفارة ويدل على جواز الحلف بصفات الله تعالى القدسية ما في البخاري ان ابيوب عليه الصلاة والسلام قال لي وعزتك لا غنى لي عن بركتك فان قلت فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث الاعرابي السائل عما يجب عليه افلح وايه ان صدق فقد حلف عليه الصلاة والسلام بالي الاعرابي وهو مخلوق قلت قد اختلف في صحة هذه اللفظة في الحديث فانها ليست في الموطن بل افلح ان صدق فلنا منعها على الخلاف في زيادة العدل في روايته او نجيب بانه منسوخ بالحديث المتقدم قاله صاحب الاستذكار ابن عبد البر او نقول هذا خرج مخرج توطئة الكلام لا الحلف نحو قولهم قائله الله تعالى ما شجعه ولا يريدون الدماء عيه بل توطئة الكلام ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لما نثت رضى الله عنها تربت يدك ومن اين يكون الشبه ولم يرد الدماء عليها بالفقر الذي يكتب بالاصاق بالتراب تقول العرب التصقت يده بالارض وبالتراب اذا افتقر بل اراد عليه الصلاة والسلام توطئة الكلام فاذا تقرر القسم المختلف في توحيد الله تعالى به في الحلف فهل يجوز ان يشرك معه غيره بان يقسم عليه ببعض مخلوقاته بان يقول بحق رسول الله صلى الله عليه وسلم عليك او بجرمة الانبياء والصالحين الاغفرت لنا او بحق الملائكة المقربين الاسترت علينا او بجرمة البيت الحرام والطائفين والقائمين والركع السجود الاهديتنا هديهم وسلكت بنا سبيلهم فقد ورد ذلك في بعض الاحاديث او يمتنع لانه قسم وتمظيم بالقسم بغير الله تعالى وقد توقف في هذا بعض العلماء ورجح عنده التسوية بين الحلف بغير الله وبين الحلف على الله تعالى بغيره وقال الكل قسم وتمظيم فان قلت قد حلف الله تعالى بالشمس وضحاها والتين والزيتون والسماء والطارق وغير ذلك من المخلوقات فكيف يختلف في الجواز مع وروده في القرآن متكررا قلت اختلف العلماء في الواقع في القرآن من ذلك فمنهم من قال فيه كله مضاف محذوف تقديره اقسم برب الشمس اقم برب التين والزيتون وكذا البواقي فما وقع الحلف الا بالله تعالى دون خلقه ومنهم من قال انما اقسم الله تعالى بها تنبيها لعباده على عظمتها عنده فيعظمونها ولا يلزم من الحجر على الخلق في شيء ان يثبت ذلك الحجر في حقه تعالى فانه الملك المالك على الاطلاق يامر بما يشاء ويحكم بما يريد من غير اعتراض ولا نكير فيحرم على عباده ما يشاء ولا يحرم شيء من ذلك عليه فان قلت اذا قلنا بالحلف بصفات الله تعالى المعنوية (١) كالعالم والكلام ونحوهما فهل القرآن من هذا القبيل وكذلك التوراة والانجيل والزبور وسائر الكتب المنزلة ام ليس كذلك قلت قال ابو حنيفة رحمه الله هذه الاشياء ليست منها وان

(١) المعروف بصفات المعاني

البعد عن السكون اليه والمودة له وابعده عن منازل العز الى ما يليق به من الذل والصغار ويروي عن عمر رضي الله عنه انه كان يقول في اهل الذمة اهيئوهم ولا تظلموهم وكتب اليه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه ان رجلا نصرانيا بالبصرة لا يحسن ضبط خراجها الا هو وقصد ولايته على جباية الخراج لضرورة تعذر غيره فكتب اليه عمر ابن الخطاب رضي الله عنه ينهيه عن ذلك وقال له في الكتاب مات النصراني والسلام قال صاحب الكشاف يعني هب انه قد مات فما كنت صانعا فاصنعه الساعة واستغن عنه واصرف اه قيل يفيد ان قول عمر رضي الله عنه

كان

مات خبر استعمل في انشاء فيكون من الجواز المركب وقال الشهاب الخفاجي يفيد ان في قوله رضي الله عنه مات
استعارة في الفعل غير ما عرف فيها تشبيه الحدوث المفروض في الماضي بالحدث المحقق فيه فاتحدا حدئا و زمانا ونسبة واختلافا
تحققا وتقديرا فاستعير الحدوث المحقق للحدث المفروض واشتق منه مات بمعنى فرض موته او فسرى التشبيه لما في ضمنى
الفعلين واستعير الفسل الدال على الحدوث المحقق للمفروض وقائدة ذلك ان يترتب على أحدهما ما يرتب على الآخر فيعمل
الكااتب المفروض موته ويستغنى عنه كما يفعل فيمن تحقق موته (٢٩) وهذا من قضايا عمر العجيبة كما في يانية

الصبان والابابي عليها
قال الابابي وهذا
صريح في ان استعمال
الالفاظ في معانيها
الفرضية مجازى وهو
انما يظهر على القول
بان مدلولات الالفاظ
الامور الخارجية اما
على القول بان مدلولها
الامور الذهنية فلا يظهر
الا ان قلنا ان مراده ان
استعمال مات في الموت
الفرضي مجاز بالاستعارة
من جهة انه لم يستعمل
فيه من حيث انه
موضوع له بل من حيث
ملاحظة علاقة بينه وبين
الموت المحقق ليرتب على
الاول ما يرتب على الثاني
فلا يتنافى انه لو استعمل
في الموت الفرضي من
حيث انه موضوع له
لتحقق المساهية الذهنية
فيه يكون استعمالا حقيقيا
نظير مقاله حفيد السمد في
استعمال المشترك اللفظي
في أحد معانيه وان

كان كلام الله تعالى النفسى منها لاشتهار لفظ القرآن في الاصوات المسموعة عرفا وانه لا يفهم
من اطلاق لفظ القرآن الا هذه الاصوات والحروف والاصوات والحروف مخلوقة فعند الاطلاق
يتصرف اللفظ اليها والحلف بالمخلوق منهي عنه والمنهي عنه لا يوجب كفارة فلا يجب بالحلف
بالقرآن كفارة وكذلك بقية الكتب وقال مالك يجب عليه الكفارة اذا حلف بالقرآن لا صرافه
عنده للكلام القديم النفسى والظاهر مقاله ابو حنيفة رضي الله عنه فانا لانفهم من قبول
القائل القرآن وهو يحفظ القرآن وكتب القرآن الا هذه الاصوات والرقوم المكتوبة بين
الدفنين وهو الذى يفهم من نبيه عليه الصلاة والسلام عن ان يسافر بالقرآن الى ارض
العدو فان المسافة متمدة بالقديم وروى عن مالك مثل مقاله ابو حنيفة رضي الله تعالى عنهم
اجمعين ومن الالفاظ التى نص العلماء على توحيد الله تعالى بها لفظ الله والرحمن فلا يجوز
اطلاقها على غيره ولا يسمى بهما غيره ومن ذلك لفظ تبارك فتقول تبارك الله احسن الخالقين
ولا تقول تبارك زيد وكذلك كل لفظ اشتهر استعماله في حق الله تعالى خاصة لا يجوز اطلاقه
على غيره وهذه الامور من القرآن وتبارك ونحوها مما يقبل الحكم فيها التمييز اذا تميز العرف
فاذا جاء عرف يكون أهله لا ير بدون بلفظ القرآن الا الكلام القديم تعين لزوم الكفارة به
وجواز الحلف به فان الاحكام المرتبة على العوائد تتبع العوائد وتغير عند تميزها فتأمل ذلك
فهذا تاخيص الفرق بين قاعدة ما يجب توحيد الله تعالى به وتوحيده و بين ما لا يجب
الفرق الخامس والمشرون والمائة بين قاعدة ما مدلوله قديم من الالفاظ فيجوز الحلف
به و بين قاعدة ما مدلوله حادث فلا يجوز الحلف به ولا يجب به كفارة

اعلم ان الالفاظ انقسمت باعتبار هذا المطب ثلاثة اقسام قسم علم ان مدلوله قديم كلفظ الله
ونحوه وقسم علم ان مدلوله حادث كلفظ الكعبة ونحوها فهذان القسمان لا يقصدان بهذا الفرق
لوضوحهما وقسم مشكل على اكثر الطلبة فهو المقصود بهذا الفرق وهو سبعة الفاظ اللفظ
الاول امانة الله تعالى من حلف بها جاز ولزمته الكفارة بها اذا حدث لان امانته تعالى تكليفه
وهو امره ونهيه بالكلام النفسى وهو قديم ويدل على ذلك قوله تعالى انا عرضنا الامانة على
قال (الفرق الخامس والمشرون والمائة بين قاعدة ما مدلوله قديم من الالفاظ فيجوز الحلف به
و بين قاعدة ما مدلوله حادث فلا يجوز الحلف به ولا يجب به كفارة الى قوله فهذان القسمان
لا يقصدان بهذا الفرق لوضوحهما) قلت مقاله في ذلك صحيح قال (وقسم مشكل على اكثر
الطلبة) قلت مقاله في ذلك الى قوله وتلزم به الكفارة صحيح

كان ما هنا من قبيل المشترك المعنوى لوضعه للحقيقة الذهنية المتحققة في الافراد الحاصلة بالفعل في الخارج وفي الافراد الفرضية
اه بتصرف قلت وعلى القول بان مدلول الالفاظ الامور الذهنية لا يظهر كونه في الموت الفرضى مجازا بالاستعارة نظير ما لحفيد
السمد في المشترك اللفظي الاعلى القول بان المشترك المعنوى في افراده حقيقة مطلقا ما على مقال ابن الهمام انه مذهب
الاصولين الذى لا يعرفون خلافة من ان المشترك المعنوى في افراده من حيث خصوصها مجاز ومن حيث كونها افراد
حقيقة فلا يظهر الا أن كونه في الموت الفرضى مجاز مرسل علاقته الاطلاق فتأمل بانصاف هذا وبالجملة فبر الكفار

والاحسان اليهم ما مر به وودهم وتوليهم منهم عنده فمهما قاعدتان احدهما محرمة والاخرى مأمور بها وقد اتضح لك الفرق بينهما بالبيان والمثل والله أعلم ﴿ الفرق المشرون والمائة بين قاعدة تخيير المكلفين في الكفارة وبين قاعدة تخيير الائمة في الاسارى والتفريز وحده المحارب ونحو ذلك ﴾ اعلم رحمك الله تعالى ان التخيير في الشريعة يطلق على ثلاثة اقسام ﴿ الاول ﴾ تخيير بين شيئين يتصفان بالوجوب من جهة خصوصهما وعمومهما معا وهذا هو الغالب في تخيير الائمة وله مثل ﴿ منها ﴾ (٣٠) تخيير الامام بين الحصول الخمس في حق الاسارى عند مالك رحمه

الله ومن واقفه وهي الذل والاسترقاق والمن والفداء والجزية فان كل واحد يفعله منها يقع واجبا لمخصوصه وهو كونه قتلا او فداء مثلا وعمومه من جهة انه أحد الحصول الخمسة وذلك ان الامام ليس له فعل أحدها بهواه بل يجب عليه بذل الجهد فيما هو اصلح للمسلمين فاذا فكر واستوعب فكره في وجوه المصالح ووجد بعد ذلك مصلحة هي ارجح للمسلمين وجب عليه فعلها فمن كان من الاسارى شديدا الدهاء كثير التولييب على المسلمين برأيه ودهائه فالواجب على الامام فيه القتل اذا ظهر له ذلك منه في اجتهاده بالسؤال عن اخباره واحواله وما يتصل به من سيرته ومن كان منهم ليس من هذا القبيل بل هو مأمون النائلة فان ظهر له منه انه باطلاقه

السموات والارض والحبال الى قوله ظلوما جهولا قال العلماء معناه ان الله تعالى عرض التكليف على السموات والارض والحبال وقال لمن ان حتمت التكليف واطمئن فلكن الثواب الجزيل وان عصيتن فمليكن العذاب الويل قتلنا لان نمدل بالسلامة شيئا ثم عرضت على الانسان قالنرم ذلك فاخبر الله تعالى انه كان ظلوما لنفسه جهولا بالمواقب فلا جرم هلك من كل الف تسعمائة وتسعة وتسعون وسلم من كل الف واحد كما جاء في الحديث الصحيح والكلام القديم صفة الله تعالى وهذا ايضا يتبع العرف والمادة فاذا جاء عرف آخر يشتهر فيه هذا اللفظ في الامانة المأمور بها التي هي فعلنا في حفظ الودائع وغيرها من الامانات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلهما ويكون ذلك عرف قطر من الاقطار الآن فان الحلف حينئذ بهما من غيرية تصرف اللفظ للامانة القديمة لا يجوز اوبكره على الخلاف واذا كانت مشتهرة في القديم وصرها الحالف بالنية الى الحادث امتنع الحلف وسقطت الكفارة فهذا معنى هذا اللفظ وضابطه اللفظ الثاني قولنا عمر الله ولعمرك الله معنى هذين اللفظين البقاء بقاء الله عز وجل استمرار وجوده مع الازمان فوجوده ذاته تعالى فهو قديم يجوز الحلف به وتلزم به الكفارة فان قلت البقاء والعمر ونحوهما من الالفاظ لاستمرار الوجود مع الازمنة كما تقدم واستمرار وجود الشيء مع الازمنة نسبة بين وجود الشيء والزمان والنسبة امر عديم فاذا قلنا يجوز الحلف بعمر الله وهو بقاءه ولزوم الكفارة به لزمانان نقول بجواز الحلف بقبالية الله تعالى وبعديته ومعيته فان الله تعالى قبل كل حادث ومع كل حادث وبعد كل حادث اذا فنى ذلك الحادث وما هو قابل للتجدد كالمدنية والمعية او الفناء كالقبالية كيف يجوز الحلف به وكيف يلزم به

قال (فان قلت البقاء والعمر ونحوهما من الالفاظ لاستمرار الوجود مع الازمنة كما تقدم الى آخر ما اجاب به عن هذا السؤال) قلت كيف يقول متى اراد الحالف تلك النسبة التي هي مدلول اللفظ امتنع وسقطت الكفارة بناء على تسليم ان المقصود بذلك اللفظ امر عديم لانه نسبة والنسبة عديمه وقد قال بعدهذا في الفرق السادس والمشر بن وفي القسم الثالث من الصفات ان الوحدانية سلب الشريك واختار انعقاد اليمين بها وكذلك اختاره في تسبيح الله تعالى وتقديسه وعال ذلك بكونها سلوبا قديمة فكان حقه ان يلزم مثل ذلك في القبالية والمعية بالمدنية لكونها ايضا سلوبا قديمة لانها نسب والنسب سلوب فسا قاله هنا ليس بالقوى عندى ولا بالصحيح والصحيح ان هذه الامور المضافة الى الله تعالى متى عني بها امر قديم سواء كانت اثباتا او سلوبا فليمن بها منقده والله تعالى أعلم ومتى عني بها امر حادث فليمن غير منقده بها وقصد الامر القديم بما هو عرف الشرع ولم يحدث عرف يناقضه فيتميز الحكم لذلك

الله ومن واقفه وهي الذل والاسترقاق والمن والفداء والجزية فان كل واحد يفعله منها يقع واجبا لمخصوصه وهو كونه قتلا او فداء مثلا وعمومه من جهة انه أحد الحصول الخمسة وذلك ان الامام ليس له فعل أحدها بهواه بل يجب عليه بذل الجهد فيما هو اصلح للمسلمين فاذا فكر واستوعب فكره في وجوه المصالح ووجد بعد ذلك مصلحة هي ارجح للمسلمين وجب عليه فعلها فمن كان من الاسارى شديدا الدهاء كثير التولييب على المسلمين برأيه ودهائه فالواجب على الامام فيه القتل اذا ظهر له ذلك منه في اجتهاده بالسؤال عن اخباره واحواله وما يتصل به من سيرته ومن كان منهم ليس من هذا القبيل بل هو مأمون النائلة فان ظهر له منه انه باطلاقه

تألف طائفة كثيرة على الاسلام او يحصل اطلاق خلق كثير من اسارى المسلمين كان الواجب على الامام فيه المن وان ظهر له منه انه لا يرجي من اطلاقه ذلك والامام محتاج للمسالخ للزور وغيره وجب عليه الفداء بالمسال او المسلمون محتاجون الى من يخدمهم وجب عليه استرقاقهم وان رأى انتفاء هذه الوجوه كلها ولم يجد في اجتهاده شيئا من ذلك مصلحة بل رأى المصلحة في ضرب الجزية لما يتوقع من اسلامهم وانهم قرييون من الاسلام اذا اطمعوا على محاسن الاسلام وشماثره بمخالطة اهله وجب عليه حينئذ ضرب الجزية عليهم ولا يجوز له

كفارة

المدول عنها الى غيرها فهو في جميع هذه الوجوه انما يفعل ما يجب عليه من غير اباحة ولا خيرة في ذلك لا قبل الاجتهاد ولا بعده ولا حالة الاجتهاد فهو ابدأ ينتقل من واجب الى واجب ولا يتفك عنه فقبل الاجتهاد يجب عليه الاجتهاد وبذل الجهد في وجوه المصالح وحالة الاجتهاد هو ساع في أداء الواجب ففعله حينئذ واجب وبعده الاجتهاد يجب عليه ففعل ما أدى اليه اجتهاده فلا تخيير البتة وانما هو وجوب صرف في جميع الاحوال وتسمية الفقهاء رحمهم الله تعالى ذلك خيرة انما هو على سبيل المجاز يريدون به أنه لا يتحتم عليه (٣١) قبل الفسر فدل خصلة من هذه الخصال

الخمس بل يجتهد حتى يتحصل له الاصلاح فيفعله حينئذ ومنها تخيير الامام في حد الحار بين بين الخصال الاربع وهي القتل والصلب والقطع من خلاف والنفى فيجب عليه بذل الجهد فيما هو الاصلاح للمسلمين فاذا تبين له الاصلاح وجب عليه ولا يجوز له المدول عنه الى غير ذلك كان المحارب صاحب رأى وجب عليه قتله وان ظهر له في اجتهاده انه لا رأى له بل له قوة وبطش قطعه من خلاف لتزول مفسدته عن المسلمين بذلك وان عرف من حاله العفاف وانه انما وقع ذلك منه على وجه العاقبة والموافقة له-يره مع توقع الندم منه وجب عليه نفيه ولا يجوز له قتله ولا قطعه فهو ابدأ ينتقل من واجب الى واجب فلا

كفارة وكذلك القول في بقية النسب والاضافات التي تمرض لذات الله تعالى وتزول كالتلقات في الصفات وغيرها قلت سوال حسن صحيح وانا اقول متى اراد الحالف تلك النسبة التي هي مدلول اللفظة امتنع وسقطت الكفارة ومتى قلها العرف الى امر وجودى قديم جاز ولزمته الكفارة وعليه العرف اليوم وهو الذي افق به مالك ان المراد بالعمر والبقاء البقي فهو مجاز لمعنى حقيقة عرفية فان تغير العرف تغير الحكم كما تقدم قبل هذا اللفظ الثالث عهد الله قال مالك يجوز الحلف به وتلزم به الكفارة واصل هذا اللفظ في اللغة الالتزام والالزام قال الله تعالى وارفوا بعهدى ارف بعهدكم معناه اوفوا بتكليفى اوف لكم بشواي الموعود به على الطاعة ومنه العهد في البيع اى ما يلزم من الرد بالعيب ورد الثمن في الاستحقاق ومنه قوله تعالى والموفون بعهدكم اذ اعاهدوا اى بما التزموه ومنه عهدة الرقيق اى ما يلزم فيه وهو كثير في مواد الاستعمال فعهد الله تعالى الزامه لخلقه تكليفه والزامه امره ونهيه وامره ونهيه كلامه القديم وكلامه القديم صفته وصفته القديمة يجوز الحلف بها كما تقدم على الخلاف فان اريد بعهد الله تعالى العهد الحادث الذي شرعه نحو قوله تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين ونحوه من العهود التي بين خلقه ندرج في الحلف الممنوع وسقطت الكفارة وكذلك اذا اشتهر اللفظ فيه عادة وعرفا امتنع ولا كفارة فيه حينئذ فان قلت الاضافة تكفى فيها ادنى ملائمة كما نص عليها النجاة ويكون اللفظ حقيقة ومثله بقول احمد حاملي الحشبة شل طرفك فحل طرف الحشبة طرفا للحامل بسبب الملائمة زمن الحمل وتفول حج البيت وصوم رمضان وتكون الاضافة حقيقة وهذا متفق عليه واذا كانت الاضافة حقيقة والعهد بادنى ملائمة صدقت في قولنا على عهد الله بادنى ملائمة وذلك قدر مشترك بين ايضا فذالعهد القديم والعهد الحادث والبدال على الاعام غير دال على الاخص فلا يدل قولنا عهد الله على خصوص القديم فلا يتعين المعنى المقتضى للجواز وللزوم الكفارة فمقضي الجواز وللزوم الكفارة بمجرد الاطلاق من غيرنية قلت سوال حسن قوى غيران هذه الاضافة الخاصة لم تستفدها من مجرد اللغة بل باشتهار عرفي في العهد القديم وعلى هذا ينبغي ان يعتبر العرف في كل وقت هل هو كذلك فتجب الكفارة ويتحقق الجواز اوليس كذلك فلا يتحقق الجواز ولا الكفارة ولاجل هذا التردد قال الشيخ ابو الحسن اللخمي العهد اربعة اقسام تلزم الكفارة في واحد وتسقط في اثنين ويختلف في الرابع فالاول على عهد الله والاثنان لك على عهد الله واعطيك عهد الله والراج اعهدك الله اعتردا بن

قال (اللفظ الثالث عهد الله تعالى الى قوله ولا كفارة فيه حينئذ) قلت ماقاله في ذلك صحيح قال (فان قلت الى قوله وهذا القسم هو المنقول عن مالك في المدونة) قلت ماقاله في ذلك صحيح

يتفك فعله عن الوجوب في جميع احواله وانما تخييره بفسر بانه لم يتحتم عليه ذلك ابتداء وله النظر وفل ما ظهر رجحانه بعد الاجتهاد نظير ما تقدم بخلاف ما عينه الله تعالى وحتمه ولم يجعل لاحد فيه اجتهادا من الحدود وغيرها كالصلاة وصوم رمضان وأخذ الزكاة وتعيين مصرفها في الوجوه الثمانية ورجم الزني وقطم السارق وأن لا يحد في الزنا الابارمة وفي الاموال والدماء بشاهدين وغير ذلك ومنها قولهم ان تفرقة أموال بيت المال موكولة الى خيرة فانه يجب عليه ان ينظر في مصالح الصرف ويجب عليه تقديم أهمها فاهمها ويحرم عليه المدول عن ذلك ولاخيرة له الا بئى انه لا يتحتم عليه ذلك ابتداء بل له النظر في المصلحة

الراجحة والخالصة وفعل ما ظهر رجحانه بعد الاجتهاد وليس له ان يتصرف في أموال بيت المال بهواه وشهوته ومنها غير ذلك مما هو أكثر تصرفات الائمة القسم الثاني تخيير بين شيئين لا يتصفا بالوجوب لامن جهة خصوصهما ولا عمومهما كالتيخير بين المباحات من المطاعم والملابس ونحوها مثلا التمر والزبيب يتخير بينهما وكل منهما ليس بواجب لا بخصوصه من جهة انه تروا زبيب ولا بمومه من جهة انه احد المتناولات واليخير في هذا صرف حقيقة بخلافه في الاول فيجاز كما علمت (القسم الثالث) تخيير بين شيئين (٣٢) يتصفا بالوجوب من جهة عمومهما لامن جهة خصوصهما وهذا نوعان (الاول) تخيير

المسكين في خصوص أنواع المطلق الواجب عليهم وله مثل منها التخيير بين خصال كفارة اليمين في حق الحائث فان له ان ينتقل من أي خصلة شاء الى الخصلة الأخرى بشهوته مما يميل طبعه اليه او ما هو اسهل عليه فان كل خصلة كالتق وان كانت واجبة من جهة عمومها وانما احد الخصال الا انها ليست بواجبة من جهة خصوصها وانما خصوص المتق فان الله تعالى ماخير الحائث بين خصال الكفارة الا لطفابه وليفضل ذلك ولو شاء لحتم عليه خصوص كل خصلة كما حتم عليه خصوص كل خصلة في خصال الظهار المرتبة لكونه لم يحتم عليه هنا الا واحدا مبهما من الخصال وخيره في خصوصها ومنها التخيير في اخراج شاة أمن ربعين أو دينار من أربعين فان

حبيب واسقطه ابن شعبان قال وهو احسن وسبب هذا التقسيم اختلاف القرائن اللفظية والمعنوية المقترنة بهذا اللفظ فالاول لما قال على عهد الله فاشعرت لفظه على بتكليف الله تعالى والزامه وان تكليف الله تعالى واقع عليه او موظف عليه فناسب الزوم كما لو قال على الطلاق اي يلزمي تحريم الطلاق فان على معناها اللزوم لما فيها من الاشارة بالضرر وذلك تقول شهد عليه اذا اضر به وشهد له اذا نفعه وهذا القسم هو ان تقول عن مالك رضى الله عنه في المدونة واما لك على عهد الله فلم يلزمه الله ولكن للمحلوف له فلا يلزمه شيء واعطيك عهد الله فهو وعده منه المخاطب بانه ياهده في المستقبل فهذا القسم ابعده عن اللزوم واما الرابع وهو اعطيك عهد الله فيحتمل ان يكون خيرا معناه انشاء المعاهدة والالزام كانشاء الشهادة بلفظ المضارعة نحو اشهد عندك بكذا وانشاء القسم بالمضارعة ايضا نحو اقسام بالله لقد كان كذا ويحتمل ان يكون خيرا واعدة على ابيه فلا يلزم به شيء كالأخير عن الطلاق بغير انشاء فانه لا يلزمه طلاق فمن لاحظ الانشاء ازم ومن لاحظ الخبر لم يلزم قال ابو الحسن اللخمي وهو احسن لان الاصل عدم النقل وبرائة الذمة وبقي قسم خامس لم اره لاصحابنا وهو ان يقول وعهد الله لقد كان كذا وبواو القسم فهذا قسم صريح بصفة من صفات الله تعالى فيدعي ان تلزم به الكفارة كما لو قال وامانة الله وكفالتة وتي فيه اشكال الاضافة الذي تقدم ذكره وهل المضاف المهدي القديم أو الحادث فيحتاج الى نقل عرفي وهذا القسم عندي اصرح مما نص عليه مالك من قوله على عهد الله فان اداة القسم مفقودة فيه وانما فيه اشارة الى انه انزم عهد الله وليس هو مما ينذر حتى يلزم كقوله لله على صوم كذا وقد اختلف العلماء في قوله على الطلاق أو الطلاق يلزمه هل هو صريح او كناية بسبب ان الطلاق لا يلزم احدا فلاخبار عن لزومه كذب فلا يصير موجبا للزوم إلا بانشاء عرفي ونقل عادي واما حرف القسم فحقيقة لغوية صريحة في القسم بقديم او حادث واشكال الاضافة مشترك بين القسمين وامتاز هذا بصراحة القسم

قال (وامالك على عهد الله الى قوله لان الاصل عدم النقل وبرائة الذمة) قلت فيما قاله في ذلك نظرا فان قول القائل لك على عهد الله واعطيك عهد الله يحتمل ان يجري هذان اللفظان مجرى على عهد الله لقرينة الحال المشعرة بتأكيد الالتزام باليمين ويحتمل ان يجري (٢) مجرى اعاهد الله فعلى الاحتمال الاول تنعقد اليمين وتلزم الكفارة عند الحنث وعلى الاحتمال الثاني يقع التردد واما القول بدم انقضاء اليمين بذمتك اللفظين فذلك ضعيف والله تعالى أعلم قال (وبقي قسم خامس لم اره لاصحابنا الى منتهي مقاله في هذا القسم) قلت مقاله في ذلك صحيح

(٢) الوجه يجري

اللفظ

له أن يعين بهواه وشهوته شاة أو ديناراً من الاربعين ومنها التخيير في مياه

الدينا للوضوء وفي ثياب السترة للصلاة فله ان يعين بهواه وشهوته مقداراً من مياه الدنيا ولا يتحتم عليه ماء دون ماء وان يعين واحداً من الثياب المضممة عنده ولا يتحتم عليه ثوب بخصوصه دون ثوب ومنها التخيير في أي بقعة من بقاع الدنيا يصلي فيها الصلوات الخمس ويصوم فيها رمضان فله ان يعين بقعة منها اذا استوت بهواه وشهوته (والنوع الثاني) امور قليلة جدا من تخيير الائمة في انواع المطلق الواجب اذا استوت وله مثل منها قول الفقهاء رحمهم الله ان الامام مخير بين أربع

حقائق وخمس بنات لبون ياخذ أيها شاء من صاحب الماشية اذا وجد ابه مائتين فان في كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون وقد وجد الامران فان المائتين أربع خمسينات وخمس أربعينات فيخيرهنما اذا استوى الامران اما اذا كان احدهما ارجح للفقراء فمقتضى القاعدة انه يجب عليه ما هو ارجح لقوله صلى الله عليه وسلم من ولي من امراتي شيء فلم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام فهذا الحديث يقتضى وجوب ارجح للفقراء ومنها بيع مال اليتيم من احد مشتريين مستويين او تزويج اليتيمة من كفوين مستويين اذ تولية القضاء لاحد مستويين ونحوهما (٣٣) فان الائمة في هذه الصور مساوون لغيرهم

من المكلفين في الخيرة المختصة ولا وجوب ههنا البتة بل لهم الترحيح بمجرد ارادتهم من غير ضمنية اليها كالمكلف في اخراج شاة من اربعين سواء بسواء والتخيير في هذا القسم بنوعيه صرف حقيقة لا مجاز كهو في القسم الثاني بخلافه في القسم الاول فانه مجاز لا حقيقة بل هو وجوب محض اطاق عليه التخيير بمعنى عدم التحتم ابتداء وكون الاجتهاد له يدخل في ذلك القسم المحتم فظهر الفرق بين قاعدة تخيير الائمة وقاعده تخيير احد المكلفين وان الثاني خيرة حقيقة والاول أكثره مجاز ووجوب صرف كما علمته مفصلا بمثلا وبقي من اقسام التخيير (قسم رابع) وهو التخيير بين شيئين يتصفان بالوجوب من جهة الخصوص دون

اللفظ الرابع قولنا على ذمة الله قال مالك تلزم به الكفارة ومعنى ذمة الله تعالى التزامه لان معنى الذمة في اللغة هو هذا ومنه عقد الذمة للكفار اى التزامنا لهم عصمة النفوس والاموال والاعراض وما معها ومنه الذمام اذا وعده والتزم له ان لا يخذله وان ينصره على من يقصده بسوء ومنه قوله الفقهاء له في ذمته دينار والمقدد وارد على الذمة فان الذمة في الشريعة معنى مقدر في المكلف يقبل الازام والالتزام ولذلك اذا اتصف بعد الرشد بالسفه يقال خربت ذمته وذمته ذمته واذا مات خربت ذمته اى المعنى الذى كان يقدر لم يبق مقدرًا وتقول العرب فلان يفي بذمته اى بما التزمه وخقر ذمة فلان اذا خانها وهذا كله راجع للاخبار عن الازام او معناه وجاء في الحديث من قال كذا وكذا كان في ذمة الله اى ان الله تعالى التزم له عند هذا القول حفظه من المكاره والتزام الله تعالى راجع الى خبره فهو نوع آخر من الكلام غير نوع الهدم فان الهدم يرجع الى الامر والنهى والذمة الى الخير والكل كلام نفسى فهما نوعان منه فافهم ذلك غير ان هذا المعنى يقتضى ان يكون القسم به وذمة الله او بالقسم فيكون صريحًا في القسم لغويًا ويشكال الاضافة فيه من جهة ان ذمة الله تعالى تصدق بالمعنى القديم كما تقدم وتصدق ايضا باضافة المعنى المحدث اليه تعالى باعتبار انه شرعه لان الذمة تارة تكون مأمورا بها وجوبا كمقد الجزية في بعض الصور وتارة لا يؤمر بها وجوبا بل ندبا كالانزام انواع البر والاحسان وقد نجبرنا فيها من غير وجوب ولا نذب من قبله كالانزام الأمان في البياعات والاجارة في الاجارات وعلى التقادير الثلاثة فهي مشروعة من قبله تعالى فتضاف اليه باضافة المشروعية كقولنا عبادة الله وطاعة الله واذا احتملت الاضافة للمؤمنين لم يقص باحدهما إلا بدليل منفصل وهذا الاشكال قائم فيما قاله مالك ايضا من قوله على ذمة الله مضافا لعدم وجود اداة القسم واما على فاجابها للكفارة مشكل إلا ان يكون هناك نقل عرفي من الاخبار الى القسم الا ترى انه لو قال على علم الله او على ارادة الله او على بصر الله او على سمع الله لم يتجه ايجاب الكفارة لان هذه الصيغ ليست قسما وانما هي خبر والخبر ليس بقسم اجماعا والانشاء العرفي يغير القسم لا يوجب كفارة فلا بد من النقل عن الخبر الى انشاء القسم والا فلا يتجه الزام الكفارة واعتقاد ان هذا يمين البتة فتأمل هذه التنبيهات فالفقيه يحتاج اليها حاجة شديدة في الفقه والفتاوى والفروق وتخبرير معانى الالفاظ

قال (اللفظ الرابع على ذمة الله الى آخر ما قاله) قلت والظاهر في هذا اللفظ وشبهه انه انشاء للقسم عرفا ولذلك رأى مالك فيه الكفارة والله تعالى أعلم

(٥ - الفروق - ثالث) العموم لكن هذا محال شرعا وعقلا بخلاف الثالث بناء على ان الخصوص يتوقف على العموم وان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب بخلاف العكس فان العموم لا يتوقف على الخصوص وهو الفرق بينهما فتأمل هذه المسابح والفرق فانها كلها واقعة في الشريعة وقوعا كثيرا والله سبحانه وتعالى أعلم الفرق الجادى والمشرون والمائة بين قاعدة من ملك ان يملك هل يمد مالسا أم لا وبين قاعده من اعتقد له سبب المطالبة بالملك هل يمد مالسا أم لا) القاعدة الاولى وان اطلقها جماعة من مشايخ المذهب رضي الله عنهم بقولهم من ملك ان

يملك هل يعد مالكا أم لا قولان وخرجوا عليها فروعا كثيرة في المذهب (منها) إذا وهب له الماء في التيمم هل يبطل تيممه بناء على انه يعد مالكا أم لا يبطل بناء على انه لا يعد مالكا ومنها من عنده من رقبة هل يجوز له الانتقال للصوم في كفارة الظهار بناء على انه لا يعد مالكا أم لا يجوز له بناء على انه يعد مالكا ومنها من قدر على المداواة في السلس أو التزوج هل يجب عليه الوضوء بناء على انه يعد مالكا أم لا يجب عليه الوضوء بناء على انه لا يعد مالكا الا انها باطلة اذ لا يمكن جعل مجرد الامكان والقبول للملك بدون (٣٤) ان يشتمل على موجب الاعتبار قاعدة شرعية الا ترى ان احدا

لا يتخيل ان الانسان اذا كان قادرا على ان يملك اربعمائة هل يعد قبل شرائها مالكا لها فتجب الزكاة عليه على القولين او قادرا على ان يتزوج هل يعد قبل ان يخاطب المرأة مالكا عصمتها ام لا فيجب عليه الصداق والنفقة ام لا على القولين او قادرا على ان يملك خادما او دابة هل يعد قبل شرائها مالكا لها أم لا فيجب عليه كفايتها ومؤتمتها ام لا على القولين او قادرا على ان يشتري اقراره هل يعد احد من الفقهاء مالكا لقرنيه فيعتقه عليه قبل شرائه على احد القولين في هذه القاعدة على زعم من اعتقدها بل هذا كله باطل بالضرورة لا يتخيله من عنده ادنى مسكة من العقل والفقه والظن بالمشايخ من اهل المذهب انهم لم يريدوا مقتضى

اللفظ الخامس كفاية الله تعالى قال مالك اذا قل على كفاية الله تعالى وحنث لزمته الكفارة ومعنى الكفارة لغة الخبر الدال على الضمان وهي القبالة ومنه قوله تعالى اوتاني باله والملككة قبلاى ضامنا والحالة والاذانة والزعامه ومنه قوله تعالى حكاية عن منادى يوسف عليه السلام ولما جاءه حمل بعير وانا به زعيم اى ضامن والصبير قال صاحب المقدمات هي سبمة الفاظ مترادفة الحميل والزعيم والكفيل والقبيل والاذين والصبير والضامن حن يحمل حمالة فهو حميل وزعم يزعم زعامه فهو زعيم وكفل يكفل كفة لة فهو كفيل وقيل يقبل قبالة فهو قبيل واذن ياذن اذانة فهو اذنين وصبر يصبر صبرا فهو صبير وضمن يضمن ضمنا فهو وضامن قال الله تعالى وقد جعلناك كفيلا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تكفل الله لمن جاهد في سبيله وابتغاه مرضاه من بيتة الاجهاد وابتغاه مرضاه ان يدخله الجنة او يرده الى مسكنه الذى خرج منه مع ما نال من اجر وغنيمة والاذانة في قوله تعالى واذ تاذن ربك ليعثن عليهم الى يوم القيامة من يسوهم سوء العذاب اى التزم ذلك واذ تاذن ربك لئن شكرتم واصل الالة والاذان والاذين والاذن وماتصرف من هذا الباب الاعلام والكفيل معلم بان الحق في جهته قال الله تعالى في الحالة وان تدع مثقلة الى حملها لا يحمل منه شيء قال الفاضل عياض في التنبهات ومثل حميل عذرو كدين قال واصل ذلك كله من الحفظ والحياطة قال والكفيل حافظا، التزمه والضامن من الضمن وهو الحرز وكل شيء احرزته في شيء فقد ضمنته اياه والقبالة القوة ومنه قولهم مالي بهذا الامر قبل ولا طاقة والقبيل قوة في استيفاء الحق والزعامة السيادة فكانه لما تكفل به صار له عليه سيادة وحكم عليه والصبير من الصبر وهو الثبات والحبس ومنه المصبورة وهي المحبوسة الرمي بالسهم ومنه قتله صبرا اى حبسه حتى مات جوعا وعطشا والضامن من حبس نفسه لاداء الحق والسكدين من كدنت لك بكذا وكذا وقالوا اعذ برك اى كفيلك وقال بعض الفضلاء الكفالة اصلها الضم ومنه سميت الخشية التي تشمل في الحائط كفلا ومنه قوله تعالى وكفلها زكريا اى ضمها لنفسه والكفالة هي ضم ذمة الى ذمة اخرى فصدق المعنى فتحرر ان الالفاظ المترادفة في هذا الباب تسمية وتكون كفاية الله تعالى وعده بما التزمه ووعدته خبره وخبره كلامه النفسى فيكون الخالف قد حلف بكلامه النفسانى فتلزمه الكفارة اذا حنث

قال (اللفظ الخامس كفاية الله) قلت وهذا اللفظ ايضا كلفظ الذمه وما اشتغل به من ذكر مراد فانه واشتقاقها لاحاجة اليه في الفقه والله تعالى اعلم

وهنا

عباراتهم المطلقة وان من ملك ان يملك مطلقا من غير جريان سبب يقتضى

مطالبتة بالملك ولا غير ذلك من القيود لان جعل هذا قاعدة شرعية ظاهر البطلان لضعف المناسبة جدا او لعدمها البتة وانما ارادوا ان من ملك ان يملك مع جريان سبب يقتضى مطالبتة بالملك اى من انقده له سبب المطالبة بالملك فيرجع بذلك الى القاعدة الثانية حتى يكون مناسباً لان يعد مالكا من حيث الجملة تزيلا لسبب السبب منزلة السبب واقامة للسبب البعيد مقام السبب القريب فيمكن أن يتخيل وقوعه قاعدة في الشريعة على ان في تسمية القاعدة الثانية بع ما فيها

من القوة عمرا من جهة قولنا جرى له سبب التملك لاجل كثرة النقوض عليها فلذا لم يختلف قول مالك وغيره رحمة الله تعالى الا في بعض فروعها كما يتضح لك ذلك بمسائل (المسألة الاولى) اذا حيزت الغنيمة وانعد للجهادين سبب المطالبة بالقسمة والتمليك فليلزم بمسكون بمجرد الحوز والاخذ وهو مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه وقيل لا يملكون الا بالقسمة وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى (المسألة الثانية) اذا وجد الظهور بالعمل في حق عامل القراض وانعد له سبب المطالبة بالقسمة واعطاء نصيبه من الربح فهل (٣٥) يعد مالكا بمجرد الظهور ام لا يملك

وهنا ربع تنبيهات الاول ان قوله على يشعر بالانتماء وخبر الله تعالى كيف يصح التزامه وقد تقدم انه لو قال على علم الله تعالى وارادته او نحو ذلك بمد في الفقه ان يجب عليه بهذا كفارة ووجب ايضا ان يفهم لهذا الكلام معنى صحيح فان التزام القديم الذي هو واجب الوجود كيف يصح وانما يلتزم الانسان فعلا من كسبه وقدرته فان قلت الالتزام انما جاء من جهة ان الحائث في هذه الامور تجب عليه الكفارة والكفارة مقدورة يمكن التزامها ولذلك قال مالك في المدونة اذا قال على عشر كفارات او موثيق او نذور لزمه عدد ما ذكر كفارات وهذا التزام صحيح قامت كفارة العيمين بغير عيمين ولا حنت لان لم يلزم المكلف لان لزوم المسبب بدون سببه غير واقع شرعا وحينئذ لان تكون هذه الكفارات لازمة له من حيث هي كفارات بل من حيث هي نذور وكأنه نذر والتزم بطريق النذر عشر كفارات فهذا صحيح غير ان هذا ليس من باب الحلف والايمان في شيء ولا يكون اللفظ يعطى ذلك حقيقة بل مجازا فان استعمال لفظ الكفالة فيما يلزم عنها اذا حلف بها وحنث مجاز والمجاز لا بد فيه من احد امرين اما نية المتكلم او عرف اقتضى نقلا لهذا الجواز فانغي عن النية فان كان الواقع هو القسم الاول فينبغي ان لا يلزم شيء بهذه الصيغة وبهذا اللفظ وما تقدم البحث فيه قبل هذا الا بالنية ولا يتحرر الذي يلزم المتكلم بها في الكفارة بل بحسب ما ينويه من كفارة او كفارات او بعض كفارة أو شيء آخر من باب المعروف المندوب اليه شرعا مما يمكن استعمال الكفالة فيه مجازا فالقول بان اللازم الكفارة وتبين ذلك اللزوم لا يصح إلا في بعض الصور وان كان الواقع القسم الثاني وهو النقل العرفي فيلزم ان لا يلزم به في زمانا شيء فانا لانجد هذا النقل فيه فان النقل انما يحصل بغلبة الاستعمال عليه حتى يصير اللفظ يفهم منه المتقول اليه بغير قرينة ونحن لانجد ذلك في زماننا ويلزم أيضا اذا وجد هذا العرف وهذا النقل ان يراقب فيه اختلاف الازمنة واختلاف الاقاليم والبلدان فكل زمان تغير فيه هذا العرف بطل فيه هذا الحكم وكل بلد لا يكون فيه هذا العرف لا يلزم فيه هذا الحكم فتأمل هذا فهو أمر لازم في قواعد الفقه أما الفتيا بلزوم الكفارة على الاطلاق فغير متجه اصلا وامل مالكارحه الله افقي بذلك لمن سأل انه كان نواه او كان عرف زمانه يتقاضى ذلك وهو الاقرب فان الفتيا لو كانت مبنية على نية لذكرت مع

قال (وهنا اربع تنبيهات الى آخر ما قاله فيها) قلت ما قاله في ذلك صحيح والذي يظهر من مالك رحمه الله انه كان يرى ذلك عرفا في زمانه او عرفا شرعيا فاما ان كان عرفا زمانيا فانه اذا تغير تغير الحكم واما ان كان عرفا شرعيا فلا يتغير الحكم وان تغير العرف والله تعالى أعلم

والقسمة بين الناس املاكهم وغير ذلك مما شان الانسان ان يعطى لاجله فاذا سرق هل يعد كالمالك فلا يجب عليه الحد لوجود سبب المطالبة بالتمليك أو يجب عليه القطع لانه لا يعد مالكا وهو المشهور قولان واما الفروع المخرجة على القاعدة الاولى فلها مدارك غير ذلك التخرج بيج بان يلاحظ في الثوب للستره قوة المالية فلا يلزمه او انه اعانة على دين الله تعالى عز وجل ليس من باب تحصيل الاموال فيلزمه ويكفي عنه ان شاء وفي الماء يوجب له اما يسارته فلائنة واما المالية المؤدية للجنة وهي ضرر والضرر منفي عن المسكاف لقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار ولقوله عز وجل وما جعل

عليكم في الدين من حرج وفي واجد من الرقبة في كفارة الظهار اما تنزبل وجود الثمن الذي هو وسيلة ملكها منزله
واما عدم تنزله منزله وفي القادر على التداوى من السلس او التزويج اما ان تنزل قدرته على ذلك التي هي وسيلة التداوى
بالفعل منزله ام لا او يلاحظ غير ذلك من النصوص والافيسة والمناسبات التي اشتهر في الشرع اعتبارها من حيث
اشتمالها على موجب الاعتبار لاما لا يمكن اعتباره شرعاً مما لا يشتمل على موجب الاعتبار فتقدم مناسباته وتكثر النقوض عليه
ويكون اعتباره من غير ضرورة خلاف (٣٦) المعلوم من نمط الشريعة الا ان يضاف اليه ما يوجب اشتماله على موجب

الاعتبار من القيود الموحية
المناسبة فتظهر مناسباته
وتقل النقوض عليه ويكون
اعتبار مثله بلا ضرورة هو
المعلوم من نمط الشريعة
فتامل ذلك فانه قد كثرت
بين المناخرين خصوصاً
الشيخ بالطاهر بن بشير
فانه اعتمد عليه في كتابه
المعروف بالتنبيه كثيراً والله
سبحانه وتعالى اعلم
(الفرق الثاني والعشرون
والمائة بين قاعدة الرياء
في العبادات وبين قاعدة
التشريك في العبادات)
من حيث ان التشريك
فيها لا يحرم بالاجماع بخلاف
الرياء فيها فيحرم هو ان
التشريك فيها لما كان بها
جعل الله تعالى للمكاف في
هذه العبادات مما لا يرى ولا
يبصر كمن جاءه ليحصل
طاعة الله بالجهد ادولي يحصل
السبايا والكراع والسلاح
من جهة أموال العدو
وكن حجاج وشرك في حجه
غرض المتجر بان يكون

الحكم في الفتيا التنبيه الثاني ان قوله كفة الله تعالى كفاة مضافة الى الله تعالى وقد تقدم ان
الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة حقيقة لغوية كقول احد حاملي الخشبة شل طرفك وقولنا
حج البيت وصوم رمضان وهذه الكفاة المضافة تحتمل ثلاثة انواع من الكفاة احدها
الكلام القديم والوعد الذي هو الكلام النفسى وثانيها كفاة الله تعالى التي هي التزامه اللفظي
المنزل في القرآن وغيره من الكتب الدال على ان الكلام القديم فهو كفاة حادثة دالة على تلك
الكفاة القديمة كما ان امر الله تعالى اللفظي الذي هو اقيموا الصلاة دليل امره النفسى
القائم بذاته وكذلك جميع الاحكام والاحبار وهذه الكفاة الحادثة لا يوجب الحلف بها
كفارة وثالثها كفاة خلقه التي هي ضمان بعضهم لبعض التي هي من فعلنا وقولنا وهي مندوبة
من قبل صاحب الشرع فهي تضاف اليه تعالى اضافة المشروعية كما قال تعالى ولا نكنتم
شهادة الله تعالى اى التي شرعها واوجب علينا اداها فاضافها اليه تعالى اضافة المشروعية
لانه تعالى شاهد ولاشهود عليه فكذلك هذه الكفاة المندوب بها تصح اضافتها اليه تعالى
اضافة المشروعية واذا كانت الكفاة التي يمكن اضافتها اليه تعالى ثلاثة انواع متباينة قديمة
وحادثان ومطلق الاضافة هو الموجود وهو الذي دل عليه اللفظ والدال على الاعم غير دال
على الاخص فلا يكون لقول القائل على كفاة الله أشمار بالكفاة القديمة البتة لان نوعها
أخص مما دل عليه مطلق الاضافة فلا يكون هذا اللفظ موجبا للكفارة من جهة ان المتكلم
حلف بصفة من صفات الله تعالى البتة بل اما بجهة النذر او بجهة اخرى كما تقدم بيانه فتامل
ذلك التنبيه الثالث ان المتكلم اذا لم يقل على كفاة الله وقال وكفاة الله او أقسم بكفاة الله
وغير ذلك من صيغ القسم اللغوى الذي هو القسم بوضعه مستغن عن النية والعرف والنقل
يلزمه به الكفارة ويكون اصرح من قول القائل على كفاة الله من جهة انه قسم مستغن
عن نية المجاز والنقل العرفي وان كان احتمال الاضافة للحادث والقديم موجودا فيه غير انه
احتمال مشترك بين على كفاة الله واقسم بكفاة الله التنبيه الرابع ان تلك الكلمات السبع
ينبغي ان تستوى في لزوم الكفارة وعدم لزومها لانها مترادفة وشان احد الالفاظ المترادفة
ان يقوم مقام الآخر في لزوم الحكم وسقوطه فلا فرق حينئذ بين على كفاة الله تعالى وبين
اذنته وزعامته وضمانه وقبائله وجميع ما تقدم في ذلك وكذلك اذا أتى بصيغة القسم تشمل جميع
تلك الالفاظ ويكون الحكم في الجميع واحدا لانها مترادفة فتامل هذه التنبيهات فهي يحتاج
اليها في هذه الكلمات

اللفظ

جل مقصوده او كله السفر للتجارة خاصة ويكون الحج اما مقصودا

مع ذلك او غير مقصود وانما يقع تابعا اتفاقا وكن صام ليصبح جسده او ليحصل زوال مرض من الامراض التي تداوى
بالصوم بحيث يكون التداوى هو مقصوده او بعض مقصوده والصوم مقصود مع ذلك وكن يتوضأ بقصد التبريد او
التنظيف لم يضره في عبادته ولم يحرم عليه بالاجماع لان جميع هذه الاغراض لا يدخل فيها تنظيم الخلق بل هي تشريك
أمور من المصالح ليس لها ادراك ولا تصلح للادراك ولا للتعظيم فلا تقدر في العبادات اذ كيف تقدر وصاحب الشرع

قد امر بها في قوله صلى الله عليه وسلم يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء أي قاطع نعم إذا تجردت العبادة عن هذه الأغراض زاد الاجر وعظم الثواب وإذا لم تجرد العبادة عنها نقص الاجر وإن كان لا سبيل إلى الأثم والبطلان وأما الرياء فيها فإنه لما كان شركا وتشرىكا مع الله تعالى في طاعته لمن يرى ويبصر من الخلق لأحد أغراض ثلاثة التعميم وجلب المصالح الدنوية ودفن المضار الدنوية والأخيران يتفرعان عن الأول فإنه إذا عظم انجلبت إليه المصالح واندثمت عنه المفاسد (٣٧) فهو الغرض الكلي في الحقيقة فيقتضي

رؤية النفع أو الضرر غير
تعالى فينا في ما أشار له
سيدى على وبقوله *
(وعلمك ان كل الامر
أمرى * هو المعنى المسمى
بالتحادي) قال السلامة
الامير ولا بد عند كل مسلم
من حظ في هذا المقام
وان تفاوتوا هو ذلك اما
بان يعمل العمل المأمور به
والمقرب به إلى الله تعالى
وإن يعظمه الناس أو يعظم
في قلوبهم فيصل إليه نعمهم
أو يندفع عنه ضررهم
فيسمى رياء الشرك لأنه
للخلق والله تعالى واما بان
يعمل العمل لا يريد به
وجه الله تعالى البتة بل
الناس فقط فيسمى رياء
الاخلاص لأنه لا تشريك
فيه بل خاص للخلق كان
مضرا بامادة ومحرما على
المكف لأنه موجب
للمعصية والأثم والبطلان
في تلك العبادة كما نص عليه
الامام المحاسبي وغيره

اللفظ السادس الميثاق قال مالك رحمه الله إذا قال على ميثاق الله تعالى وحنث لزمته الكفارة والميثاق مأخوذ من التوثق وهو التقوية والفرق بينه وبين العهد والميثاق اما الميثاق فهو القسم واما العهد فقد تقدم انه الالتزام والميثاق هو العهد الموثق بالمعين فيكون الميثاق مركبا من العهد والمعين معا كذا كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله ينقله عن اللغة وإذا كان هذا معنى الميثاق والعهد فقد تقدم انه يرجع إلى الكلام النفسى والقسم أيضا يرجع إلى الكلام لأنه خبر عن تعظيم المقسم به وإذا كانا معا يرجعان إلى معنى الكلام فالمركب منهما يرجع إلى معنى الكلام قطعاً لأن المركبات تابعة للمفردات إذا تقرر ان معنى الميثاق يرجع إلى معنى الكلام ورد عليه الاشكال الوارد من لفظ على وكيف يصح التزام ميثاق الله تعالى كما تقدم في العهد والكفالة ويرد عليه أيضا ان ايجاب الكفارة به ليس من باب صريح اللغة بل ذلك اما بالنية او العرف او النقل وان الاضافة محتملة لميثاق الله تعالى الذى هو كلام نفسى وميثاق الله تعالى الذى هو كلام لفظى لسانى حدث كقوله تعالى قل بلى وربى لتبئن ثم لتبئن بما عملتموه وذلك على الله يسير فان هذا التزام لفظى مؤكدا بالقسم بقوله وربى فيكون ميثاقا وكقوله تعالى والشمس وضحاها إلى قوله قد افاج من زكاه وقد خاب من دساها التزم الله تعالى ان من زكى نفسه فإنه يجد عنده تعالى فلاحا وان من دساها أى دساها بالمعاصي فابدلت احدى السينين الفا فإنه يجد عنده تعالى خيبة وهذا الالتزام بالسابق وهو قوله تعالى والشمس وضحاها إلى قوله ونفس وما سواها فهذا كله قسم موكد لذلك الالتزام ونحو ذلك في القرآن الكريم كثير من الالتزامات المؤكدة بالخلف ويحتمل أيضا ميثاق الله تعالى الذى شرع لنا فقد امرنا الله تعالى ان نلتزم الحقوق الواجبة علينا للعباد وان نزيل الريبة من صدور المؤمنين الذين هم اصحاب تلك الحقوق بالايان والتاكيد في ذلك النافي لتلك الريبة فهذا الميثاق يضاف إلى الله تعالى اضافة المشروعية كما تقدم في الكفالة والشهادة في قوله تعالى ولا نسكنكم شهادة الله وإذا احتمل الميثاق المضاف إليه تعالى هذه المواثيق الثلاثة ويكون اللفظ حقيقة في أى ذلك وقم او كان مرادا صار (١) اللفظ دائرا بين ما هو موجب وبين ما هو ليس بموجب وهما القسمان الآخران الحادنان الميثاق اللفظى الدال على كلام الله القديم والميثاق المشروع في حقنا لم يكن (١) موجبا حينئذ لان

قال (اللفظ السادس الميثاق إلى آخر ما قاله فيه) قلت ما قاله صحيح غير قوله والقسم أيضا يرجع إلى الكلام لأنه خبر عن تعظيم المقسم به فان القسم ليس خيرا عن تعظيم المقسم به بل هو نوع من انواع الانشاء

(١) لا بد من واو قبل لفظ صار اول لفظ لم يكن

وبعضه ما أخرجه مسلم وغيره ان الله تعالى يقول أنا أغنى الشركاء عن الشرك فمن عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته له أو تركته لشريكي وقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فان الحديث ظاهر في عدم الاعتماد بذلك العمل عند الله تعالى والآية تدل على ان غير المخلصين لله تعالى ليسوا مأمورين به وما هو غير مأمور به لا يجزى عن المأمور به فلا يتد بهذه العبادة وهو المطلوب وبالجملة ففرق بين من يجاهد ليقول الناس انه شجاع أو يعظمه الامام فيكثر عطاؤه من بيت المال فيكون رياء جراما وبين من يجاهد ليحصل السبايا والكرام والسلاح من جهة أموال العدو فلا يضره ولا يحرم عليه اجماعا

ولا يقال لقله رياء مع انه قد شرك فيه بسبب ان الرياء العمل ليراه غير الله تعالى من خلقه والرؤية لاتصح الا من الخلق
 وأما العمل لمن لا يرى ولا يبصر كالمال الماخوذ في الغنيمة ونحوه فلا يقال فيه رياء والله سبحانه تعالى أعلم ﴿ الفرق الثالث والعشرون
 والمائة بين قاعدة عقد الجزية وبين قاعدة غيرها مما يوجب التامين من عقدي المصالحة والتامين وذلك ان القاعدةين وان اشتركا
 في وجوب الامان والتامين الا انها اختلفتا من وجوه ﴿ (الوجه الاول) ان عقد الجزية يكون لضرورة ولغير ضرورة لان الله
 تعالى انما أوجب القتال عند عدم (٣٨) موافقتهم على أداء الجزية بقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد

صاغرون فجعل القتل منيا
 الى وقت موافقتهم على
 أداء الجزية وعقد
 المصالحة لا يجوز الا لضرورة
 وكذلك عقد الامير تامين
 الجيش الكبير لا يجوز
 الا لضرورة تقتضيه
 ﴿ (الوجه الثاني) ان
 عقد الجزية لا يسقطه الا
 الامام كعقد المصالحة
 واما التامين فيصح من أحد
 الناس بشرط أن يكون
 في عدد محصور كالواحد
 ونحوه واما الجيش الكبير
 فعقد تامينه للامير
 على وجه المصالحة (والوجه
 الثالث) ان عقد الجزية
 يدوم للمسلمين ولذراريهم
 الى قيام الساعة الا أن
 يحصل للعقد ناقض
 من النواقض المتقدم
 تفصيلها وعقد المصالحة انما
 يكون الى مدة معينة (والوجه
 الرابع) ان عقد الجزية
 ليس رخصة على خلاف
 القواعد بل على وفق
 القواعد كما تقدم بيان ذلك

المحتمل الموجب وغير الموجب غير موجب لان الاصل براءة الذمة حتى يتحقق الموجب هذا
 هو القاعدة الشرعية المجمع عليها واذا كانت هذه الاسئلة واردا على هذه الالفاظ حالة كونها
 مفردة فاذ اجمت وقيل كعقالات الله تعالى او موثيقه فالاسئلة باقية بحالها ويرد على الجمع ما يرد
 على المبررات ووافق مالكا ابو حنيفة وابن حنبل في هذه المسائل وقال الشافعي رضي الله عنه
 الهد والكفالة والميثاق وقولنا وحق الله الرحمن وحق الرحيم وحق العالم والجبار كنيات
 لاصرائح لتردها بين المعاني القديمة وبين المحدثات فان نوى القديمة وجبت الكفارة والا
 فلا لان لفظ الحق قد يطلق ويراد به حق الله تعالى على عبادته من الطاعة والافعال المطلوبة
 منهم وهي حادثة كالصلاة والصوم فلا يجب بها كفارة حتى ينوى القديم وهو حق الله تعالى
 الذي هو امره ونهيه النفساني الموظف على عبادته وكذلك الهد والكفالة والميثاق قد يراد بها
 الحوادث كما تقدم تقريره والذي قاله الشافعي رضي الله عنه متجه بما تقدم من الاسئلة والتقارير
 اللفظ السابع ايمن الله قال سيبويه رحمه الله هو من اليمين والبركة ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه
 هو كناية لترده بين المحدث من تنمية الارزاق والاخلاق وبين القديم الذي هو جلال الله
 تعالى وعظمته ومنه قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين وتبارك الذي بيده الملك اي كثير
 قال (اللفظ السابع ايمن الله) قلت ما حكاها من الاشتاق وغيره لا كلام فيه لانه نقل
 وما قاله من انه اذا قال ايمان المسلمين تلزمي انه حالف بمحدث لان ايمان المسلمين
 حلفهم وهو محدث ليس بصحيح فان القائل ذلك انما يقوله في حال يقتضي تأكيد خبره
 الذي يحلف عليه وذلك قرينة تصرف قوله ذلك الى قصده الى ما يؤكد به الخبر شرعا
 او الى ما يلزم مقتضاه شرعا فعلى التقدير الاول يلزمه جمع يمين بالله تعالى اذ هو اليمين
 الشرعي واقل ذلك ثلاثة ايمان فاذا حنت يلزمه ثلاث كفارات وقد قيل بذلك وعلى
 التقدير الثاني يلزمه كل ما يلزمه شرعا من يمين ونذر وطلاق وعتق وصدقة وقد قيل بذلك وما
 قاله من ان ذلك من باب لزوم الاحكام بدون اسبابها ليس بصحيح بل ذلك من باب لزوم
 الاحكام باسبابها عند القائلين يلزم الكفارات على التقدير الاول او القائلين بازوم جميع
 ما يلزمه شرعا باثره على التقدير الثاني وغاية ما في ذلك ان قائل ايمان المسلمين تلزمي لم يصرح
 فيه بلفظ اليمين الشرعي ولا بالملتزم الشرعي ولكنه يفهم من القرآن انه عنى اليمين الشرعي أو
 الملتزم الشرعي ومذهب مالك عدم اشتراط معينات الالفاظ فلزوم مقتضى اليمين الشرعي أو
 الملتزمات الشرعية جار على مذهبه والله اعلم

جلاله

وعند المصالحة رخصة على خلاف قاعدة القتال وطلب الاسلام منهم ولذلك

لا يكون الاعند المجز عن قتالهم أو الجاهم الى الاسلام أو الجزية (والوجه الخامس) ان شروط عقد الجزية كثيرة معلومة
 مقررة في الشرع وشروط عقد المصالحة بحسب ما يحصل الاتفاق عليها مالم يكن في اشروط فساد على المسلمين وكذلك التامين
 ليس له شروط بل بحسب الواقع ﴿ (الوجه السادس) ان عقد الجزية لا بد فيه من المال وعقد المصالحة يجوز بغير مال
 يعطونه ﴿ (والوجه السابع) ان عقد الجزية يوجب على المسلمين زيادة على الامن والتامين حقوقا متا كدة من الصون والذب

غتهم ودفع النظام بينهم وغير ذلك مما هو مقرر وبسوط في كتب الفقه وتقدم بيانها والمصالح لا توجب مثل لك الحقوق بل يكونون اجانب من الايتيم علينا برهم ولا الاحسان اليهم لانهم ابسوا في ذمتنا غير اننا لا نعدر بهم ولا نعرض لهم فقط بل نقوم بما التزمنا لهم في المقدر من الشروط التي اتفقنا عليها وانتركهم يفتصلون بانفسهم من غير ان ننصر مظلومهم ولا ان نواسي فقيرهم واللازم في عقد التامين مطلق الايمان والتامين والله سبحانه وتعالى اعلم الفرق الرابع والعشرون والمائة بين قاعدة ما يجب توحيد الله تعالى به من التعظيم وبين قاعدة ما لا يجب توحيد به (توحيد الله (٣٩) تعالى بالتعظيم ثلاثة اقسام (القسم

الاول) واجب اجماعا وهو اربعة انواع النوع الاول عبادة كالصلوات على اختلاف انواعها والصوم على اختلاف رتبته في الفرض والنفل والذبح والحج فلا يجوز ان يفعل شيء من ذلك لغير الله تعالى (والنوع الثاني) صفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والامانة والبعث والنشور والسعادة والشقاء والهداية والاضلال والطاعة والمعصية والقبض والبسط فيجب على كل احد ان يعتمد توحيد الله وتوحده بهذه الامور على سبيل الحقيقة وان ما اضيف منها لغيره تعالى سواء كان في كلامه تعالى كاخباره ما لي عن عيسى عليه السلام انه كان يحيي الموتى ويربي الاكابر والابرص اذني كلامنا كقولنا قتلته السم واحرقته النار وارواه

جلاله وعلاه وصفاته العلي وقال الفراء هو جمع بين فيكون الكلام فيه كالسلام في ايمان المسلمين من هذا الوجه من جهة انه صريح او كناية ويقال ايمن الله وامن الله ومن الله وم الله ثم عليه اذا قلنا انه جمع بين اشكال ايضا بسبب ان الدائل اذا قال وايمان المسلمين خلف بالخلف يكون قد حلف بمجرد ايضا فان حلف الخلق محدث فلا يلزم به كفارة وكذلك يرد الاشكال على متأخرى المالكية القائلين يلزم ايمان المسلمين على من قال وايمان المسلمين تلزمه انه ان اراد القسم فقد حلف بمجرد فلا يلزمه شيء وان اراد ان يلزم نفسه وجبات الايمان فان اراد ذلك انها تلزمه من جهة انها مسببات لاسبابها واسبابها لم توجد فلا يلزمه شيء لان لزوم الاحكام بدون اسبابها غير معهود في الشريعة بل الشريعة تنكره وان اراد انها تلزمه على سبيل النذر فيفتقر ذلك الى نية النذر والقصد اليه فان هذه الصيغة ليست موضوعة في الفقه المنذور بل هي اخبار وقسم وهؤلاء القائلون يلزم هذه الامور لم يصرحوا بانها من باب النذور بل ظاهر كلامهم انها من باب القسم والحلف

الفرق السادس والعشرون والمائة بين قاعدة ما يوجب الكفارة بالحلف من صفات الله تعالى اذا حنت وبين قاعدة ما لا يوجب كفارة اذا حلف به من ذلك

صفات الله تعالى خمسة اقسام معنوية وذاتية وسلبية وفعلية وما يشمل الجميع فاما القسم الاول وهي الصفات المعنوية فهي سبعة العلم والكلام القديم والارادة والقدرة والسمع والبصر والحياة فهذه كلها يوجب الحلف بها مع الحنت الكفارة فيجوز الحلف بها ابتداء هذا هو مشهور المذهب وقيل لا يوجب كفارة لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفا فليحلف بالله اولي صمت ولفظ الله مخصوص بالذات فاندرجت الصفات في المأمور بالصمت به ومستند المشهور ما تقدم مما حكاه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ابي عبد الله السلام انه قال لي وعزتك ولكن لاغني لي عن بركتك وفي هذا القسم مسائل المسألة الاولى الحلف بالقرآن اذا حلف به قلنا نحن نجيب به الكفارة لانه منصرف للكلام القديم وقال ابو حنيفة لا يجب

قال (الفرق السادس والعشرون والمائة بين قاعدة ما يوجب الكفارة بالحلف من صفات الله تعالى اذا حنت وبين قاعدة ما لا يوجب كفارة اذا حلف به من ذلك الى قواه وفي هذا القسم مسائل قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (المسألة الاولى الحلف بالقرآن الى آخر كلامه في هذه المسألة) قلت ما قاله من ان خلاف مالك وابي حنيفة انما هو في تحقيق مناط وهو هل في لفظ القرآن عرف ان المراد به الصفة القديمة ام لا ليس الامر عندى

لما ليس معناه ان غيره تعالى فعل شيئا من ذلك حقيقة بل معناه ان الله تعالى ربط المسببات باسبابها كما شاء و اراد سواء كانت الاسباب اسبابا عادية لمسبباتها كما في سببية الدم للاشئل والنار للاحراق والماء للارواء او اسبابا غير عادية لمسبباتها كما في ارادة عيسى عليه السلام لاحياء الموتى وبراء الاكبر والابرص وكذلك جميع ما يظهر على ايدي الانبياء والاولياء من المعجزات والكرامات عند ارادة ذلك النبي أو الولي ولو شاء تعالى لم يربطها وهو الخالق حقيقة لمسبباتها عند وجودها لان تلك الاسباب هي الموجودة حقيقة قلت وذكر شيخ شيوخنا خاتمة المحتقين السيد احمد دحلان رحمه الله تعالى في رسالته

له فيما يتعلق بقوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الآية ان لربط الله تعالى المسيبات بأسبابها حكما ومصالح كثيرة منها ان المكلفين اذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلبا للثمرات وكدوا أنفسهم في ذلك حالا بعد حال علموا أنهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية فلا من يحتاجوا الى تحمل مشاق الطاعة التي هي أقل من مشاق المنافع الدنيوية من باب أولى لان مشاق الطاعة تثمر المنافع الاخرية التي هي أعظم من الدنيوية ومنها أنه تعالى أجرى (٤٠) عادته بتوقف الشفاء على الدواء في مض الاحيان ليعلم الانسان انه اذا

تحمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلان يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب من باب أولى ومنها أنه سبحانه وتعالى لو خلق المسيبات دفعة واحدة من غير وسائل أسبابها لحصل العلم الضروري باستنادها الى القادر الحكيم وذلك كالمنافى للتكليف والابتلاء لانه لا يبقى كافر ولا جاحد حينئذ فلما خلقها بهذه الوسائل ظهرت حكمة التكليف والابتلاء وتميزت الفرقة الموصوفة بالهدى عن الفرقة الموصوفة بالشقاء لان المهتدى يفتقر في استنادها الى القادر المختار الى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب ومنها انه يظهر للملائكة وأولى الاستبصار عبر في ذلك وأفكار صائبة الى غير ذلك من الحكم

به الكفارة لانه ظاهر في الكلام المخلوق الذي هو الاصوات فالكلام في تحقيق مناط هل فيه عرف أم لا ولا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو لم يفهم أحد الا القرآن الذي هو الاصوات واذا قيل في مجرى العادة القرآن انما يسبق الى الفهم الكلام العربي المعجز والعربي المعجز محدث وهو مروى عن مالك رحمه الله كما قاله أبو حنيفة رضي الله عنه والاول المشهور عن مالك حملا للقرآن على القديم قال صاحب الخصال ابن زرب الاندلسي ويلحق بالقرآن عند مالك اذا حلف بالمصحف او بما انزل الله او بالتوراة او بالانجيل واعلم ان هذه ايضا ظاهرة في العرف في المحدث فان الناس لا يفهمون من المصحف الا الاوراق المرقومة المجلدة بالجلد وهذه محدثة وكذلك التنزيل والانزال انما يتصور في الحادث فان الصفات القديمة لا تفارق موصوفها وما يستحيل مفارقتها يستحيل نزوله وطلوعه ومطلق الحركة عليه واما التوراة والانجيل فهما كلفظ القرآن لا يفهم منهما الا الكلمات الخاصة التي نزلت باللغة العبرانية وما يوصف باللغة العربية او العبرانية فهو محدث بالصورة وكذلك قلنا القرآن لكونه موصوفا بكونه عربيا في قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا محدث فان العربية والمعجمية من عوارض الالفاظ والكلام النفسي كان قديما او محدثا لا يوصف بكونه عربيا ولا عجميا المسألة الثانية قال الشيخ الامام ابو الوليد بن رشد في البيان والتحصيل اذا قال علم الله لانفلت استحبه له مالك الكفارة احتياطا تنزيلا للفظ علم الذي هو فعل ماض منزلة علم الله فكانه قال وعلم الله لانفلت وقال سحنون ان اراد الحلف وحث وجبت الكفارة والا فلا كفارة عليه لان حروف القسم قد تحذف فهو كناية تحتمل القسم بعلم الله مع حذف اداة القسم والتعبير عن الصفة القديمة بصيغة الفعل فان اراده وجبت الكفارة وان اراد الاخبار عن علم الله تعالى بعدم فعله فليس بحلف تجب به كفارة وهو كما زعم بل العرف في الاستعمال ان المراد به الحادث وذلك مستند الى حنيفة ولكن قرينة القسم صرفت اللفظ الى ان المراد به الامر القديم وذلك مستند الى مالك والله تعالى اعلم فخلا فهما في تحقيق مناط لكن من غير الوجه الذي ذكر وما يدل على ذلك تسوية مالك بين لفظ القرآن والمصحف والتنزيل والتوراة والانجيل مع ان العرف فيها ان المراد بها المحدث قال (المسألة الثانية قال الشيخ الامام ابو الوليد بن رشد في البيان والتحصيل اذا قال علم الله لانفلت استحبه له مالك الكفارة احتياطا الى آخر ما قاله في هذه المسألة) قلت الاظهر نظرا قول سحنون ولذلك والله اعلم استحبه مالك الكفارة ولم يوجبها

متجه

التي لا يمحيط بها الا الواحد القهار ولما كان المقصود من الاستدلال بهذه الآية على وجود الصانع واتصافه بالكمالات واستحقاقه لانواع العبادات انما هو العلم وكان علم الانسان باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره قدم سبحانه وتعالى فيها دلائل الانفس على دلائل الآفاق ومن دلائل الانفس نفس الانسان ثم ذكر آياته وأمهاته بقوله والذين من قبلكم ومن دلائل الآفاق الارض لانها أقرب الى الانسان من السماء ومعرفته بها أكثر من معرفته بحال السماء وقدم ذكر السماء على ذكر الماء وخروج الثمرات بسبب اناء لان ذلك كالأثر المتولد من السماء والارض

والأثر متأثر عن المؤثر وروى أن بعض الزنادقة أنكروا الصانع عند جعفر الصادق رضي الله عنه فقال له جعفر هل رغبك البحر قال نعم قال هل رأيت أهواله قال نعم هاجت يوماً رياح هائلة فكسرت السفن وأغرقت الملاحين فتملقت ببعض الواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فإذا أنا مدفوع في تلاطم الأمواج حتى دفعت إلى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح والواحد بانه ينجيك فلما ذهبت هذه الأشياء عنك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجوا السلامة بدمه قال بل رجوت السلامة قال فمن ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر (٤١) ان الصانع هو الذي ترجوه ذلك

الوقت وهو الذي انجلك من الفرق فاسلم الرجل على يده وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران ابن حصين رضي الله عنهما يم لك من آله قال عشرة قال فمن نعمك وكرمك رفع الامر العظيم اذا نزل بك من جملتهم قال الله تعالى فقال عليه السلام مالك من آله الا الله وكان الامام أبو حنيفة رضي الله عنه سيفاً على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو قاعد في مسجده اذ هجم عليه جماعة منهم بايديهم سيوف مسلوطة وهموا بقتله فقال لهم اجيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له مات فقال ماتقولون في رجل يقول لكم اني رأيت سفينة مشحونة بالأحمال ملوثة بالانفال قد احتوتها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة

متجهة في قواعد الفقه وقد وقع لبعض النحاة جواز فتح ان بعد القسم وعلل ذلك بان القسم قد يقع بصيغة الفعل المتمدى فتكون ان معمولة لذلك الفعل المتمدى نحو علم الله وشهد الله ان زياداً منطلقاً فلما كانت مظنة وجود الفعل المتمدى فتحت تنزيلاً للمظنون منزله المحقق والظاهر انه نقلها لغة عن العرب في فتح ان بعد القسم والجمادة على كسرها بعد القسم (المسألة الثالثة) الالف واللام في اللغة اصلها للعموم على مذهب جمهور الفقهاء وقد تكون للمهد مجزاً عندهم كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فاصفى فرعون الرسول فهذه اللام للمهد اي عصى الرسول المهود ذكره الا ان فهذا مجاز لانها استعملت في غير موضوعها لانها موضوعة للعموم وقد استعملت في الخصوص الذي هو المهد فيكون مجازاً فاذا تقررت هذه القاعدة وقال القائل والعالم والقدرة فاصلها في الوضع اللغوي انها للعموم فتشمل كل علم كان قد يما او حادثاً فيجتمع في افراد هذا العموم العلم القديم وهو موجب والعلم المحدث وهو غير موجب واذا اجتمع الموجب وغير الموجب ترتب الايجاب على الموجب ووجود غير الموجب لا يقدر ولا يمرض الموجب كمن وجد منه شرب الخمر وشرب الماء وجب عليه الحد لاجل الموجب والقاعدة ان الاصل اعتبار الموجب بحسب الامكان فيعتبر العلم القديم في ايجاب الكفارة نعم يتجه ان يقال انه حينئذ اندرج في كلامه ما يسوغ الحلف به وهو العلم القديم وما ينهي عن الحلف به تحريماً او كراهة وهو العلم المحدث والمركب من الماذون فيه والمنهي عنه منهي عنه فتكون يمينه هذه منهيها عنها وان كانت موجبة للكفارة هذا اذا استعملنا الالف واللام للمعزم وان قلنا انها للمهد او قرينة الحلف تصرفها للمهد لانه الغالب من احوال المؤمنين كان المراد ما عهد الحلف به وهو العلم القديم فتجب الكفارة من غير نهى وهذا هو الظاهر من احوال الخالفين هذا ما يمتاق بتأخير الالف واللام في الصفة اذا حلف بها فان اضيفت وقال الخالف وعلم الله وقدرة الله ونحو ذلك اندرج في المضاف العلم القديم والمحدث وكذلك

قال (المسألة الثالثة) الالف واللام في اللغة اصلها للعموم على مذهب جمهور الفقهاء القائلين بالعموم الى آخر ما قاله في هذه المسألة) قلت الصحيح عندي في قول القائل والعلم وقوله وعلم الله وما شبه ذلك ان قرينة القسم عينت ان المراد القديم دون غيره مع ان لفظ العلم سواء كان بالالف واللام ام مضافاً ليس اشتتاله في القول الصحيح على القديم والحادث من باب العموم الذي يقول به المعممون بل اشتتاله على القديم والحادث من باب تعميم اللفظ المشترك والقول به مردود واصل ما قاله في هذه المسألة مبنى على ان اشتتال اللفظ على القديم والحادث من باب العموم فما قاله ليس بصحيح والله اعلم

(٦ - الفروق - ثالث) وهي من بينها تجرى مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا مدبر يدبر أمرها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل فقال أبو حنيفة ياسبحان الله اذا لم يجوز العقل سفينة تجرى من غير ملاح يدبرها في جريتها فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسمة أطرافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعاً وقالوا صدقت واعمدوا سيوفهم وتابوا وروى أن بعض الدهرية سال الامام الشافعي رضي الله عنه بالدليل على الصانع فقال ورقة الفرصاد اي التوت طعمها واحد ولونها واحد وريحها واحد وطبها واحد عندكم قالوا نعم قال فتا كلها دودة القز

فيخرج منها الا بر يسم وتاكلها النحل فيخرج منها العسل وتاكلها الشاة فيخرج منها البحر وتاكلها الطيبة فينمقد في نوافجها المسك فمن الذي جعلها كذلك مع أن الطبع واحد فاستحسنوا ذلك وآمنوا على يده وكانوا سبعة عشر اه المراد قاله تعالى هو الخالق للممكنات والعباد وأفعالهم جميعا قال العلامة الامير على عبد السلام على جوهره التوحيد وليس لقدرة العبد الابجد المقارنة كالاسباب العادية معها لا بها وليس خلق الله تعالى باكلة خلافا لقول ابن عربي للعبد آله والعبد آله لفعل الرب ذكره في ومارميت أي ايجادا (٤٢) اذ رمت كسبا فلا تنقض ومع ان الفعل له تعالى فالادب ان لا ينسب له

الاحسن باشارة ما صابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وان كان معناه كسبا بدليل الاخرى قل كل من عند الله اى خلقا وانظر لقول الخضر فاردت اعبيها مع قوله فاراد وبك ان ييلغا اشدهما (والنوع الثالث) استحقاق العبادة والالهية وعموم تماق صفاته تعالى فيتعلق علمه بجميع المعلومات وارادته بجميع الممكنات وبصره بجميع الموجودات الباقيات والفانيات وسمعه بجميع الاصوات وخبره بجميع المخبرات فتوحيدته تعالى في هذا ونحوه واجب بالاجماع من أهل الحق لامشاركة لاحديه (والنوع الرابع) كل لفظ أشهر استعماله في حق الله تعالى خاصة كلفظ الله والرحمن ولفظ تبارك فلا يجوز اطلاقه

كل صفة تضاف لان اسم الجنس اذا اضيف عم كقوله عليه السلام هو الظهور مؤوه الخ لميته فعم جميع مياه البحر وميتاته ولانه المنقول عن الاصوليين والاضافة يكفى فيها ادنى ملايسة كما تقدم بيانه والمحدثات من الصفات والموصوفات تضاف الى الله تعالى لانه خلقها وغير ذلك من النسب والاضافات التي بين المخلوق والخالق ولذلك قال كعب الأخبار في قوله تعالى فنفخنا فيه من روحنا انه تعالى نفخ فيه روحا من ارواحه اشارة الى ان ارواح المخلوقات كلها مخلوقة وان روح عيسى عليه السلام من جعلتها فاضافها الله تعالى اليه اضافة الخالق الى الخالق فاذا وضع ان هذه الاضافة تقتضى العموم في القديم والحادث فان ابقيناها على عمومها شملت الموجب وغير الموجب والمأذون فيه والمنهى عنه فيكون الكلام حينئذ في الاضافة كما تقدم في عموم الالف واللام وان لم نحمّلها على عمومها وقلنا بالعمد فهو في الاضافة قليل وانما هو مسطور للنحاة في الالف واللام وينبغى ان نقول ههنا ان قرينة حال الخالف والخالف ان هذا العام اريد به الخاص وهو الصفة القديمة خاصة فيقوم هذا التخصيص مقام العهد في لام التعريف ويحصل المقصود وتكون اليمين ملزمة للكفارة من غير نهى وقد نقل عبد الحق في تهذيب الطالب عن أشهب انه قال ان اراد الخالف بقوله وعزة الله وامانته المعنى القديم وجبت الكفارة أو المحدث لم تجب وقد قال تعالى سبحان ربك رب العزة وان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها والقديم لا يكون مر بوبا ولا مأمورا به اشارة منه الى ان الاضافة يكفى فيها ادنى ملايسة ويكون اللفظ حقيقة وان العزة الحادثة للعباد يمكن ان تضاف اليه اضافة الخالق للخالق ولاجل هذه الاحتمالات والترددات خالفنا جمهور الحنفية في الصفات فقالوا ان تعارف الناس الخلف بها كانت يميننا وان لم تعارف الناس به لم تكن يميننا وسواء كانت الصفات من صفات الذات أو صفات الفعل فاشترطوا الشهرة دوننا وسواء بين الصفات الفعلية والذاتية وسبب اشتراطهم الشهرة ان الشهرة تصير ذلك اللفظ المشهور موضوعا لمخصوص القديم الذي يخلف به فتجب به الكفارة وقبل النقل والشهرة يكون اللفظ مترددا بين القديم والمحدث والاصل براءة الذمة وما يعضد هذا التردد ان النكرات قسما منها ما يصدق على القليل والكثير من ذلك الجنس كقولنا ماء ومال وذهب وفضة فيقال للكثير من جميع ذلك ماء وذهب وفضة وكذلك القليل ومن النكرات ما لا يصدق الا على الواحد من ذلك الجنس ولا يصدق على الكثير منه كقولنا رجل وعبد ودرهم ودينار فلا يقال للرجال الكثيرة رجل ولا للعبيد عبد ولا للفضة والدرام الكثيرة درهم

على غيره تعالى فلا يسمى بالله والرحمن غيره تعالى وتقول تبارك الله احسن الخالقين ولا تقول تبارك

زيد قلت واطلاق بنى حنيفة على مسيلة رحمن الهامة وقال شاعرهم

علوت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا * وانت غيث الورى لازات رحمانا

قال الصبان في رسالته البيانية اجاب الزعشمري عنه بانه من تفننهم في كفرهم قال المحقق المحلى الا ان هذا الاستعمال غير صحيح داهم اليه لاجهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلة دون النبي صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظه الله في

في غير الباري من آلهتهم اه قال شيخ الاسلام اى فخرجوا بما آلهتهم في كفرهم عن منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره اه قال الانبائي وقد عارضه عزم ابن جماعة بقوله

علوت بالكذب يا ابن الاخشين ابا * وانت مغوى الورى لا زات شيطانا

قال وهؤلاء الأئمة الاعلام لم يقولوا ما ذكر كما لا يخفى الا بالوقوف على ما يدل على الاختصاص لغة وهو لا يكون الا باشتراط الواضع عدم استعماله في غيره تعالى اذ من المعلوم ان (٤٣) اختصاص المشتق بشيء بحيث يكون

اطلاقه على غيره فاسدا لغة وان قام مبدا الاشتقاق بذلك الغير لا يتأتى الا باشتراط الواضع ان هذا المشتق لا يستعمل في غيره وهو وان كان يبدا في ذاته لكن حيث نقل الأئمة الموثوق بهم اختصاصه وجب قبول قولهم ولا عبرة بالبعد كما لا يخفى ودعوى سم عدم الدليل على الاشتراط لا تسمع وای مانع من كون هؤلاء الأئمة اخذوا عن العرب مشافهة او بواسطة انه لا يصح استعمال الرحمن في غيره تعالى وهو دليل اشتراط الواضع فان ما يحكم به العرب في فيما يتعاق باللفظة يقتضى ما يعلمه انما يكون بسبب حكم الواضع كما لا يخفى وكون العربي يخرج بتمنته عن اللفظة ويكابرها مما لا يشك فيه فالحق هو الجزم بخطأ بني

ولا الذهب الكثير والدنانير دينار وان قيل له ذهب بل لا تصدق هذه التكرات الا على هذا الجنس بقيد الوحدة فصارت اسماء الاجناس منها ما يصلح للقليل والكثير ومنها مالا يصلح فامكن ان يقال انا وان قلنا بان الاضافة تقتضي التعميم انما نقوله في اسماء الاجناس التي تصدق على الكثير اما التي لا تصدق الا على الجنس بقيد الوحدة فان اضافتها لا توجب تعميما ولذلك يفهم العموم من قول القائل مالى صدقة ولا يفهم من قوله عيدي حر ولا امرأتى طائى بل لا يفهم مع الاضافة الافرد واحد من ذلك الجنس وهو عبد واحد وامرأة واحدة فيحمل قول الاصوليين ان اسم الجنس اذا اضيف عم على اسم الجنس اذا كان يصدق على الكثير بدليل وورد الاستعمال وهو متجه غاية الاتجاه غير اني لم اراه منقولاً وقد نهبت عليه في شرح المحصول واذا كان هذا معنى صحيحا يمكن مراعاته فقولنا وعزة الله وامانة الله من الالفاظ التي لا تصدق على الكثير امانة بل امانات ولا انواع العزة المختلفة انها عزة بل عزات وكذلك القدرة الكثيرة لا يقال لها قدرة بل قدرات لان الاصل فيما هو بهاء التانيث ان يكون للواحد نحو تمر وبرمة وضربة وجرحه واقامه واذا لم تكن حالة الاضافة تتناول الواحد كما كانت قبل الاضافة وذلك الواحد لا عموم فيه حتى يشمل القديم والمحدث فيبقى مترددا بين الموجب الذي هو القديم وبين غير الموجب الذي هو المحدث والاصل براءة اللفظة حتى تحصل شهرة ونقل عرفي في القديم فتجب الكفاية حينئذ وهذا حسن متجه غير انه لا يطرد في علم الله تعالى اذا قال وعلم الله فان العلم الكثير يسمى علما بخلاف الارادة وكذلك السمع والبصر بخلاف الحياة وهذه كلها مباحث حسنة يمكن الجنوح اليها في مجال النظر وتحقيق الفقه (القسم الثاني) من الصفات الذاتية وهي كونه تعالى اذليا ابديا واجب الوجود فهذه الصفات ليست معانيها موجودة قائمة بالذات ولا هي سلب نقيضة كقولنا ليس بحميم بل صفات ذات واجب الوجود بمعنى انها احكام لتلك الذات كما نقول في السواد انه جامع للبصر والبياض انه مفرق للبصر وتصفه بذلك لا بمعنى ان جمع البصر في السواد وتفريقه في البياض صفة قائمة بالسواد والبياض بل بمعنى انها احكام ثابتة لتلك الحقائق فكذلك ههنا من صفات الله تعالى ما تقدم

قال (القسم الثاني) من الصفات الذاتية وهي كونه تعالى اذليا ابديا واجب الوجود الى قوله فهذا هو تحقيقها قلت ليس ما قاله في ذلك بصحيح فان الازلية انما معناها ان وجوده لم يسبقه عدم والا بديهية انه لا يلحقه عدم ووجود الوجود نفى تبديله فهذه الصفات بجملتها سلبية لا ثبوتية هذا على انكار الاحوال او اما على اثباتها فذلك متجه على انها احوال تسمية لا معنوية

حنيفة في اطلاق الرحمن على غيره تعالى وما افاده قول الجلال المحلى كما لو استعمل كافر لفظه الله الخ من انه لا يصح ذلك الاستعمال لغة لا حقيقة ولا مجازا مسلم لا يرد عليه ان الصحيح جواز التجوز في الاعلام لان سبيل هذا ايضا نقل الأئمة الموثوق بهم فلفظ الجلالة مستثنى بلا شبهة فلا محل لهذا الاشكال ولا للدعوى عدم الدليل على اشتراط الواضع انه لا يستعمل في غيره تعالى ولا للدعوى انه يصح جواز اطلاقه على غيره تعالى مجازا بعملة ان الصحيح جواز التجوز في الاعلام وكذا لا محل للدعوى ان المختص به تعالى المرف بال دون غيره على ان سهيل بن عمرو لما امر النبي صلى الله عليه وسلم

عليها كرم الله تعالى وجهه في صلح الحديبية بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم قال لا نعرف الرحمن الا صاحب النمامة وهذا صريح في انهم كانوا يطلقونه مرفا ومنكرا فلا تنفع هذه الدعوى وكذا لا يحل لدعوى ان الاختصاص شرعي لا لغوى ودعوى انه لا اشكال على القول بانه شرعي دون القول بانه لغوي علمت ما فيها وان الواقع عكس ذلك وعلمت ان دعوى ان علة اختصاصه هي كون معناه المنعم الحقيقي البالغ من الانعام غاية او المنعم بجلائل النعم وذلك لا يصدق على غيره تعالى المقتضى ان الاختصاص شرعي (٤٤) لا لغوي لا تصح اذ لا وجه لرد كلام الائمة الاعلام بمجرد عدم الاطلاع على دليلهم

ذكره على هذا التفسير والم تسمى صفة معنوية زائدة على الذات سماها العلماء صفات ذاتية فهذا هو تحقيقها واما حكمها في الشريعة اذا حلف بها فالظاهر من قول مالك رحمه الله انه قال عمر الله بمبني يكفر مع ان المره هو البقاء والبقاء يرجع الى مقارنة الوجود في الازمنة والمقارنة نسبة لوجود لها في الاعيان فقد اعتبر النسبة وجعل حكمها حكم الصفة الوجودية فلعله يقول في هذه الصفات كذلك ويوجب بها الكفارة اذا قال الحالف وازلية الله تعالى ووجوب وجوده وابدائه ولم ارفيه نقلا غير ما ذكرته لك من التخريج فان قلت الابدية لا تكون في الازل كما ان الازلية لا تكون في المستقبل بل الابدية اقتران الوجود بجميع الازمنة المستقبلية والازلية اقتران الوجود بجميع الازمنة المتوهمسة الى غير نهاية من جهة الازل فالازل والابن متافيان لا يجتمعان ولا يكون احدهما في الزمن الذي يكون فيه الآخر فعلي هذا لا يكون الابد الا متجددا بعد الازل فان جعلتم الحلف لا يكون الا بقديم لم ينمق الحلف بابدية الله تعالى لتجددها بعد الازل ثم ان جعلتم الحلف بالقديم كيف كان وجودا او عدميا يلزمكم ان من حلف بعدم العالم ان يكون تلزمه الكفارة وليس كذلك قلت مسلم ان الابدية لا تكون ازلية وهي متجددة بعد الازلية غير ان ابدية الله تعالى ترجع الى وجوده من حيث الجملة كالبقاء قال (واما حكمها في الشريعة اذا حلف بها فالظاهر من قول مالك رحمه الله انه اذا قال عمر الله بمبني يكفر مع ان المره هو البقاء والبقاء يرجع الى مقارنة الوجود في الازمنة الى قوله من التخريج) قلت ماقاله في ذلك صحيح غير ماقاله في البقاء انه يرجع الى مقارنة الوجود في الازمنة فانه ليس كذلك فانه تعالى متصف بالبقاء سواء وجد زمان او لم يوجد فان الزمان من جملة الحوادث قال (فان قلت الابدية لا تكون في الازل كما ان الازلية لا تكون في المستقبل الى قوله لهم الفرق لا يصح التخريج قلت السؤال غير صحيح بجوابه كذلك اما عدم صحة السؤال فمن جهة ان وجود الباري تعالى وجميع صفاته لا يلاحقها الزمان والازلية والابدية قد تقدمت تفسيرهما بالسلب فكيف يقول السائل انها لا يكون احدهما في الزمن الذي يكون فيه الآخر وهل الكون الا من لواحق الوجود وهو فما الزم من ان الابد لا يكون الا متجددا الا يلزم وما قاله هو في الجواب من ان البقاء في المحدثات لا يمتل الا بعد الحدوث مسلم ولا يلزم من ذلك ما بنى عليه من ان مالك اعتبر البقاء من غير ملاحظة كونه ثانيا عن الحدوث ومتى يصح في حقه تعالى ان يكون بقاءه بتلك المثابة حتى يلزم ان مالك يتبر ذلك فيخرج على قوله في مساله الابدية مع تسليم تجددها هذا كله تخليط فاحش لا يفوه بمثله من حصل شيئا من علم الكلام وما قاله بعد ذلك صحيح او حكاية خلاف ولا كلام فيه

فالحنق ان منع اطلاق الرحمن على غيره تعالى لغوى وشرعي وانه مجاز لاحقيقة له اه اى لان حقيقة الرحمة هي رقة القلب مستحيلة في حقه تعالى فالمراد منها لازمها وهو ارادة الاحسان او الاحسان هو القسم الثاني قال الاصل لا يجب التوحيد والتوحد به كتوحيد بالوجود لانه اما عين الموجود او غيره ومفهومه على الثاني مشترك فيه خارجا وعلى الاول مشترك فيه ذهنا لا خارجا لان المراد بقولنا وجود كل شيء نفس ماهيته انه نفسها في الخارج واما في الذهن فتصور من معناه معنى عاما يشمل الوجود الواجب والوجود الممكن فوقت الشركة في تلك الصورة الذهنية فلم يقع التوحيد في اصل الوجود على التقديرين وكتوحيده بالعلم والحياة

وعمر

والسمع والبصر والارادة والكلام النفساني وانواعه من الطلب في الامر

والنهي والخبر وغير ذلك لثبوت الشركة في اصول هذه المفومات والا فقياس الغائب على الشاهد بغير مشترك متعذر اذ لا يصح قياس الميادين على مبادئه واذا لم يصح قياس الغائب على الشاهد تعذر اثبات الصفات فانه مستندها وكون السلب في قوله تعالى ليس كنهه شيء وهو السميع البصير عاما في الذات والصفات وان اوردته بعض الفضلاء لا يرد لا مكان الجمع بين صحة سلب المثلية المستفاد من الآيات وبين صحة القياس بكون السلب باعتبار معاني تلك الصفات والقياس باعتبار

احوال مما فيها النفسانية التي هي غير معللة ولا موجودة ولا معدومة فكما تقول كون السواد سوادا وكون البياض بياضا حالة للسواد والبياض غير معللة ولا موجودة ولا معدومة فليس خصوص السواد الذي استاز به على جميع الاعراض صفة وجودية قائمة بالسواد بل السواد في نفسه بسيط لا تركيب فيه وحقيقة واحدة في الخارج ليس لها صفة بل بوصف بها ولا توصف بصفة وجودية حقيقة تقوم بها وكذلك القول في بقية المعاني كذلك تقول كون العلم علما صفة نفسية وحالة له ليست صفة موجودة في الخارج قائمة بالعلم وكذلك القول في الارادة (٤٥) والحياة وغيرها من بقية الصفات

قالقياس انما هو باعتبار امر مشترك بين الشاهد والغائب هو حكم تقضى وحالة ذاتية ليست بوجود في الخارج ومعنى السلب في الآيات ان المثلية منفية بين الذات وجميع الذوات و بين كل صفة له تعالى وجميع صفات المخلوقات في امر وجودي اذ لاصفة وجودية مشتركة بين الله تعالى وخلقه البتة بل الشركة انما وقعت في امور ليست موجودة في الخارج كالاحكام والنسب والاضافات كالتقدم والتاخر والقبلي والبعدي والمعية وغير ذلك من النسب والاضافات اه ملخصا وتعقبه ابن الشاط (أولا) بان عدم التوحيد والتوحد اجماعا لا يصح لاعلى ان الوجود عين الموجود لانه اما باعتبار الوجود الخارجى فيختص كل

وعمر الله تعالى كما تقدم بانه مع ان البقاء لا يعقل في المحدثات الابداحدوث فهو قرينة تقتضى التاخير من حيث الجملة عن اصل الوجود ومع ذلك فقد اعتبره ولم يلاحظ هذا المعنى ومقتضى ذلك اعتبار الابدية والمقصود التخرج على المذهب لا اقامة الدليل على صحته وهذا التخرج صحيح في ظاهر الحال ولك ان تقول الابدية لان تكون في الازل وما لا يكون في الازل يكون حادثا قطعاً واما البقاء فواقع في الازل لان اقتران الوجود كما حصل بالازمنة المستقبلية حصل بالازل وفيه لم يتعين له حدوث فمع الفرق لا يصح التخرج واما عدم العالم فالجواب عنه اننا نعتبر القديم كيف كان فان عدم العالم بل عدم كل حادث قديم ولا يصح الحلف به بل يعتبر القدم المتعلق بذات الله ووجوده وصفاته العلى وعدم العالم والحوادث ليس متعلقا بوجود الله تعالى وصفاته فلذلك لم نلزم به كنفارة ولم نشرع به بين (فائدة) اختلاف في القدم هل هو صفة ثبوتية وانه تعالى قديم بقدم كالعالم وغيره او هو صفة نسبية لازادة على ذاته تعالى بل قدمه استمرار وجوده مع جميع الازمنة الماضية الحقيقية والمتوهمة والاستمرار نسبة بين الوجود والذات وكذلك جرى الخلاف في البقاء هل هو وجودي أم لا (القسم الثالث) من صفات الله تعالى الصفات السلبية وهي كقولنا ان الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في حيز ولا في جهة ولا يشبهه شياً من خلقه في ذاته ولا في صفة من صفاته ليس كمثل شىء وهو السميع البصير فهذه الصفات هي نسبة بين الله تعالى وامور مستحلية عليه سبحانه وتعالى فاذا قال القائل وسلب الشريك عن الله تعالى او سلب الجهة والمكان والجسمية وغير ذلك من هذه السلوب نحو وحدانية الله تعالى وعفوه وحلمه وتسيحه وتقديسه فلم ار فيها نقلاً فالوحدانية سلب الشريك والعفو اسقاط العقوبة والحلم تأخيرها فهذه السلوب منها قديم نحو سلب الشريك وهو الوحدانية وسلب الجسمية والمرضية والجوهرية والايئية وسلب جميع المستحيلات عليه تعالى فهذه السلوب قديمة هي اقرب لانقاد اليمين بها لانها قديمة متعلقة بالله تعالى لاسما اذا كانت الاضافة في اللفظ الى الله تعالى نحو قولنا ووحدانية الله تعالى وتسيح الله تعالى وتقديس الله تعالى ونحو ذلك بخلاف ان يقول وسلب الجسم وسلب الشريك فان الاضافة لغير الله تعالى تبعد انعقاد اليمين ومنها سلوب محدثة نحو عفو الله تعالى بعد تحقق الجنابة وكذلك حلمه تعالى فانه تأخير العقوبة

قال (القسم الثالث من صفات الله تعالى الصفات السلبية الى آخر ما قاله في هذا القسم) قلت ما قاله صحيح غير ما قاله في الحلم انه تأخير العقوبة فان هذا عندي فيه نظر والاقرب ان الحلم ترك المحاسبة والمعاينة والعفو ترك المعاينة والله اعلم

من البارى تعالى وغيره بوجود منفرد بذاته غير مشارك فيه واما باعتبار الوجود الذهني فيجرى الخلاف في وجوده ضمن افراده كما مر ولا على ان الوجود غير الموجود لانه اما على انكار الحال فيختص كل من البارى تعالى وغيره بوجوده واما على القول بالحال فاما على ان الحال هو الامر الذهني فيجرى الخلاف في وجوده ضمن افراده كما مر واما على ان الحال هو الامر الذي له ثبوت في نفسه وفي محله فيختص كل من البارى تعالى وغيره بحاله كما سبق في الوجود (وثانياً) بان الشركة في اصول مفهومات العلم وما معه من صفات المعاني كطق العلم مثلا بين

علمه تعالى وعلم غيره لم ثبت فيتمتر قياس الغائب على الشاهد بل على فرض ثبوتها وعدم التمترنا نزم بطلان قياس الغائب على الشاهد بمنع الزوم في نحو قولنا لو لم يتصف بالكلام مثلا لزم النقص لا مكان انه نقص في الشاهد عندنا فقط كعدم الزوجية والولد فيندفع ما أورده بعض الفضلاء بناء على تسليم صحة القياس ولا نسلم تمترنا ثبات الصفات بطلانه اذ لا يتعين مستندا لاثباتها فلا حاجة للجواب عن الابراد المذكور بما لا يصح الا على الفول بالاجوال والحق خلافه اه بتلخيص وتوضيح للمراد قلت وقوله اذ (٤٦) لا يتعين مستندا لاثباتها اى فانها قد تثبت بورود اطلاق مشتقاتها

عليه تعالى والاصل في الاطلاق الحقيقة مع اجماع هل الملل والاديان وجميع العقلاء على الاطلاق المذكور نعم في الامير على عبد السلام على جوهر التوحيد وفي الخيال على الاستدال بالمشقة يقتضي ثبوت المأخذ في السمعان ارادوا اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود أى مما لا يقتضي الغيرية وان ارادوا ثبوته لموصوفه بمعنى انصافه به فلا يتم بذلك غرضهم قال الامير وقول عبد الحكيم في دفع النقض قيل فرق لان المأخذ أى في صفات المعاني ثبت غير يتعد فروع بان الغيرية لم تثبت في حقه تعالى عند الخصم وفي الخيال قال صاحب المواقف لا تثبت في غير الاضافة وفي عبد الحكم عليه ما نصه

بعد تحق الجنابة والجنابة من العباد حادثة فالمتأخر عن الحادث حادث فهي سلوب حادثة فهي أجد عن انعقاد اليمين من السلوب القديمة لاجتماع السلب والحادث فيها فبعدت من وجهين بخلاف السلوب القديمة أما بعدت من حيث السلب فالذى يقول لا تنمقد اليمين بالصفات المعنوية الثبوتية يقول ههنا بعدم الانعقاد بطريق الاولى والذى يقول تنمقد اليمين بالصفات الثبوتية كالعلم والقدرة أمكن ان يقول بعدم الانعقاد ههنا لاجل السلب فهذا موضع يحتمل الاطلاق بانعقاد اليمين وبعدم انعقادها ويحتمل التفصيل بين القديم والحديث ولم أجد في هذه المواطن تقلا اعتماد عليه غير أنى حركت من وجوه النظر والتخرج ما يمكن أن يعتمد الفقيه عليه نفيًا أو اثباتًا (فائدة) السلب في حق الله تعالى سلبان سلب تقيصة نحو سلب الجهة والجسمية وغيرها وسلب المشاركة في الكمال وهو سلب الشريك وهو الوجدانية فاعلم الفرق بينهما (القسم الرابع) من صفات الله تعالى الصفات الفعلية كقوله وخلق الله ورزق الله وعطاء الله واحسان الله ونحو ذلك مما يصدر عن قدرة الله تعالى فالخلف بهذه الصفات منهي عنه ولا يوجب كفارة اذا حنث وههنا خمس مسائل (المسألة الاولى) قال ابن بونس قال اصحابنا معاد الله ليست يمينا الا ان يريد اليمين وقيل معاد الله وحاشا الله ليستا يمينين مطلقا لان المعاد من العود وحاشاة الله تعالى الثبوتية اليه فهما فعلان محدثان يريدان إلا ان يريد اليمين وقيل أن لفظ معاد الله كناية يحتتمل أن يريد بها ذات الله تعالى وصفاته العلى فان معادا من العود وهو اسم مكان العود والله تعالى يعود اليه الامر كله لقوله تعالى واليه يرجع الامر كله فاطلاق لفظ المسكان على الله تعالى من المعاد والمرجع مجاز والحجاز يقتقر الى نية فهي كناية اذا اريد بها الحجاز كان حلقا بقديم وهو وجود الله تعالى وان لم تكن له نية كان منصرفا لحقيقته وهو المعاد الحقيقى فيكون حلقا بمحدث فلا يلزم به شىء ثم اذا اراد به الخلف فلا يتخلوا ما ينصبه او يرفهه او يخفضه فان نصبه كان التقدير الزم نفسى معاد الله ويكون الازام ههنا الزاما حقيقيا لموجب اليمين وهو الكفارة ولا بد في ذلك من نية او عرف كما تقدم في قوله قال (القسم الرابع) من صفات الله تعالى الصفات الفعلية كقوله وخلق الله ورزق الله وعطاء الله واحسان الله ونحو ذلك الى قوله وههنا خمس مسائل (قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (المسألة الاولى) قال ابن بونس قال اصحابنا معاد الله ليست يمينا الا ان يريد اليمين وقيل معاد الله وحاشا الله ليستا يمينين مطلقا لان المعاد من العود وحاشاة الله الثبوتية اليه فهما فعلان محدثان يريدان إلا ان يريد اليمين الى آخر المسألة) قلت ما قاله فيه نظر

بالحرف قال صاحب المواقف الاحجية على ثبوت أمر سوى الاضافة التي بصير بها العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق على الدواني في شرح العقائد المضدية أعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعاق بها تكثير أحد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا يدرك الا بكشف حقيقى للعارفين واما من تمرن في الاستدلال فان اتفق له كشف فانما يرى ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا يرى بأسا في اعتقاد أحد طرفى النفي والاثبات في هذه المسئلة اه قال الامير ولو اخير الوقف لكان أنسب وأسلم من

افترأ الكذب على الله تعالى وماذا على الشخص اذا أتى ربه جازما بأنه على كل شيء قدير مقتصرا عليه مفوضا علم ما وراء ذلك اليه لكن اشتهر عند الناس كلام الجماعة على حد قول الشاعر وهل أنا الا من غزاة غوت . غويت وان ترشد غزاة أرشد قال وقال الشعراني في اليواقيت يتلخص من جميع كلام الشيخ الاكبر رضی الله عنه ورحمه انه قائل بان الصفات عين لا عين كشافا وبقينا وبه قال جماعة من المتكلمين وماعليه أهل السنة والجماعة أولى والله تعالى أعلم بالصواب اه ثم قال الامير بعد اوراق فان الشمس السمرقندی في الصحائف والخلاف في كون صفات المعاني (٤٧) ليست بغير الذات كما للجهمور

أو غيرها نظرا للمفهوم وزيادة الوجود وان لم تنفك كما لبعضهم خلاف لفظي ولكن الصفات ليست بغير أو وقع في بعض العبارات التسميح باضافة ما للذات لها نحو تواضع كل شيء لقدرته وفي الحقيقة اللام للاجل أي تواضع كل شيء لذاته لاجل قدرته والا فعبادة مجرد الصفات من الاشراك كما أن عبادة مجرد الذات فسق وتطيل عند الجماعة وانما الذات المتصفة بالصفات وفي الحقيقة الذات من حيث هي ذات لا سبيل لها وانما حضرتهما وحدة محضة حتى قالوا ان في قولهم فني في الذات تسمحا لان بتجليها يتلاشى ما سواها وانما الآثار مسوكة بالصفات فكيف تنفي واذا وصل العارف لوحدة الوجود في الوجود فلا يتوقف في التوحيد

على عهد الله وكفاله الله ونحوه فلا بد من هاتين النيتين واما ان رفع فقديره معاد الله قسمي فيكون جملة اسمية خبرية استعملت في الانشاء للقسم بها اما بالنية أو بالعرف الموجب لنقل الخبر من أصله اللغوي الى الانشاء وان لم ينو لم يلزم به شيء فان كل قسم لا بد فيه من الانشاء فحي عدم الانشاء لم يكن قسما لان الخبر بما هو خير لا يوجب كفارة ولا هو قسم وكذلك اذا قلت اقسم بالله لقد قام زيد هو جملة انشائية ولذلك لا تحتمل التصديق والتكذيب وان خفض كان على حذف حرف الجر من القسم كقولهم لله بالخفض ولا بد أيضا من نية الانشاء أو عرف يقتضي ذلك وأما حاشا لله فمعناه براءة لله أي براءة من الله ويحتمل هذا أيضا أن يكون كناية وان يراد به الكلام القديم وتصح اضافته اليه تعالى باللام فان الله تعالى ينزه نفسه بكلامه النفساني وذلك التبري قديم وهو لله تعالى فتمكن اضافته اليه تعالى باللام فان وجدت نية لذلك رتبة أخرى في القسم به أو عرف يقوم مقامها وجبت الكفارة وان لم يوجد ذلك لم تجب الكفارة فهو كناية كما مر في مثل معاد الله مع ان ابن يونس لم ينقل اجاب الكفارة مع النية الا في معاد الله خاصة المسألة الثانية هنا الفاظ اختلفت في مدلولها هل هو قديم فيجوز الحلف به ولا يلزم به الكفارة او هو محدث فلا يجوز الحلف به ولا يلزم به الكفارة نخريجا على قواعدهم وهذه الالفاظ هي غضب الله ورحمته ورضاه ومحبه ومقته كقوله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تعلمون وكذلك بغضه في قوله عليه الصلاة والسلام ابغض المباح الى الله الطلاق وان الله ليغض الحبر السمين وكذلك رأفته في قوله تعالى الرؤوف الرحيم ونحو ذلك من هذه الالفاظ التي حقائقها لا تتصور الا في البشر والامزجة والمخلوقات ولما استجالت حقائقها على الله تعالى وتبين حملها على المجاز فاختلف العلماء في المجاز المراد بها

قال (المسألة الثانية هنا الفاظ اختلفت في مدلولها هل هو قديم فيجوز الحلف به ولا يلزم به الكفارة او هو محدث فلا يجوز الحلف به ولا يلزم به الكفارة نخريجا على قواعدهم وهذه الالفاظ هي غضب الله تعالى ورحمته ورضاه ومحبه ومقته الى قوله ونحو ذلك من هذه الالفاظ التي تمتنع حقائقها على الله تعالى وتبين حملها على المجاز فاختلف العلماء في المجاز المراد بها) قلت ما قاله من امتناع حقائقها على الله تعالى انما ذلك بناء على تفسيرها بما يمتنع عليه كتفسير الرحمة بالبرقة والحبة بالميل وفي ذلك نظر للكلام فيه مجال لكن على تسليم امتناع لك الحقائق لا بد من الصرف الى المجاز كما قال العلماء والله تعالى اعلم

مع ثبوت الصفات ولا يعقل افتقار في ذات انصفت بالكلمات فلا تغتر بها سبق عن الشيخ الا كبر يعني قوله في باب الاسرار بناء على مسيله لفي زيادة الصفات من الادب أن تسمى الصفات أسماء لان الله تعالى قال ولله الامماء الحسنی فادعوه بها وما قال فصنوه بها فمن عرفه حق المعرفة الممكنة للعالم سماه ولم يصفه قال ولم يرد لنا خبر في الصفات الى ان قال وقد قال تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون فنزه نفسه في هذه الآية عن الصفة لا عن الاسم فهو المعروف بالاسم لا بالصفة كما في يواقيت الشعراني أو آخر المبحث الحادي عشر فتأمل بتدقيق فهو غاية التحقيق (القسم الثالث)

ما اختلف في وجوب توحيد الله تعالى به وعدم وجوبه من التعظيم بالقسم أو الاقسام (وهذا القسم) هو المتعلق بالآواعد
 الفقهية فلاجله سبق الفرق أما القسم ففي بداية المجتهد لحفيد بن رشد مع زيادة من الاصل اتفق الجمهور على ان الاشياء منها
 ما يجوز في الشرع ان يقسم به ومنها ما لا يجوز ان يقسم به واختلفوا أي الاشياء هي المتصفة بالجواز والمتصفة بعدمه فقال قوم
 ان الحلف المباح في الشرع هو الحلف بالله وان الحالف في الله عاص وعليه قول أبي الحسن اللخمي الحلف بالمخلوقات كالنبي
 صلى الله عليه وسلم ممنوع فمن (٤٨) فعل ذلك استنار الله تعالى اه وقال قوم بل يجوز الحلف بكل ممظم بالشرع وعليه قول

فقال الشيخ أبو الحسن الاشعري رضى الله عنه المراد بهذه الامور ارادة الاحسان لمن وصف
 بذلك من الخلق في صفة الرحمة ونحوها و ارادة العقوبة لمن وصف بذلك من الخلق في لفظ
 القضب ونحوه وقال القاضي أبو بكر الباقلاني رضى الله عنه المراد بذلك ان الله تعالى يعاملهم
 معاملة الراحم والفضبان فيكون المراد في الاول الاحسان نفسه وفي الثاني العقاب نفسه
 ففضب الله تعالى عند الشيخ ارادته العقاب وعند القاضي العقاب وكذلك الرحمة هل هي
 ارادة الاحسان أو الاحسان نفسه ورضاه تعالى ارادة الاحسان أو يعاملهم معاملة الراضى
 فيحسن اليهم أى يفعل بهم ذلك ومحبه ارادة الاحسان في قوله تعالى يحبهم ويحبونه والاحسان
 نفسه وكذلك بقية هذه الالفاظ تتخرج على هذين المذهبين وقد ورد الرضى بمعنى ثالث يرجع
 الى الكلام القديم كقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر اى لا يشرعه ديناً للعباد وشرعه تعالى
 كلامه القديم وفي القرآن مواضع يتعين فيها مذهب الشيخ ومواضع يتعين فيها مذهب القاضي
 ومواضع تحتل المذهبين فالاول كقوله تعالى ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلما فهذا ظاهر في
 الارادة لان الوسع عبارة عن عموم التعلق ويدل على ذلك ايضا اقتنائها بالعلم وان وسع الرحمة

قال (فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري المراد بهذه الامور ارادة الاحسان لمن وصف بذلك من
 الخلق في صفة الرحمة ونحوها الى قوله وبقية هذه الالفاظ تتخرج على هذين المذهبين) قلت ما قاله
 وحكاه صحيح قال (وقد رد الرضى بمعنى ثالث يرجع الى الكلام القديم كقوله تعالى ولا يرضى لعباده
 الكفر اى لا يشرعه تعالى ديناً للعباد وشرعه تعالى كلامه) قلت ليس شرع الله تعالى كلامه بل شرعه
 مقتضى كلامه وهو الاحكام وهي التي يلحقها النسخ الى بدل والى غير بدل وكلام الله تعالى الذي هو
 صفة ذاته لا يصح نسخه لا لبدل ولا لغير بدل فالظاهر ان قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ليس
 راجعاً الى الكلام القديم والله اعلم قال (وفي القرآن مواضع يتعين فيها مذهب الشيخ ومواضع يتعين
 فيها مذهب القاضي ومواضع تحتل المذهبين فالاول كقوله تعالى ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلما فهذا
 ظاهر في الارادة لان الوسع عبارة عن عموم التعلق ويدل ايضا على ذلك اقتنائها بالعلم وان وسع الرحمة
 كوسع العلم وهذا ظاهر في الارادة) قلت ليس كلامه هنا بصحيح فانه قال هذا من المواضع التي
 يتعين فيها مذهب الشيخ ابى الحسن وقال انه ظاهر في الارادة والظاهر لا يتعين الا حيث يسوغ
 استعمال الظواهر وذلك في الاحكام الشرعية وليس هذا منها وقال ان وسع الرحمة كوسع العلم
 بعد تفسير الوسع بعموم التعلق وليس تعلق الارادة كتعلق العلم فان العلم يتعلق بالواجب والجائز
 والمحال والارادة لا تتعلق إلا بالجائز

أبي الوليد بن رشد في
 المقدمات الحلف باللات
 والمزى وما يعبد من دون
 الله تعالى محرم لانه تعظيم
 وتعظيم هذه الاشياء قد
 يكون كفراً وأقله التحريم
 وباعداد ذلك من المخلوقات
 كالرسول صلى الله عليه
 وسلم والسكبة والآباء
 مكروه اه وقاله الشافعى
 رضى الله عنه والذين
 قالوا ان الايمان المباحة
 هي الايمان بالله تعالى
 اتفقوا على اباحة الايمان
 باسمائه واختلفوا في
 الايمان التي بصفاته وأفعاله
 وسبب اختلافهم في
 الحلف بغير الله من الاشياء
 المعظمة بالشرع ان ظاهر
 الكتاب حيث حلف
 الله تعالى في الكتاب
 بالشمس وضحاها والتين
 والزيتون والسماء والطارق
 وغير ذلك من المخلوقات
 وظاهر قوله صلى الله
 عليه وسلم في حديث
 الاعرابي السائل عما يجب

عليه أفلح وأبيه ان صدق فقد حلف عليه الصلاة والسلام بانى الاعرابى وهو مخلوق
 معارضان لما في مسلم قال صلى الله عليه وسلم ألا ان الله تعالى نهاكم أن تحلفوا بأبائكم فمن كان حالفا فليحلف بالله أولي صمت
 فمن جمع بين حديث مسلم وبين الكتاب وحديث الاعرابى بقوله في الكتاب امامضاف محذوف تقديره ورب النجم
 ورب السماء والطارق وكذا البواني فواقع الحلف الابا لله تعالى دون خلقه واما ان أقسامه تعالى بها تنبيه لعباده على عظمتها عنده
 فيمظمونها ولا يلزم من الحجر على الخلق في شىء أن يثبت ذلك الحجر في حقه تعالى فانه الملك على الاطلاق بامر بما يشاء

كوسع

ويحکم بما يريد من غير اعتراض ولا تكبير فيحرم على عباده ما يشاء دون ان يحرمه على نفسه وحديث الاعرابي اما انه منسوخ
 بحديث مسلم واما ان لفظه وأبيه فيه لم يقصد بها الحلف بل التوطئة على حد قولهم قاله الله تعالى ما أشجعه وقوله عليه الصلاة
 والسلام لعائشة رضي الله عنها تريت يدك ومن أين يكون الشبيه فان النبي صلى الله عليه وسلم والعرب لم يريدوا الدعاء بالقتل
 ولا بالفقر الذي يكمي عنه بالالصاق بالتراب تقول العرب التصقت يده بالارض وبالتراب اذا افتقر وانما أرادوا توطئة
 الكلام أو انها ليست في الموطأ وانما فيه أفلح ان صدق وزيادة العدل في روايته (٤٩) اختلف في قبولها قال الايمان المباحة

هي الحلف بالله تعالى
 ومن جمع بينها بقوله
 المقصود بحديث مسلم
 انما هو ان لا يعظم من لم
 يعظم الشرع بدليل
 قوله فيه الآ ان الله نهاكم
 ان تحلفوا بآبائكم وان
 هذا من باب الخاص أريد
 به العام اجاز الحلف بكل
 معظم في الشرع في سبب
 اختلافهم هو اختلافهم
 في بناء الابه وحديث
 مسلم اه وعلى الجمع الاول
 اقتصر العلامة الاميرحيث
 قال في ضوء الشموع عند
 قوله في المجموع وحرم
 حلف بغير الله مانصه
 واقسام الله تعالى بالنجم
 ونحوه لان له ان يقسم
 بما شاء وبامراره التي
 ينامها في أفعاله تنبها
 على عظمتها لسريان سر
 الحق فيها من غير حلول
 ولا اتحاد فانها مظاهره
 مع تزهره كما يعلم ونحن
 لوقوفنا على مظاهرها وحسنا
 مع غيريتها نهينا ولما ذاق

كوسم العلم وهذا ظاهر في لارادة واما ما يتعين فيه مذهب القاضي فقوله تعالى هذا رحمة من
 ربي إشارة الى السد وهو احسان من الله تعالى لارادة الله تعالى القديمة واما ما يحتمل الامرين
 فقوله تعالى الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم يحتمل في الرحمن الرحيم انه يريد الاحسان
 او الاحسان نفسه يحتمل المذهبين لعدم القرينة ومذهب الشيخ اقرب من مذهب القاضي
 رضي الله عنهما وسبب ذلك ان الرحمة التي وضع اللفظ بازائها وهو حقيقة فيها هي رقة الطبع
 واذارق طبعك على انسان فان هذه الرقة في القلب يلزمها امران احدهما ارادة الاحسان
 اليه والثاني الاحسان نفسه فهما لازمان للرفة التي هي حقيقة اللفظ والتعبير بلفظ المزوم عن
 اللازم مجاز عرفي شاع فلذلك تجوز اللماء اليها غير ان ارادة الاحسان الزم للرفة فان كل من
 رحمته واحسنت اليه فتداردت الاحسان اليه وقد تريد الاحسان وتقدر انك عن الاحسان
 اليه فالارادة اكثر لزوما للرفة واذا قويت العلاقة كان مجازها ارجح فجاز الشيخ ارجح
 لانه الارادة فان قلنا بمذهب الشيخ كانت هذه الامور قديمة يجوز الحلف بها ويلزم بها
 الكفارة او على مذهب القاضي كانت محدثة لا يلزم بها كفارة وينهي عن الحلف بها (المسألة
 الثالثة) قال ابن يونس الحالف برضي الله تعالى ورحمته وسخطه عليه كفارة واحدة يعني لانه كرر
 الحلف بصفة واحدة وهي الارادة فتجب كفارة واحدة وهذا يدل على ان الفتيا بطريفة الشيخ
 ابي الحسن في حل هذه الامور على الارادة وانه اذا جمع بين عشرة او اكثر من هذه الامور لا تجب
 الا كفارة واحدة بخلاف قوله وعلم الله وقدره الله وارادة الله وعزة الله فانه يختلف فيه هل
 تتمدد عليه الكفارة لتغاير الصفات المحلوف بها او تتحد الكفارة بناء على ان قاعدة الايمان
 التاكيد حتى يريد الانشاء بخلاف تكرير الطلاق الاصل فيه الانشاء حتى يريد التاكيد او
 قاعدة الجميع الانشاء حتى يريد التاكيد وهذا هو الاصل والاول هو المشهور في المذهب

قال (واما ما يتعين فيه مذهب القاضي فقوله تعالى هذا رحمة من ربي إشارة الى السد وهو احسان من
 الله تعالى لارادة الله تعالى القديمة) قلت وكلامه هنا ايضا ليس بالجيد فان الموضع محتمل وان
 كان ظاهرا فيما قاله فابن تميم مذهب القاضي مع قيام الاحتمال قال (واما ما يحتمل الامرين فقوله
 تعالى الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الى آخر ما قاله في المسألة) قلت ماقاله في ذلك صحيح
 وما رجح به مذهب الشيخ ابي الحسن ظاهر والله تعالى اعلم وما قاله في اول المسألة الثالثة الى قوله
 والاول هو المشهور في المذهب ظاهرا ايضا

(٧ - الفروق - ثالث) من ذاق شيئا من وحدة الوجود فاطاق لسانه حصل له ما حصل ولذلك
 يشير فلا أقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم اي لو تعلمون سرى ان سر الحق فيها وانها مظاهره ولما كان هو العالم
 بذلك اقسام تارة بها وتارة بفاعليته لها فقال والنهار اذا تجلبي وما خاق الذكر والاني وتارة جمع الامرين فقال والسماء وما
 بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها فاهمسها فجورها وتقواها والله در الجزولي حيث قال في الاقسام الاستعطافية
 في دلائل الخيرات وبلاسم الذي وضعت على الليل فاظلم وعلى النهار فاستنار الى ما آخر ماقال فالوضع معنوي اي ان هذه

ظاهر تجليه ونكتة اخرى انما نهينا عن الحلف بغيره لما فيه من مشابهة المشركين في حلقهم باسماء آلهتهم وهذا في اقسام الله تعالى لا يكون علي ان مبضم يقدر مضافا اي ورب النجم والزمخشري ان ذلك خرج عن حقيقة القسم الى مجرد توكيد الكلام وحمل الفرافي علي ذلك قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي الذي سأله عما يجب عليه ثم قال لا انقص ولا ازيد افلح ان صدق وايبه نظير قوله لمانشة تربت يمينك وقولهم قاله الله ما اكرمه انظر ح اه واما سبب اختلافهم في منع الحلف بصفات الله وبافعاله فهو كما في بداية (٥٠) المحتمد اختلافهم في انه هل يقتصر بحديث مسلم علي مجاء من تعليق الحكم

فيه بلاسم فلا يعتمداه الى الصفات والافعال أو يعتمداه اليهما لكن تعليق الحكم في الحديث بالاسم فقط جمود كثير وهو أشبه بمذهب اهل الظاهر وان كان مرويا في المذهب حكاه اللخمي عن محمد بن المواز قاله بل منع الحلف بصفات الله وبافعاله ضميم والقول بجوازه بصفات المعاني السبعة كالقدرة والارادة والعلم ولزوم الكفارة بالحنث هو المشهور في المذهب وقول ابي حنيفة والشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم اجمعين ويدل له ايضا ما في البخاري ان ايوب عليه السلام قال بلي وعزتك لاغني لي عن بركك اه واما الحلف بصفات الافعال ففي المجموع وشرحه وحاشيته ما حصله ان العمين لا ينقد بنحو الامانة والاحياء اللهم الان يلاحظ المذهب الماتريدي

واعلم ان الفتيا بالزام الكفارة في هذه الالفاظ على ما نقله ابن يونس ان لم يقيد بانه نوى ارادة الله تعالى فهو مشكل فان اللفظ حقيقة في امور محدثة لا توجب كفارة وانما حملت على هذه الارادة القديمة مجازا ولم تستهرف في الارادة حتى صارت حقيقة عرفية في الارادة بل مجاز خفي دل الدليل عند الشيخ ابي الحسن على انه المراد باللفظ والقاعدة ان الالفاظ لا تنصرف لمجازاتها الخفية الابالنية وان اللفظ لا يزال منصرفا الى الحقيقة اللغوية دون مجازه المرجوح حتى تصرفه نية الحاز المرجوح فالزام الكفارة بمجرد هذه الالفاظ من غير نية خلاف القواعد بل ينبغي ان يقال ان اراد بهذه الالفاظ صفة قديمة لزمته الكفارة والافعال (المسألة الرابعة) اذا قيل لك رحمة الله وغضبه قائمان بذاته ام لا وهل هما واجبا الوجود ام لا وهل كانا في الازل ام لا ونحو ذلك من الاسئلة فخرج جوابك في جميع هذه الاسئلة في جميع هذه الالفاظ على مذهب الشيخ ابي الحسن وعلى مذهب القاضي فبلى مذهب الشيخ تقول قائمان بذاته واجبا الوجود ازليان صفتان لله تعالى وعلى مذهب القاضي تقول ليسا قائمين بذاته بل ممكنان مخلوقان حادثان ليسا بازليين وكذلك جميع ما يرد من هذه الاسئلة في جميع هذه الالفاظ (المسألة الخامسة) مقتضى مقاله مالك رحمه الله في قوله على ميثاق الله وكفالتة انه يوجب الكفارة انه اذا قال ههنا على رزق الله او خلقه ان تجب عليه الكفارة

قال (واعلم ان الفتيا بالزام الكفارة في هذه الالفاظ على ما نقله ابن يونس ان لم يقيد بانه نوى ارادة الله تعالى فهو مشكل فان اللفظ حقيقة في امور محدثة لا توجب كفارة الى آخر المسألة) قلت لاشكال في ذلك فان اللفظ وان سلم انه حقيقة في امور محدثة مجاز غير غالب في الصفة القديمة فمقربا لينة الحلف به كافية في حمله على المجاز والله تعالى اعلم قال (المسألة الرابعة الى آخرها) قلت ليس مقاله فيما اذا وقع التخريج على مذهب الشيخ ابي الحسن بمسئمة لقوله تقول قائما بذاته واجبا الوجود ازليان لان الرحمة على مذهب الشافعي ابي الحسن ارادة الثواب والفضب ارادة العقاب والارادة واحدة لا تتعدد بتعدد متعلقها كرادتنا والله اعلم قال (المسألة الخامسة مقتضى مقاله مالك رحمه الله تعالى في قوله على ميثاق الله وكفالتة انه يوجب الكفارة انه اذا قال ههنا على رزق الله تعالى او خلقه ان تجب عليه الكفارة) قلت ليس مقاله عندي بصواب لانه اذا قال على ميثاق الله فمقتضاه على بين فتلزمه كفارة بين واذا قال على رزق الله فلا شيء عليه إلا ان ينوى بذلك الكفارة والفرق بينهما ان الميثاق ونحوه جرى العرف بان المراد به الميثاق ونحوه لم يعرف بذلك وليس قول القائل على رزق الله كقوله على صوم يوم لان رزق الله ليس اسما لطاعته فيلزم نذرهما وصوم يوم اسم

فان

وهو ان صفات الافعال قديمة ترجع الى صفة التكوين او يريد مصدرها

ومنشأها وهو القدرة أو الاقتدار الراجع للصفة المنووبة أي كونه قادرا اد المعنوية ينقد بها جزما ولا عبرة بتنظير ابن عرفة فيها فقد رده تلميذه الابي يكا في الرماصي والبناني ولا نظر الى كونها ليست معاني موجودة خلافا للبناني تبعا لابن حاشر في عدم الانقاد بالسلوب لذلك فانها تنقد بالصفة النفسية وليست معني موجودا عند المحققين على ان وجود صفات المعاني اعني كونها معني موجودا فيه خلاف طويل في كتب الكلام وقد تقدم في القسم الثاني من هذا الفرق وان قال به

المحققون نعم نظر عيج في غير القدم والوحدانية من صفات السلوب لكن استظهر شيخنا الانعقاد اى لان من أنكرها يكفر وظاهره ولو بخالفته للحوادث لا بمخالفة الحوادث له على الظاهر وان تلازما لان الملاحظ في الاول ارتفاع مجده وتقديسه عن مشابهتهم وهو صفة له وفي الثاني انحطاطهم عن مشابهته وقصورهم عنها وهو ليس صفة اه وما في الجواهر للشيخ جلال الدين من انه لا يجوز الحلف بصفة الفعل ولا يجب فيه كفارة هبني على ان صفات الافعال اوراعتبارية تجدد بتجدد المقدور وانها حادثة كما يقول الاشاعرة وبالجملة (٥١) فصفات الله واسماؤه نوعان نوع يتعقد

القسم بذاته من غير توقف على ارادة ونوع لا يتعقد القسم بذاته بل يتوقف على ارادة وسيأتي في الفرق الذي بعد هذا الفرق توضيح النوعين فترقب (واما الاقسام) اى الحلف عليه تعالى بغيره من بعض مخلوقاته بان يقال بحق رسول الله صلى الله عليه وسلم عليك او بحرمة الانبياء والصالحين الا غفرت لنا او بحق الملائكة المقربين الاسترعت عيننا او بحرمة البيت الحرام والطائفين والقائمين والركم السجود الا هديتنا هديهم وسلكت بنا سبيلهم فقد اختلفوا في جوارزه لوروده في بعض الاحاديث ومنه لانه قسم وتعظيم بالقسم بغير الله تعالى وقد توقف في هذا بعض العلماء ورجح عنده التسوية بين الحلف

فان المدرك هنالك ان كان هو ان العرف نقلها لنذر الكفارة في زمانه رضي الله عنه فصار النطق بهذه العبارة نذرا للكفارة فلزمه بالنذر لا بالحلف لانه هو مقتضى لفظ على فانها لا تستعمل الا في النذر ونحوه وليست من حروف التسم اجماعا بل من حروف الزوم والنذر كقوله لله على صوم يوم وصدقة دينار ونحو ذلك فكذلك يلزمه هنا اذا وجد عرف في رزق الله وخلقه وانه صار قوله على رزق الله انه نذران يتصدق بشيء من رزق الله تعالى او يعض خلقه من نبات او جماد او حيوان مما يسوغ التصديق به كالبقرة والغنم ونحوها وان يسوى بين المسألتين ان وجد العرف الموجب لنقلهما للنذر لزم وان لم يوجد العرف الناقل للنذر لم يلزم وكذلك اذا وجد عرف يوجب النقل لنذر غير الكفارة يجب ذلك المعنى الذي نقل العرف اللفظ اليه فيجب ولا تجب الكفارة بل يدور مع العرف كيفما دار وان كان المدرك النية فتصح ايضا في خالق الله تعالى ورزقه ان ينوى بهما ارادة الخالق و ارادة الرزق الارادة القديمة فيجب الكفارة ان كان نوى الحلف او النذر ان كان نوى بعض المندوبات من الافعال وعلى كل تقدير فالسؤالان سواء واعلم انه اذا كان المدرك العرف الناقل فلا بد من النقل في لفظه على الى القسم فتكون بمعنى الباء والواو وحروف القسم

قال (فان المدرك هنالك ان كان هو ان العرف نقلها لنذر الكفارة في زمان فصار النطق بهذه العبارة نذرا للكفارة فلزمه بالنذر لا بالحلف الى قوله ونحو ذلك) قلت ماتأوله من ان قول القائل على ميثاق الله جرى فيه عرف بنذر الكفارة مجرد توهم لاحجة عليه وليس عندي كما توهم بل قول القائل على ميثاق الله جرى فيه العرف بان المراد بها اليمين التي شرعها الله تعالى وجعلها ميثاقا بين عباده فازوم الكفارة ليس بنذر الكفارة بل بالانتماء اليها قال (فكذلك يلزمه هنا اذا وجد عرف في رزق الله وخلقه وانه صار قوله على رزق الله انه نذران يتصدق بشيء من رزق الله الى قوله بل يدور مع العرف كيفما دار) قلت صدر كلامه بالعرف في نذر الكفارة ثم خرج الى العرف في نذر شيء من رزق الله وهذا الذي خرج اليه اجنبي عن مسألة مالك رحمه الله فانه اوجب الكفارة في قول القائل على ميثاق الله ونحوه وما قال من انه يدور مع العرف كيفما دار صحيح اذا ثبت عرف قال (وان كان المدرك النية فتصح ايضا في خلق الله ورزقه الى قوله ان كان نوى بعض المندوبات من الافعال) قلت ما قاله هنا صحيح قال (وعلى كل تقدير فالسؤالان سواء) قلت قد تقدم انهما ليستساوية فال (واعلم انه اذا كان المدرك العرف الناقل فلا بد من النقل في لفظ على الى القسم فتكون بمعنى الباء والواو وحروف القسم

بغير الله وبين الحلف على الله تعالى بغيره وقال الكل قسم وتعظيم قلت وفي حاشية الشيخ على المدوى على الحرشي في باب اليمين واما التوسل ببعض مخلوقاته فخايز واما الاقسام على الله تعالى في الدعاء ببعض مخلوقاته كقوله يعنى الداعي بحق محمد اغفر لنا فخاص به صلى الله عليه وسلم اه يعنى اذا لاحظ الداعي جمل الباء لتقسم والا كان توسلا لا اقساما يشهد لذلك امران الاول قوله واما الاقسام الى آخره الثاني ما ذكره العلامة الشيخ على الاجهورى في فتاوى من ان العزيز عبد السلام قال ان صح ما جاء في بعض الاحاديث من ان النبي صلى الله عليه وسلم علم بعض الناس الدعاء فقال له في اوله قل اللهم انى

اقسم عليك بنبيك محمد نبي الرحمة فيذني ان يكون مقصورا عليه صلى الله عليه وسلم لانه سيد ولد آدم وان لا يقسم على الله بغيره من الانبياء وغيرهم لانهم ليسوا في درجته صلى الله عليه وسلم اه وخالفه ابن عرفة واستدل بما يدل له بل انما يدل لجواز التوسل ببعض المخلوقات وهو غير الاقسام وقد نبه على ذلك الخطاب اه كلام الاجهوري وتبع ابن عرفة في قوله بجواز الاقسام بغيره صلى الله عليه وسلم العلامة ابن حجر في شرح العباب كما يعلم بالوقوف عليه وما نقل عن فنفهاه الاحناف من تحريم قول الداعي (٥٢) بحق محمد وبحق فلان اه فمحمول اما على ملاحظة الداعي الاقسام او قصده الحق

بمعنى الواجب كما هو ظاهر تعاليمهم بقولهم لانه لاحق لاحد على الله اما اذا لاحظته التوسل او قصد الحق بمعنى الرتبة والمنزلة لديه تعالى او الحق الذي جعله الله له علي الخلق وعليه بفضل له لخلق كما في الحديث الصحيح قال فما حق العباد على الله فلا يحرم عليه ذلك القول كما هو مقتضى الأدلة الواردة في جواز التوسل ومارواه زروق عن مالك من كراهة التوسل قائما يصح بحمل الكراهة على التحريمية والتوسل على الاقسام اذ لو لم يحمل على ذلك لما رضى ما نقله القاضي عياض في الشفاء عن الامام مالك رضى الله تعالى عنه انه لما ساله جعفر المنصور عن استقبال القبر حين الدعاء أو استقبال القبلة قال له ولم تصرف وجهك عنه وهو وسيلتك ووسيلة أبيك آدم قبلك

فتجب الكفارة وتكون يمينا او يمين النفل في امانة الله وميثاقه ويكون قد عبر بهما عما يلزمه بسبب الحنث فيهما وهو الكفارة فيكون نذرا للكفارة بلفظ الموجب لها نقلا عن عريا ويكون مجازا راجحا من باب التمييز السبب عن المسبب فان الكفارة مسببة عن الحلف بهذه الالفاظ فلا بد من احد هذين النقلين فيما قاله مالك في قوله على عهد الله وميثاقه ومتى فقد النقل فلا بد من النية الصارفة للنذرا والحلف بالصفة القديمة واستعمال على مجازا ومتى فقد العرف والنية تعين ان لا يجب بجميع هذه الالفاظ شي البنية كما لو قال على علم الله وعلى سمع الله وبصره فان هذه الالفاظ لا توجب شيئا الا بالنية او نقل عرفي ولعل الامام حمل ذلك على ذلك فامل (القسم الخامس من صفات الله تعالى) الصفات الجامعة لجميع ما تقدم من الاقسام الاربعة وهي عزة الله وجلاله وعلاه وعظمته وكبريائه ونحو ذلك من هذا المعنى فانك تقول جل بكذا او جل عن كذا فتندرج في الاولى الصفات الثبوتية كلها قديمة او حادثة فكما جل الله تعالى بعلمه وصفاته السبعة التي هي صفات ذاته تعالى جل ايضا بدائع مصنوطاته

فتجب الكفارة وتكون يمينا) قلت وما المانع ان تكون يمينا من غير نقل في لفظ على بل يبقى لفظ على علي معناه من غير نقل ويكون قائله حالفا فان الميثاق معناه يمين ما فكانه قال على يمين فلزمه الكفارة اذا حنث قال (او يقع النقل في امانة الله وميثاقه ويكون قد عبر بهما عما يلزم بسبب الحنث فيهما وهو الكفارة الى منتهى قوله فان الكفارة مسببة عن الحلف بهذه الالفاظ) قلت نبي كلامه في هذه المسألة على ان الميثاق ونحوه ليس يمين ثم انه هنا يبي على انه يمين تلزم فيه الكفارة واذا كان يمينا تلزم فيه الكفارة فما المحوج الى النقل فيه وادعاء المجاز الراجع فيه هذا كلام ساقط لا خفاء بسقوطه قال (فلا بد من احد هذين النقلين الى آخر مقاله في المسألة) قلت قد تبين ان من ذلك بدا واقتضى كلامه حيث قال فان الكفارة مسببة عن الحلف بهذه الالفاظ انه لا يحتاج فيها الى نقل ولا نية والله اعلم قال (القسم الخامس من صفات الله تعالى الصفات الجامعة لجميع ما تقدم من الاقسام الاربعة وهي عز الله وجلاله وعلاه وعظمته وكبريائه ونحو ذلك من هذا المعنى فانك تقول جل بكذا او جل عن كذا فتندرج في الاول الصفات الثبوتية كلها قديمة ومحدثة) قلت هذا اللفظ مستنكر فانه يوهم اتصافه بالحوادث فلا يجوز اطلاق مثله فان اراد مقتضى ظاهره فهو كفر وان اراد بذلك الصفات المسميات بصفات الافعال فالعنى صحيح واللفظ قبيح قال (فكما جل الله تعالى بعلمه وصفاته السبعة التي هي صفات ذاته تعالى جل ايضا بدائع مصنوطاته

وغرائب

بل استقبله واستشفع به فيشفعه الله فبك قال الله تعالى ولو انهم اذ ظلموا

أنفسهم الآية قال العلامة ابن حجر في الجوهر المظم رواية ذلك عن الامام مالك جاءت بالسند الصحيح الذي لا مطن فيه وقال العلامة الزرقاني في شرح المواهب ورواها ابن فهد باسناد جيد ورواها القاضي عياض في الشفاء باسناد صحيح رجاله ثقات ليس في اسنادها وضاع ولا كذاب علي انها قد عضدت بجران العمل وبالاحاديث الصحيحة الصريحة في جواز التوسل التي يعصده بعضها بعضا وبظاهر استسقاء عمر بالعباس رضى الله عنهم بل بما بين حمل رواية زروق

المذكورة على ما ذكرها وبطلانها رأسان زروقاً نفسه في شرحه لحزب البحر قال بعد ذكر كثير من الاخيار اللهم انا نتوسل اليك بهم فانهم أحبوك وما أحبوك حتى أحببتهم فبك اياهم وصلوا الى حبك ونحن لم نصل الى حبهم فيك فتدبر لنا ذلك مع العافية السكامة الشاملة حتى نلتك يا أرحم الراحمين وله في التوسل قصيدة مشهورة فمن هنا قال العلامة الزرقاني على المواهب وقول ابن تيمية ومالك من أعظم الائمة كراهية لذلك خطأ قبيح فان كتب المسكية طائفة باستحباب الدعاء عند القبر مستقبلاً مستديراً للقبلة ومن نص على (٥٣) ذلك أبو الحسن القاسمي وأبو بكر بن

عبد الرحمن واللامه خليل منسكده ونقله في الشفاء عن ابن وهب عن مالك قال اذا سلم على النبي صلى الله عليه وسلم ودعا يقف ووجهه الى القبر لا الى القبلة وبدنوا ويسلم ولا يمس القبر بيده اه فتامل ذلك فهذا تحقيق الفرق بين قاعدة ما يجب توحيد الله تعالى به وتوحده وبين قاعدة ما لا يجب والله أعلم الفرق الخامس والعشرون والمائة بين قاعدة ممدولوه قديم من الألفاظ فيجوز الحلف به وبين قاعدة ممدولوه حادث فلا يجوز الحلف به ولا تجب به كفارة الألفاظ باعتبار جواز الحلف بها وعدم جوازه ثلاثة أقسام القسم الأول ما علم أن ممدولوه قديم وينقد القسم بذاته من غير توقف على ارادة وتلزم

وغرائب مخترعته وبتدرج في الثاني جميع السلوب للتفانص فيصدق ان الله تعالى جل عن الشريك وعن الحيز والجهة وغير ذلك مما يستحيل عليه سبحانه وتعالى ولما كان لفظ الجلال والنظمة يحتمل جل بكذا وجل عن كذا وعظم بكذا وعظم عن كذا اندرج الجميع في اللفظ عند الاطلاق فكانت هذه الصفات شاملة لجميع الصفات الثبوتية والسلبية والقديمة والمحدثة فيكون الحلف بها يوجب الكفارة لاشتمالها على الموجب للكفارة وهي الصفات القديمة وغير الموجب وهو الصفات المحدثة واذا اجتمع الموجب وغير الموجب كان اللازم الايجاب عملاً بالموجب والقسم الآخر كما انه لا يقتضي كفارة لا يمنع الموجب للكفارة من ايجابه للكفارة وههنا ثلاث مسائل (المسألة الاولى) اذا قال القائل سبحان من تواضع كل شيء لعظمته هل يجوز هذا الاطلاق أم لا فقال بعض فقهاء المصر لا يجوز هذا الاطلاق لان عظمة الله تعالى صفته والتواضع للصفة عبادة لها وعبادة الصفة كفر بل لا يعبد الا الله تعالى ولوعيد عابد علم الله تعالى او ارادته او غير ذلك من صفاته كفر بل المعبود واحد وهو ذات الله تعالى وهو الذات الموصوفة بصفات الجلال ونعوت الكمال والمراد بالمبارتين واحد وقال قوم يجوز هذا الاطلاق وهو الصحيح

وغرائب مخترعته) قلت هذا الكلام أقيح وفي الكفر أوضح فانه يقتضي افتقار الباري تعالى الى بدائع مصنوعاته وغرائب مخترعته فيزداد كمالاً بوجودها وذلك باطل قطعاً بل هو النقي على الاطلاق وحائز غاية الكمال بالاستحقاق قبل ابتداع المبتدعات واختراع المخترعات حتى انه لو لم يتتبع المبتدعات ولم يخترع المخترعات لما كان ذلك نقصاً في كماله ولا غصاً من جلاله ولا حطاً عن رتبة انفراده بالعظمة والكبرياء واستقلاله وما ذلك الكلام الا كلام من لم يحصل علم الكلام بل علم الاعتقاد على وجه الصواب والسداد والله الحمد على ما من به من الهدى والارشاد قال (و بتدرج في الثاني جميع السلوب للتفانص الى قوله وههنا ثلاث مسائل) قلت مقاله في ذلك صحيح الا ما في قوله القديمة والمحدثة كما تقدم قال (اذا قال القائل سبحان من تواضع كل شيء لعظمته هل يجوز هذا الاطلاق أم لا فقال بعض فقهاء المصر لا يجوز هذا الاطلاق الى قوله وقال قوم يجوز هذا الاطلاق وهو الصحيح) قلت ما صحح هو الصحيح لان العظمة كما سبق عبارة جامعة لصفات الكمال والتواضع التصاغر والتضائل ولا شك ان كل شيء ماعدا الذات الكريمة والصفات العظيمة متصاغر متضائل بالنسبة الى تلك الصفات وقول ذلك الفقيه المصري ان التواضع عبادة ليس بصحيح وهو دعوى عربية عن الحجة فلا اعتبار بقوله قال شهاب الدين

الكفارة بالحنث كلفظ الله ونحوه من الاسماء الحسنى وان قالت المعتزلة انها ألفاظ وهي حادثة وقسمها الشمس السمرقندي في الصحائف الى قديم وحادث والحادث الى مشتق من فعله تعالى كالحلاق الرزاق المحيي المميت ومشتق من فعلنا كالمعبود والمشكور لان معنى قدمها ما نقله العلامة الملوي عن سيدي محمد بن عبد الله المغربي من أن من كلام الله تعالى القديم اسماء له هي المحكوم عليها بالقدم كما أن منه أمرانها الخ والمراد بالتسمية القديمة دلالة الكلام أزلاً على معاني الاسماء وذلك من غير تمييز ولا تجرئة في نفس الكلام مع تفويض كنه ذلك له تعالى واقتصرنا في أقسام الكلام الاعتبارية على الامم

باعتبار ماظهر لهم اذ ذاك فلا يرد عدم ذكرهم اسما منها كيف ومدلوله لا يدخل تحت حصر وايس معنى القدم هنا عدم الاولية كما تقول المعتزلة بل معناه انها موضوعة قبل الخلق أى ان الله تعالى وضعا لنفسه قبل ايجادنا ثم الهمها للنور المحمدي ثم للملائكة ثم للخلق كما في الامير على عبد السلام على جوهره التوحيد فافهم وكلا وجود ونحو القدرة والافتقار أى السكون قادرا والقدم من صفاته تعالى النفسية والمعاني والمعنوية والسلبية كما مر عن العلامة الامير (القسم الثاني) ما علم أن مدلوله حادث كعاطف الكعبة ونحوها فلا (٥٤) يجوز ولا يتعقد القسم به أصلا قال العلامة الامير في ضوء الشموع واما الالفاظ

الاجنبية بالمرّة نحو والحيوان فلا يتمد على الصحيح ولو نوى به معنى قديما ولا يجوز ذلك فليس كالطلاق ان نوى باى لفظ لزم نعم ان جعله على حذف مضاف أى ورب الحيوان ولا يتعقد اليمين بالنية ولا بالكلام النفسي بالاولى من الطلاق اه بلفظه (القسم الثالث) ما لم يعلم قدم مدلوله ولا حدوثه فلا يعمد الخلف بذاته بل يتوقف على الارادة للمعنى القديم أو لم ينوشيا كما في ضوء الشموع فافهم وهذا القسم لمدم وضوحه هو المقصود بهذا الفرق دون الأولين والذي ذكره الأصل من الفاظ هذا القسم تسعة (اللفظ الاول) أمانة الله فانه كما يطلق على القديم وهو أمره ونهيه بالكلام النفسى الذى هو صفة الله تعالى لقوله تعالى انا

وعظمة الله تعالى هي المجموع من الذات والصفات وهذا المجموع هو المعبود وهو الاله وهو الذى يجب توحيدته وتوحيده ولا ثانى له وهو الذى يجب التواضع له كما تقول عظمة الملك جيشه وامواله واقايمه التى استولى عليها وسطوته وغير ذلك مما وقعت به العظمة في دولته كذلك عظمة الله تعالى هي هذه الامور كلها مع ذاته تعالى فهى ايضا من موجبات عظمته فان أراد هذا المطلق هذا المبنى أولم تكن له نية فلا شيء عليه وان اراد صفة واحدة من صفات الله تعالى وانها حصل التواضع لها وهو العبادة أمتنع ور بما كان كفرا وهو الظاهر وان أراد بالتواضع غير العبادة وهو القهر والافتقار لارادة الله تعالى وقضائه وقدره وقدرته فهذا أيضا معنى صحيح فان جميع العالم مقهور بقدره الله تعالى وقدره فالتواضع بهذا التفسير ايضا سائغ لا محذور فيه بل يجب اعتقاده

(وعظمة الله تعالى هي المجموع من الذات والصفات وهذا المجموع هو المعبود الى قوله وهو الذى يجب التواضع له) قلت ليس ما قاله هنا بصحيح فان العظمة ليست بمجموع الذات والصفات بل هي مجموع الصفات على ما سبق من تقريره هو ذلك قبل هذا وعلى تسليم ان تكون العظمة بمجموع الذات والصفات فليس المجموع هو المعبود بل المعبود الموصوف بتلك الصفات لا الصفات ولا بمجموع الموصوف والصفات والقول بان المعبود بمجموع الموصوف والصفات مضاف لقول النصارى في الاقاييم وهو باطل لا شك في بطلانه وكلامه هنا كلام من لم يحقق مباحث هذا العلم على وجه الصواب قال (كما تقول عظمة الملك جيشه وامواله الى قوله في دولته) قلت لا يسوغ مثل هذا التمثيل فان الملك مفتقر على الاطلاق والله تعالى مستغن على الاطلاق فكيف يصح التمثيل قال (كذلك عظمة الله تعالى هي هذه الامور كلها مع ذاته تعالى فهى ايضا من موجبات عظمته) قلت هذا كلام غث لا يبصر الاعن جهل بهذا العلم وكيف يصح ان تكون الذات من موجبات العظمة والعظمة بمجموع الذات والصفات فالذات على هذا موجبة للذات وكيف يكون الشيء الواحد موجبا وموجبا هذا كله تخليط فاحش قال (فان أراد المطابق هذا المعنى أولم تكن له نية فلا شيء عليه) قلت بل عليه شيء وهو انه مخطيء في ذلك حيث اعتقد ان الذات من مقتضيات العظمة قال (وان أراد صفة واحدة من صفات الله تعالى الى قوله وهو الظاهر) قلت ما حكم بانه ظاهر هو كما قال قال (وان أراد بالتواضع غير العبادة الى قوله بل يجب اعتقاده) قلت ما قاله في ذلك صحيح

عرضنا لأمانة على السموات والأرض والجبال الى قوله ظلوما جهولا قال العلماء معناه ان الله تعالى فهذا عرض التكليف على السموات والارض والجبال وقال لمن ان حملت التكليف وأطبت فلكن الثواب الجزيل وان عصيتن فلكن العذاب الويل فقلن لا نعدل بالسلامة شيئا ثم عرضت على الانسان فانتم ذلك فاخبر الله تعالى انه كان ظلوما لنفسه جهولا بالواقب فلاجرم هلك من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون وسلم من كل ألف واحد يكابى في الحديث الصحيح كذلك يطلق على الحادث وهو فعلنا في حفظ الودائع وغيرها من الامانات في قوله تعالى ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى

أهلها فينبغ الحلف به العرف والعادة وقد جرى بإطلاقه على القديم العرف فيجوز الحلف به وتلزم الكفارة بالحلف الآن
ينوى الحالف به المعنى الحادث فينبغ الحلف به وتسقط الكفارة كما إذا تغير العرف وجرى بإطلاقه على الحادث
في قطر من الاقطار فلا يجوز الحلف به أو يكره على الخلاف وتسقط الكفارة الآن ينوى به الحالف القديم فيجوز حينئذ
الحلف به وتلزم بالحلف الكفارة وفي مجموع الامير وشرحه انما نقاد الثمين بان الله ان لم ينو معنى حادثا أي ما جعله بين عباده بان نوى
قديما أو لم ينو شيئا اه (اللفظ الثاني) قولنا عمر الله او لعمر الله أفتي مالك رحمه (٥٥) الله تعالى إن عماد الثمين به ولزوم الكفارة

بالحلف نظرا لجرى
العرف بإطلاقه على القديم
وهو بقاء الله تعالى الذي
هو من صفات السلوب
القديمة فان تغير العرف
وجرى بإطلاقه على أمر
حادث في قطر من الاقطار
لم ينعمد الثمين به بل قال
ابن الشاط ومثل ذلك يقال
في قبيلة الله تعالى ومعيته
وبعديته فان الله تعالى
قبل كل حادث ومع كل
حادث وبعد كل حادث
اذ انفي الحادث فهي نسب
واضافات والنسب سلوب
والصحيح ان الامر
المضافة الى الله تعالى متى
عنى بها أمر قديم سواء
كانت اثباتا أو سلبا فاليمين
بها منمقدة ومتى عنى بها
أمر حادث فاليمين غير
منمقدة بها وقصد الامر
القديم بها هو عرف الشرع
ولم يحدث عرف يناقضه
فيغير الحكم لذلك والله
تعالى أعلم قلت وانظر قوله
وقصد الامر القديم به

فهذا تلخيص الحق في هذه المسألة والفتيا فيها (المسألة الثانية) قال عبدالحق في تهذيب الطالب
الحالف بركة الله تعالى وعظمته وجلال الله عليه كفارة واحدة وهو متبج في ايجاب
الكفارة واتحادها لافي الجواز وعدم النهي مع انه لم يتعرض له م النبي بل لزوم الكفارة أما
لزوم الكفارة فلما تقدم من ان هذه الالفاظ مشتبهة على الموجب وعلى غير الموجب فتجب واما
اتحادها فلان المنظمة والجلال والملا ونحو ذلك هو المجموع والمجموع واحد فتعدت الالفاظ
واتحد المعنى فاتحدت الكفارة واما انه دخل فيه النهي فلا ندراج المحدثات فيه كما تقدم بيانه
فيكون قد حلف بقديم ومحدث فعمل ما هو به ومنهيا عنه ومن فعل ما هو به ومنهيا عنه فقد
ارتكب المنهي عنه وهو ظاهر الا ان ينوى الحالف بهذه الالفاظ القديم وحده فلا نهي حينئذ ما مجرد
او يكون هناك عرف اقتضى تخصيص هذه الالفاظ بالقديم خاصة فلا نهي حينئذ ما مجرد
اللفظ العمومي فوجب لا ندراج المحدث مع القديم (المسألة الثالثة) ان هذه الصفات تارة تكون
بلفظ التذكير كقولنا وجلال الله وعلاء الله وتارة تكون بلفظ التأنيث كقولنا وعزة الله وعظمة الله فاما
لفظ التذكير فلا كلام فيه ههنا وأما لفظ التأنيث بالهاء فانه مشعر بشيء واحد مما يصدق عليه
ولذلك تفرق العرب بين قول القائل عز زيد عز عزا وعز عزة فالاول يحتمل جميع انواع العز
مفردة ومجموعة فاذا وجدت الاضافة او الالف واللام الموجبتين العموم كان العموم في جميع
افراد ذلك النوع وان فقدت الاضافة والالف واللام بقي مطبقا واما اللفظ الثاني فهو عز زيد
قال (فهذا تلخيص الحق في هذه المسألة والفتيا فيها) قلت قد تبين تلخيص الحق في المسألة على
غير الوجه الذي زعم والله أعلم قال (المسألة الثانية) قال عبدالحق في تهذيب الطالب الحالف
ببركة الله تعالى وعظمته وجلاله عليه كفارة واحدة الى آخر المسألة) قلت لا يندرج حادث
تحت لفظ العزة ونحوه فما أشعر به كلامه بان عبدالحق اغفل التنبيه عليه ليس الامر كذلك
فلا محذور في اليمين بركة الله تعالى ونحو ذلك فبحق ان أعرض عن ذلك عبدالحق والله أعلم
قال (المسألة الثالثة) ان هذه الصفات تارة تكون بلفظ التذكير وتارة تكون بلفظ التأنيث
الى آخرها) قلت الصحيح على ما سبق ان لفظ العزة ونحوها لا يتناول محدثا فلا يصح ما قاله
في لفظ العزة من احتمال المحدث وما حكاه عن صاحب اللباب من نقله عن مالك رحمه الله
تعالى في لزوم الكفارة للحالف بذلك روايتين ليس مدرك اختلاف قوله عندي ما ذكره
الشهاب من احتمال المحدث بل المدرك عندي احتمال لفظ العزة ان يكون مدلوله أمرا نبوتيا
وأمر سلبيا فانه عز بصفات كماله الثبوتية كما عز بصفات تنزيهه السلبية والله أعلم

هو عرف الشرع الخ مع ماسياتي له من أن العرف الشرعي لا يتغير حكمه وان تغير العرف بخلاف العرف الزماني وحرر
(اللفظ الثالث) عهد الله قال الشيخ أبو الحسن الاخمي الهمداني في اقسام تلزم الكفارة في واحد وهو على عهد الله
كما أفتي بذلك مالك رحمه الله تعالى وتسقط في اثنين وهما لك على عهد الله وأعطيك عهد الله ويختلف في الرابع وهو أحاديث
الله اعتبره ابن حبيب وأسقطه ابن شيمان قال وهو أحسن اه قال الاصل وتبي خامس وهو قوله وعهد الله لقد كان كذا
او القسم فهذا وان لم أره لا صحابنا وكان مشاركا للاول الذي أفتي مالك بلزوم الكفارة به في ان عهد الله فيها لم يدل على

خصوص العهد القديم بل إنما يدل على القدر المشترك بين العهد القديم وهو أزامه تعالى لخلقه أمره ونهية بكلامه النقيص القديم الذي هو صفته تعالى كما في قوله تعالى وأوفوا بعهدكم فإن معناه أوفوا بتكاليفي أوف لكم بشواي الموعد به على الطاعة وبين العهد الحادث وهو الذي شرعه لخلقه كما في قوله تعالى والموفون بعهدهم إذا عاهدوا أي بما التزموه وقوله تعالى إلا الذين عاهدتم من المشركين ونحوه من اليهود التي بين خلقه كالعهد في البيع أي ما يلزم من الرد بالعيب ورد الثمن في الاستحقاق وعهدة (٥٦) الرقيق أي ما يلزم فيه وهو كثير في مورد الاستعمال أضيف إليه تعالى لادني

ملايسة وهي ملايسة تشر به لمباده وقد اتفق النحاة على أنها إضافة حقيقية إلا أنه عندى قسم صريح بصفة من صفات الله تعالى فينبغي ان تلزم به الكفارة كما لو قال وإمانة الله وكفالته بل هذا عندى بسبب حرف القسم الذي هو حقيقة لغوية صريحة في انشاء القسم اه أصرح في الدلالة على العهد القديم من القسم الاول الذي نص مالك على لزوم الكفارة به اتنى قوله على عهد الله لانه اخبار بالترام مالا ينذر من العهد القديم والاخبار بذلك كذب فلا بصير موجبا للكفارة الابانشاء عرفي ونقل عادى الانرى الى اختلاف العلماء في قوله على الطلاق او الطلاق يلزمني هل هو صريح او كناية نظرا لكون الطلاق لا يلزم احدا فالأخبار عن لزومه

عزة فانه لا يتناول لغة إلا فردا واحدا من العزة اما بماله أو بجاهه أو بسطوته أو بغير ذلك من أسباب العزة وإذا كان موضوعه لغة فردا واحدا من العزة وأضيفت الى الله تعالى لم يتعين العموم فيه فاحتمل المحدث فان العزة تصدق بالمحدث أيضا من جهة ان العزيز هو الذى امتنع من نيل المكاره والعزيز أيضا هو الذى لا نظير له وقد ذكر العلماء المعنيين في تفسير اسمه تعالى العزيز ولا شك انه تعالى لا نظير له في مبتدعاته ومخلوقاته فان كانت العزة من هذه الجهة كان فيها اشارة الى المخلوقات المحدثات فلا تجب الكفارة ولهذا الاشارة نقل صاحب اللباب في شرح الجلاب عن مالك في الحلف بعزة الله تعالى هل توجب كفارة أم لا فيه روايتان لاجل التردد في لفظ العزة وأما لفظ العظمة فان بينه وبين لفظ العزة فرقا فان العرب تقول عظم زيد عظمة في غالب استعمالهم فكانه هو المصدر المتمعن دون عظم بغير تاء التأنيث وأما عزاء فمشهور ولا ينطق بهاء التأنيث إلا اذا تصدت الوحده نحو ضرب ضربة فلا يتناول الاضربة واحدة كذلك عزة لا يتناول الا عزة واحدة فاذا أضيف لا يكون المضاف عاما بل فردا واحدا غير معين وقد قال الفزالي في المستصفي ان اللام في هذا الجنس لا تقيد تعميما بل انما تقيد لأم التعريف تعميما فيما ليس محدودا بانه نحو الرجل والبيع فكذلك لا تقيد الاضافة عموما اعتبارا بلام التعريف والجامع بينهما انهما اداتا تعريف فهذا بحث يمكن ان يلاحظ في هذا الموضع والله أعلم

﴿ الفرق السابع والمشرون والمائة بين قاعدة ما يوجب الكفارة اذا حلف به من اسماء الله تعالى وبين قاعدة مالا يوجب ﴾

اعلم ان اسماء الله تعالى تسعة وتسعون اسما مائة الا واحدا خرجته التزمذى وهي اما مجرد الذات كقولنا الله فانه اسم للذات على الصحيح وكذلك اختار صاحب الكشاف انه اسم للذات من حيث هي هي وهو علم عليها واستدل على ذلك بجران النعوت عليه فتقول الله الرحمن الرحيم وقيل هو اسم للذات مع جملة الصفات فاذا قلنا الله فقد ذكرنا جملة صفات الله تعالى وقلنا الذات الموصوفة قال (الفرق السابع والمشرون والمائة) قلت جميع ما قاله في هذا الفرق لا بأس به الا ما قاله في المسألة الثانية من انه اذا قال باسم الله لا فملن يحتمل ان يكون اضافة مخلوق الى الله تعالى على كلا التقديرين في اسم من ان يكون المراد به الاسم الذى هو اللفظ أو المسمى الذى هو المعنى فلا يتعين لما يوجب الكفارة الا بعرف أو نية فان في ذلك نظرا فان نقائل ان يقول فيه عرف بان المراد ما يوجب الكفارة والله أعلم وما قاله في الفرقين بعد هذا صحيح

كذب فلا بصير موجبا الابانشاء عرفي ونقل عادى اه ملخصا وفي المجموع وشرحه انعقاد اليمين بعهد الله ان لم يتو معنى حادثا اي ما عاهد به ابراهيم من تطهر البيت بان نوى قدما او لم يتو شيئا قال ابن الشاط وقول اللخمي بعدم انعقاد اليمين وسقوط الكفارة بقول القائل لك على عهد الله وأعطيك عهد الله ضعيف والراجح ان هذين اللفظين يحتمل ان يجري مجرى على عهد الله لقرينة الحال المشعرة بتأكيد الاتزام باليمين ويحتمل ان يجري مجرى عاهدك الله فعلى الاحتمال الاول تنعقد اليمين وتلزم الكفارة عند الحنث وعلى الاحتمال الثانى يقع التردد اه اللفظ الرابع قوله

بالصفات

على ذمة الله قال ابن الشاط رأى مالك فيه الكفارة نظرا لكونه وشبهه أى كملى علم الله اوعلى ارادة الله اوعلى بصر الله او على سماع الله انشاء للقسم عرفاه قال الاصل وكذا نازم الكفارة بقوله وذمة الله بواو القسم بل هذا وان شارك قوله على ذمة الله فى عدم دلالة ذمة الله فيهما على خصوص الذمة القديمة بل على التدرج المشترك بين الذمة القديمة والذمة الحادثة وذلك ان الذمة لغة الالتزام والالتزام اما قديم وهو اخباره تعالى بكلامه النفسى القديم بحفظ عبده من المكاره الذى عناه فى حديث من قال كذا وكذا كان فى ذمة الله اى ان الله التزم (٥٧) له عند هذا القول حفظه من المكاره

فان التزام الله تعالى راجع الى خبره فهو نوع آخر من الكلام غير نوع المهدفان العهد يرجع الى الامر والنهي كما علمت واما حادث وهو الذى شرعه الله تعالى لخلقهم كحقد الذمة للكفار اى التزامناهم عصمة النفوس والاموال والاعراض وامامها مما أمر به وجوبا فى بعض الصور وكالتزام انواع البر والاحسان مما يؤمر به وجوبا بل ندبا وكالتزام الانمان الاثمان فى البياعات والأجر فى الاجارات مما يرجع للاخبار عن الالتزام او معناه من غير وجوب فيه ولا ندم ومنه الذمام اذا وعده والتزم له ان لا يخذله وان ينصره على من يقصده بسوء ومنه قول الفقهاء له فى ذمته دينار والعقد وارد على الذمة فان الذمة فى الشرع معنى مقدر فى

بالصفات الخاصة وهذا المفهوم الا له المعبود وهو الذات الموصوفة بصفات السكال ونوت الجلال وهذا المعلوم هو الذى ندعى توحده وتنزهه عن الشريك والمماثلة اى هذا المجموع يستحيل ان يكون له مثل وقد يكون الاسم موضوعا للذات مع مفهوم زائد وجودى قائم بذات الله سبحانه وتعالى نحو قولنا عليهم فانه اسم للذات مع العلم القائم بذاته تعالى او وجودى منفصل عن الذات نحو خالق فانه اسم للذات مع اعتبار الخلق فى التسمية وهو مفهوم وجودى منفصل عن الذات او موضوعا للذات مع مفهوم عدمى نحو قدوس فانه اسم للذات مع القدس الذى هو التطهير عن النقائص والبيت المقدس أى طهر من فيه من الانبياء والاولياء عن المعاصي والمخالفات او يكون موضوعا للذات مع نسبة وازافة كالباقي فانه اسم للذات مع وصف البقاء وهو نسبة بين الوجود والازمنة فان البقاء استمرار الوجود فى الازمنة وهو اعم من الابدى لصدق الباقي فى زمانين فاكبر واما الابدى فلا بد من استمراره مع جملة الازمنة المستقبلية كما ان الازلى هو الذى قارن وجوده جميع الازمنة الماضية متوهمة او محققة فهذه خمسة اقسام ثم هى تنقسم بحسب ما يجوز اطلاقه وبحسب ما لا يجوز اطلاقه الى اربعة اقسام ماورد السمع به ولا يوم نقصا نحو العليم فيجوز اطلاقه اجماعا فى مورد النص وفى غيره وما لم يرد السمع به وهو يوم نقصا فيمتنع اطلاقه اجماعا نحو متواضع ودرام وعلامة فان التواضع يوم الدلة والمهانة والندرية لانكون الا بعد تقدم شك كذا نقله ابو على والعلامة من كثرت معلوماته والله تعالى كذلك غير ان هاء التانيث توم تانيث المسمى والتانيث نقص فلا يجوز اطلاق شىء من هذه الالفاظ ونحوها البتة (القسم الثالث) ماورد السمع به وهو يوم نقصا فيقتصر به على محله نحو ما كرومستهزىء فان المكر والاستهزاء فى مجرى المادة سوء خلق وقد ورد السمع به فى قوله تعالى والله خير مما كرين الله يستهزىء بهم والحسن لذلك المقابلة كقوله تعالى ومكروا ومكر الله والله خير مما كرين قالوا انما نحن مستهزؤن الله يستهزىء بهم فخصت المقابلة بين المكرين والاستهزاء بين فكان ذلك حسنا لانه الاثاق بفصاحة القرآن وبلاغته فيقتصر بمثل هذه الالفاظ على موارد السمع ولا يذكر فى غير هذه التلاوة فلا نقول اللهم امكرا بقلان ولا مكر الله به ولا اللهم استهزىء بقلان ولا استهزأ الله به وكذلك بقية هذا الباب فهذه ثلاثة اقسام لم اعلم فيها خلافا وحكي فى هذه الاحكام الاجماع (القسم الرابع) ما لم يرد السمع به وهو غير مومم فلا يجوز اطلاقه عند الشيخ أبى الحسن الاشعري وهو مذهب ملك وجمهور الفقهاء ويجوز اطلاقه عند القاضى ابى بكر الباقلانى نحو قولنا ياسيدنا هل يجوز ان ينادى الله تعالى بهذا الاسم ام لا قولان ومدرك الخلاف هل يلاحظ انتفاء المانع

(٨ - الفروق - ثا ث)

المكلف يقبل الالتزام والالتزام ولذلك اذا اتصف بعد الرشد

بالسفه يقال خر بت ذمته وذهبت ذمته واذا مات خر بت ذمته اى المعنى الذى كان يقدر لم يبق مقدر اضيف اليه تعالى لادنى ملاسبة وهى ملاسبة تشريعية لعباده وقد انفق النحاة على انها اضافة حقيقية الا ان هذا بسبب أداة القسم التى هى حقيقة لغوية صريحة فى انشاء القسم اصرح عندى فى الدلالة على انشاء القسم بالذمة القديمة من قوله على ذمة الله الذى رأى مالك فيه الكفارة لانه اخبار بالالتزام ما لا ينذر من الذمة القديمة والاخبار بذلك كذب فلا يصير

موجباً للكفارة لولا ثبوت نقله وما أشبهه من نحو على علم الله عرفاً من الاخبار بالالتزام الى انشاء القسم وذلك لان هذه الصيغة ليست قسماً وإنما هي خبر والخبر ليس بقسم اجماعاً والحمل على انشاء القسم يتوقف على نقل الصيغة عن الخبر اليه والا فلا يتجه الزام الكفارة واعتقاد ان هذا بين البتة اه (اللفظ الخامس) قوله على كفالة الله او على ضمانه الله او حنلة الله او اذانة الله او زعامة الله او قبالة الله او صبر الله او عذارة الله او كدانة الله فان هذه الالفاظ التسعة مترادفة لثمة على الخبر الدال على الضمان (٥٨) قال صاحب المقدمات الحميل والزعيم والكفيل والقبيل والادين والصبير

والضمان سبعة الفاظ مترادفة يقال حمل يحمل حمالة فهو حميل وزعم يزعم زعامة فهو زعيم وكفل يكفل كفالة فهو كفيل وقيل يقبل قبالة فهو قبيل واذن ياذن آة فهو اذنين وصبر يصبر صبرا فهو صبير وضمن يضمن ضمانة فهو ضامن قال الله تعالى وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تكفل الله لمن جاهد في سبيله واجتهد مرضاته لا يخرججه من بيته الاجهاد وابتغاه مرضاته ان يدخله الجنة او يردده الى مسكنه الذي خرج منه مع مال من اجر وغنيمة والا ذانة في قوله تعالى واذن اذن ربك ليعثن عليهم الى يوم القيامة من يسومهم سوء المذاب اي التزم ذلك واذن اذن ربكم لئن شكرتم واصل الاذانة

وهو الابهام ولم يوجد في جواز أو بقول الاصل في اسماء الله تعالى المنع الامور والسمع به ولم يرد السمع فيمتنع وهو الصحيح عند العلماء فان مخاطبة ادني الملوك تقتضي معرفة ما ذنوا فيه من تسميتهم ومما ملتهم حتى يعلم اذنتهم في ذلك قاله تعالى اولي بذلك ولانها قاعدة الادب والادب مع الله تعالى متمين لاسيما في مخاطبته بل ليس لاحد ان يوقع في صلاة من الصلوات ولا عبادة من العبادات الا ما علم اذن الله تعالى فيه فمخاطبة الله تعالى وتسميته اولي بذلك وقد كان الشيخ زكي لدين عبدالمعظم المحدث رحمه الله يقول قد ورد حديث في لفظ السيد فلي هذا يجوز اطلاقه على المذمبين اجماعاً وقس على هذه النمل ما شبهها قال الشيخ ابو الطاهر ابن بشير فكل ما جاز اطلاقه جاز الخلف به ووجب الكفارة وما لا يجوز اطلاقه لا يجوز الخلف به ولا يوجب الخلف به كفارة فنزل الاقسام الاربعة المتقدمة على هذه الفتيا وهن ثلاث مسائل (المسألة الاولى) قال اصحابنا من حلف باسم من اسماء الله تعالى التي يجوز اطلاقها عليه تعالى وحنث لزمته الكفارة وقال الشافعية والحنابلة اسماء الله تعالى قسمان منها ما هو مخصص به تعالى فهو صريح في الحلف كقولنا والله والرحمن فهذا ينقصد به اليمين بغير نية ومنها ما لا يختص به تعالى كالحكيم والعزير والرشيد والقادر والمريد والعالم فهي كتابات لا تسكون يمينا الا بالنية لاجل التردد بين الموجب وغير الموجب وهذا التردد اجمعا عليه في الطلاق وغيره وان التردد لا ينصرف للطلاق ولا للمنى يقع التردد فيه الا بالنية فكذلك هننا ووجه التردد في هذه الاسماء المذكورة بين ارادة الله تعالى بها وبين المخلوق واضح وان البشر يسمى بهذه الاسماء حقيقة وان هذا اللفظ يطلق على الموضوعين بالتواضع ولا يتعين اللفظ المتواضع الا بالنية وكفى بهذا في بيان التردد والاحتياج للنية وهذا كلام حسن قوى معتبر في كثير من ابواب الفقه كالتظهار والتقي وغيرها ولنا عنه جواب حسن وهو ان القاعدة ان الالفاظ المفردة تبقى على معناها اللغوي وينقل أهل العرف المركب من المفردين لبعض انواع ذلك الجنس كما قلنا في لفظ الروس تصدق على روس جميع الحيوانات ولفظ الاكل يصدق على كل فرد من افراد الاكل في أي ما كول كان واذا ركبتا هاتين اللفظين فقلنا والله لا اكلت روسا أو اكلت روسا لا يفهم أحد الا روس الانعام دون غيرها بسبب ان أهل العرف نقلوا هذا المركب لهذه الروس الخاصة دون بقية الروس فكذلك لفظ العليم والقادر والمريد يصدق على كل عالم وقادر ومريد ومع ذلك فقد نقل أهل العرف قولنا وحق السليم وغير ذلك من الاسماء مع الخالف الى خصوص اسماء الله تعالى فهو من المركبات المنقولة فلا يفهم أحد عند سماعه الخلف بهذه الاثماء الا اسماء الله تعالى خاصة واذا صارت

الكناية

والاذان والاذنين والاذن وما تصرف من هذا الباب الاعلام

والكفيل معلم بان الحق في جهته قال الله تعالى في الحلالة وان تدع مثقلة الى حملها لا يحمل منه شيء اه وقال الله تعالى في القبالة اوتانى بالله والملائكة قبلا اي ضامنا وقال تعالى في الزعامة حكاية عن منذى يوسف عليه السلام ولن جاء به حمل بصير وانا به زعيم وقال القاضي عياض في التنيهات ومثل حميل عذير وكدين قال واصل ذلك كله من الحفظ والحياطة قال والكفالة اشتقاقها من الكفل وهو الكساء الذي يحزم حول سنام البعير ليحفظ به الراكب

والكفيل حافظ لما التزمه والضامن من الضمن وهو الحرز وكل شئ، احرزته في شئ، فقد ضمنته اياه والقبالة القوة ومنه قولهم مالى بهذا الامر قبل ولا طاقة والقبيل قوة في استيفاء الحق والزعامة السيادة فكأنه لما تكفل به صار له عليه سيادة وحكم عليه والصبير من الصبر وهو الثبات والحبس ومنه المصبورة وهي المحبوسة للرعي بالسهام ومنه قتله صبرا اى حبسه حتى مات جوعا وعطشا والضامن حبس نفسه لاداء الحق والكابن من كدنت لك بكذا وكذا وقالوا عذيرك اى كفيلك وقال بعض الفضلاء الكفالة اصلها الضم ومنه سميت (٥٩) الخشية التي تعمل في الحائط كذلك ومنه

قوله تعالى وكفلهما زكريا
 اى ضمها لنفسه والكفالة
 هي ضم ذممة الى ذمة
 اخرى فصدق المعنى اه
 قال ابن الشاطب والذى
 يظهر من مالك رحمه
 الله تعالى حيث قال
 اذا قال على كفالة الله
 تعالى وحنث لزمته
 الكفارة اه انه كان
 يرى ذلك عرفا في زمانه
 أو عرفا شرعيا فاما ان
 كان عرفا زمانيا فانه
 اذا تغير الحكم واما
 ان كان عرفا شرعيا فلا
 يتغير الحكم وان تغير
 العرف فلفظ الكفالة
 كلفظ الذمة والله تعالى
 اعلم اه يبنى ان قوله على
 كفالة الله في الاصل خبر
 بالتزام ملا ينذر من
 القدر المشترك بين الكفالة
 القديمة وهي وعده تعالى
 بكلامه القمسي القديم
 وبين الحادثة وهي امران
 احدهما وعده تعالى بالكلام
 اللفظي الحادث المنزل

الكنياية منقولة في العرف الى معنى آخر صارت صريحة فيه فلذلك الحقنا ككنايات كثيرة
 في باب الطلاق فكذلك بصريحه لما اشتهرت في الطلاق بسبب نقل العرف اياها للطلاق
 فكذلك ههنا وهذا الجواب حسن من حيث الجملة غير انه لا يطرد في جميع الاسماء وانما
 يستقيم في الاسماء التي جرت العادة بالخلف بها فينبغي النقل العرفي الاحتمال للقوى وأما ما لم
 تجر العادة بالخلف به كالحكيم والرشيذ ونحوها فاعمل كثيرا من الناس لا يعلمها أسماء لله تعالى
 فلم يشتهر الخلف بها ولم أعلم انى رأيت من أسماء الله تعالى الرشيد الا في الترمذى حيث
 عدد أسماء الله الحسنى مائة الا واحدا وأصحابنا عمموا الحكم في الجميع ولم ينفصلوا وهو مشكل
 ولا يمكن ان يقال ان عادة المسلمين لا يخلفون بغير الله تعالى وأسمائه فتصرف جميع الاسماء
 لله تعالى بقرينة الخلف لانا نقول انا نجدهم يخلفون بأبائهم ولولم يكن ويقولون ونعمة السلطان
 وحياتك يا زيد وامرئى لقد قام زيد فيخلف بعمره وحياته مخاطبه طول النهار فليس ظاهر
 حالهم الانضباط ولا حصل في الاسماء القليلة الاستعمال عرف ولا نقل يعتمد عليه فيستصحب
 فيها حكم اللفظ وان اللفظ صالح للقديم هذا هو الفقه (المسألة الثانية) قال صاحب الخصال
 الاندلسى يجوز الخلف ويوجب الكفارة قولك باسم الله لافعلن وهذه المسألة فيها غور بعيد
 بسبب ان الاسم ههنا ان اريد به المسمى استقام الحكم وان لم يرد به المسمى فقد حكى ابن
 السيد البطليوسى ان العلماء اختلفوا في لفظ الاسم هل هو موضوع للقدر المشترك بين أسماء
 الذات فلا يتناول الا لفظا هو اسم أو وضع في لغة العرب للقدر المشترك بين المسميات فلا
 يتناول الا مسمى قال وهذا هو تحقيق خلاف العلماء في ان الاسم هو المسمى أم لا وان
 الخلاف انما هو في لفظ اسم الذى هو الفاسدين هم وأما لفظ نار وذهب فلا يصح ان يقول
 عاقل ان لفظ نار هو عين النار حتى يحترق فم من نطق بهذا اللفظ ولا لفظ ذهب هو عين
 الذهب المعدنى حتى يحصل الذهب المعدنى في فم من نطق بلفظ الذهب وانما الخلاف في
 لفظ الاسم خاصة واذا فرعنا على هذا وقلنا الاسم موضوع للقدر المشترك بين الاسماء وان
 مسماه لفظ حينئذ فينبغي ان لا تلزم به كفارة ولا يجوز الخلف به كما لو قلنا ورزق الله وعطاء
 الله فان اضافة المحدث الى الله تعالى لا تصير مما يجوز الخلف به ولا يوجب الكفارة
 كذلك اذا اضيف الاسم الى الله تعالى يكون على هذا التقدير اضافة لفظ مخلوق لله عز وجل
 فلا يوجب كفارة وان قلنا هو موضوع للقدر المشترك بين المسميات والقاعدة ان الدال على
 الاعم غير دال على الاخص فاللفظ الدال على القدر المشترك بين جميع المسميات لا يكون

في القرآن وغيره من الكتب الدال على الكلام القديم فهو كفالة حادثة دالة على تلك الكفالة القديمة كما ان امر الله
 تعالى اللفظي الذى هو اقيموا الصلاة دليل امره انفسى القائم بذاته وكذلك جميع الاحكام والاخبار وثانيتها التي نديها
 صاحب الشرع لخلقه من ضمان بعضهم لبعض التي هي من فعلهم وقولهم اضيفت اليه تعالى لادنى ملاسة وهي ملاسة
 تشرعية لمباداه اذ الانسان انما يلتزم فعلا من كسبه وقدرته والقدر المشترك بين القديم والحادثين ليس كذلك بل لونهى
 خصوص القديم لكان من قبيل قوله على علم الله تعالى او نحو ذلك وقد تقدم انه يبيد في الفقه ان يجب عليه بهذا كفارة

اذ كفارة اليمين بغير يمين ولا حنث لان تزوم المكلف لان لزوم المسبب بدون سببه غير واقع شرعا وجعله من قبيل ما اذا قال على عشر كفارات او موثيق او بذور وفي المدونة اذا قال ذلك لزمه عدد ما ذكر كفارات اه غايته تصحيح كونه من باب الكفارة محازا لتصحيح كونه من باب الحلف والايان في شيء الذي كلامنا فيه ولا يصح كونه من باب الحلف الا اذا جرى العرف الزماني بنقله من ذلك الاصل الى انشاء القسم بالكفالة القديمة بحيث يغلب الاستعمال عليه حتى يصير اللفظ يفهم منه المنقول اليه بغير قرينة نعم (٦٠) ذلك وان وجد في زمان الامام رحمه الله تعالى لم يوجد في زماننا فحينئذ لا تتجه

الفتيا فيه بلزوم الكفارة على الاطلاق ضرورة تغير الحكم بتغير العرف الزماني فتعين ان الامام كان يرى جريان العرف الشرعي بنقله من ذلك الاصل الى الانشاء المذكور وفي العرف الشرعي لا يتغير الحكم وان تغير العرف فحينئذ تتجه الفتيا فيه بلزوم الكفارة على الاطلاق ويجرى مثل ذلك في علي ضمان الله ونحوه من سائر المترادفات المذكورة قال الاصل ويلزمه الكفارة بقوله وكفالة الله او اقسام بكفالة الله ونحو ذلك من الصيغ الموضوعية للقسم بلا توقف على نية الحالف النقل الى انشاء القسم مجازا او على الاستعمال عرفا في الانشاء المذكور كما يتوقف على ذلك قوله على كفالة الله كما علمت فهو اصرح منه من جهة انه قسم مستغن عما ذكر

دالا على خصوص واجب الوجود سبحانه وتعالى وما لا يكون دالا عليه لفة لا ينصرف اليه الا بنية او عرف ناقل ولا واحد منهما فلا تجب الكفارة ولا يمتنع صرف اللفظ لله تعالى فهذا تحرير هذه المسألة (المسألة الثالثة) قال اللخمي قال ابن عبد الحكم ها الله يمين توجب الكفارة مثل قوله تالله فانه يجوز حذف حرف القسم واقامة هالتنبيه مقامه وقد نص النحاة على ذلك «قائده» الالف واللام في أسماء الله تعالى للكامل قال سيبويه تكون لام التعريف للكامل تقول زيد الرجل تريد الكامل في الرجولية وكذلك هي في أسماء الله تعالى فاذا قلت الرحمن أي الكامل في معنى الرحمة أو العليم أي الكامل في معنى العلم وكذلك بقية الاسماء فهي لا للمعوم ولا للعهد ولكن للكامل

الفرق الثامن والعشرون والمائة بين قاعدة ما يدخله المجاز في الايمان

والتخصيص وقاعدة ما لا يدخله المجاز والتخصيص

اعلم ان الالفاظ على قسمين نصوص وظواهر فالنصوص هي التي لا تقبل المجاز ولا التخصيص والظواهر هي التي تقبلها فالنصوص التي هي كذلك قسمان أسماء للاعداد نحو الخمسة والعشرة وغير ذلك من أسماء الاعداد اولها الاثنان وآخرها الالف ولم تصنع العرب بعد ذلك لفظا آخر للعدد بل عادت الى رتب الاعداد فقالت الفان وهذا هو الثنية فتكرر مراتب الاعداد وهي اربعة الآحاد الى العشرة والعشرات الى المائة والمئون الى الالف ثم الآلف فهذه الاربعة هي رتب الاعداد وهي آحاد وعشرات ومئون والوف وتكرر هذه الالفاظ في مراتب الاعداد الى غير النهاية مكتفية بها من غير النهاية فهذه عند العرب نصوص لا يدخلها المجاز ولا التخصيص فلا يجوز ان نطاق العشرة وتريد بها النسمة ولا غيرها من مراتب الاعداد فهذا هو المجاز وأما التخصيص فلا يجوز ان تقول رأيت عشرة ثم تبين بعد ذلك مرادك بها وتقول أردت خمسة فان التخصيص مجاز أيضا لكنه يختص ببقاء بعض المسمى والمجاز قد لا يبقى معه من المسمى شيء كما تقول رأيت اخوتك ثم تقول بعد ذلك اردت باخوتك نصفهم وهم فلان وفلان فهذا تخصيص وقد بقي اللفظ مستملا في بعض الاخوة والمجاز الذي ليس بتخصيص ان تقول اردت باخوتك مساكنهم اودوابهم ووجه الملاقة ما بين الاخوة وهذه الامور من الملابس وليس المساكن ولا الدواب بعض الاخوة فم يبق من المسمى شيء فالجواز اعم من التخصيص فكل تخصيص مجاز وليس كل مجاز تخصيصا فالاعداد لا يدخلها المجاز ولا التخصيص فالتخصيص ان تريد بالعشرة بعضها والمجاز ان تريد

بالعشرة

وان اشتركا في احتمال الكفالة الحادثة وكون اضافتها اليه تعالى لادنى

ملا بسة اه وفي المجموع وشرحه انقضاء اليمين بكفالة الله اي التزامه ان لم ينو معنى حادثا اي التزامه ما التزمه من الثواب بان نوى قديما او لم ينو شيئا اه ويجرى مثل ذلك في قوله وضمان الله او اقسام بضم ان الله ونحوه من الصيغ الموضوعية في سائر المترادفات المذكورة فافهم (اللفظ السادس) قوله على ميثاق الله قال مالك وابو حنيفة وابن حنبل رحمه الله تعالى يلزمه الكفارة به اذا حنث كملى عهد الله وعلى كفالة الله ولا يتجه الا اذا جرى بنقله من الاخبار بالانتماء المؤكدا الى انشاء

القسم اما عرف زمانى وحينئذ فيتغير الحكم بتغير العرف واما عرف شرعى وحينئذ لا يتغير الحكم وان تغير العرف وذلك لان الميثاق لغة العهد الموثق باليمين الذي هو نوع من انواع الانشاء مأخوذ من التوثيق وهو التقوية ومران العهد لفسة الالتزام فيثاق الله بالاضافة عبارة عن التزامه تعالى المقوى بالقسم فيصدق بالقدر المشترك بين القديم وهو كلامه تعالى النفسى القديم الذى دلت عليه الفاظ الموثيق القرآنية الآتية وبين الحادئين أحدهما الفاظ الموثيق القرآنية نحو قوله تعالى قل بلى وربى لتبئن ثم لتبئن بعلمهم وذلك على الله يسير وقوله تعالى والشمس (٦١) وضحاها الى قوله قد افلح من

زكاها وقد خاب من دساها
من الالتزامات القرآنية
الكثيرة المؤكدة بالخلف
فان الاول التزام لفظي
مؤكد بالخلف اى قوله
وربى والثاني التزام لفظي
مؤكد بالخلف اى قوله
السابق والشمس وضحاها
الى قوله ونفس وما سواها
دل على ان الله التزم التزاما
مؤكد بان من زكى نفسه
فانه يجد عنده تعالى فلاحا
وان من دسا لها اى
دسها بالمعاصى فابدلت
احدى السينين الفا فانه
يجد عنده تعالى خيبة
(وثانيهما) ماشرة الله
تعالى لنا بان من أمره لنا
تلتزم الحقوق الواجبة
علينا للعباد وان نزيل
الريبة من صدور المؤمنين
الذين هم أصحاب تلك
الحقوق بتأكيد ذلك
بالايان الثاني لتلك الريبة
أضيف اليه تعالى لادنى
ملاسة وهى ملاسة
المشروعية كما فى قوله تعالى

بالعشرة مسمى العشر او بالحسنة مسمى الخمس لان العشرة نسبة العشر لانها عشر المائة والخمسة
نسبة الخمس لانها خمس الخمسة والعشرين فهذا اجنبى عنها بالكيفية (القسم الثاني) من النصوص
الالفاظ التى هى مختصة بالله تعالى نحو لفظ الجلالة ولفظ الرحمن فانه لا يجوز استعمالهما فى غير الله
تعالى بجماع الامة فهذا الامتناع شرعى والامتناع فى الاعداد لغوى واما الظواهر فهى ما عدا
هذين القسمين من العمومات نحو المشركين واسماء الاجناس نحو الاسد وغيره مما وضع لجنس
من الجماد والنبات او الحيوان او جنس من قبيل الاعراض نحو العلم والظن والالوان والطعوم
والروائح فيجوز المجاز فيها كما يجوز اطلاق العلم ويراد به الظن مجاز كقوله تعالى فان علمتموهن
هؤمناات اى ظنتموهن فان الايمان امر باطن لا يعلم ولكن تدل عليه ظواهر الاحوال وكقوله
تعالى وظنوا انهم واقعوها اى قطعوا وعلموا هذا هو المقرر فى اصول الفقه وفى ابواب الفقه
عند الفقهاء فى ابواب الايمان والطلاق وغيرهما وعليه سؤال وذلك ان العرب قد تستعمل اسم العدد
بجاء كقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة قال العلماء المراد الكثرة كيف كانت وكذلك قوله
سيمون زراعا اى طويلة جدا وخصوص السبعين ليس مرادا بل المراد الكثرة جدا وهذا مجاز
قد دخل فى السبعين وهم اسم العدد وكذلك قوله تعالى فارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خائفا
وهو حسير قال المفسرون المراد بكرتين المراجعة الكثيرة من غير حصر وغير بلفظ التثنية عن اصل
الكثرة وهذا مجاز قد دخل فى لفظ كرتين غير انه ليس من اسماء العدد واسم العددان وهو اثنتان
لكن كرتين فى معناها ويقول اهل العرف سألتك الف مرة فما قضيت لى حاجة وكذلك زرتك
مائة مرة فلم ترع لى ذلك ولا يريدون خصوص الالف والمائة بل الكثرة وهذا مجاز قد دخل فى
المائة والالف واذا انفتح الباب فى هذه الالفاظ فى بعضها انخرم الجزم فى بقيتها فلم يبق لنا نصوص
البيته فى اسماء الاعداد غير ان الفقهاء مطبقون على ما تقدم والواقع كما ترى فتأمله وعلى ما تقدم من
صحة القاعدة بين والفرق بينهما تتخرج ثلاث مسائل (المسألة الاولى) اذا حلف لبعثتن ثلاثة عبيد
اليوم فاعتق عبيدين وقال اردت بلفظ ثلاثة الاثنتين لم تفده نيته ووحنت ان يخرج اليوم ولم يعتق
الثالث لان استعمال لفظ الثلاثة فى الاثنتين مجاز وهو لا يدخل فى اسماء الاعداد وكذلك بقية اسماء
الاعداد لا تنفد فيها النية فى الايمان ولا فى الطلاق ولا فى غيرها (المسألة الثانية) اذا قال والله لا اعتنق
عبيدى قال اردت بمضمهم على سبيل التخصيص او اردت بعبيدى دوابى و اردت بالعتق بيومها
اقاده ذلك لانه يجوز استعمال العبيد مجازا فى الدواب والعلاقة المالك فى الجميع واستعمال العتق مجاز
فى البيوع والعلاقة بطلان المالك فهذا تنفيد فيه النية والمجاز (المسألة الثالثة) اذا قال والله لا اعتنق ثلاثة

ولانكم شهادة الله كما مر فلفظ على ميثاق الله دائر بين ما هو موجب للكفارة وهو الميثاق القديم وبين ما هو
ليس بموجب لها وهما الميثقان الحادئان أعنى اللفظى والمشروع فى حقنا وهو حقيقة فى أى واحد منها وقع أو كان مرادا
والدائر بين الموجب وغير الموجب غير موجب لان الأصل براءة الذمة حتى يتحقق الموجب كما هو القاعدة الشرعية
الجماع عليها فن هنا قال الشافعى رضى الله عنه العهد والكفالة والميثاق كنايةات لاصرائح لتردها بين المعاني القديمة وبين
المحدثات فان نوى القديمة وجبت الكفارة والافلا اه وقد مر عن الجمهور وشرحه انعقاد اليمين بكفالة الله وعهد

الله ان لم ينو معنى حادثا بان نوى قديما أو لم ينو شيئا اه ويجرى في هذه الالفاظ مجموعة كملى عهد الله أو على كفالات الله أو على موافق الله ماجرى فيها مفردة (اللفظ السابع) قولنا وحق الله وحق الرحمن وحق الرحيم وحق العلم والجبار قال الشافعي من الكنايات لا الصرائح لان لفظ الحق قد يطلق ويراد به حق الله تعالى على عباده من الطاعة والأفعال المطلوبة منهم وهي خادته كالصلاة والصوم فلا يجب به كفارة حتى ينوى القديم وهو حق الله تعالى الذى هو أمره ونهيه النفسانى الموظف على عباده وفي مجموع الامير وشرحه (٦٢) انعقاد اليقين بحق الله أى استحفاقه ان لم ينو معنى حادثا أى الحقوق التى على

العباد من العبادات التى أمر بها بان نوى قديما أو لم ينو شيئا اه وفي كنون على عقب وحق الله قدره وعظمته وجلاله قاله في البيان وقال أبو زيد القاسمى رحمه الله تعالى مانصه في جواب اللوتشر بسى لا يلزم الخائف بحق الله تعالى كفارة لان حق الله أمره ونهيه أى أن يطعمه ولا يخالفه وأن يبذره ولا يشركوا به شيئا إلا أن يريد به اليقين فيجربى على الخلاف فى انعقاد اليقين بالنية اه (اللفظ الثامن) أين الله بلغاته الاربع عشرة التى فى قول ابن مالك

(هزأيم أين فافتتح واكسرا
وامقل *
او قل او من بالثلاث قد
شكلا)
(واين اختم به والله كلا
أضف *
اليه فى قسم تسوف
مانقلا)

سبيد ونوى انه يبيع ثلاث دواب من دوابه صح لان لفظ ثلاثة لم يدخله مجازواتما دخل الحزفى الممدود وهو اسم جنس اعنى السبيد فبر بمنس السبيد عن جنس الدواب وذلك جائز ولم يعبر بلفظ اثلاث عن غير الثلاث فهو على باب ونظيره من الطلاق ان بقول انت طائى ثلاثا ويريد بالثلاث اثنتين او واحدة لا يفيد ذلك وان قال اردت انك طلقت ثلاث مرات من الولد افاده ذلك ولم يلزمه طلاق فى الفتيا ولا فى القضاء ان لم تقم عليه بيعة او قامت لكن هناك من القرائن ما يعضده والازمه الطلاق الثلاث فى القضاء دون الفتيا وقد اشكل ذلك على بعض الفقهاء فقال ائرت النية فى الكل ولم تؤثر فى البعض وذلك خلاف القواعد فان النية ابطلت الطلقات الثلاث كلها اذا نوى طلاق الولد وهذا هوجمة مدلول اللفظ. قاوى ان يبطل بعض مدلول اللفظ وهو ان يريد بالثلاث اثنتين وجوابه ان النية انما ائرت فى لفظ الممدود فقط وهو الطلاق واما اسم المدد فباق على حاله ثلاث غير انه لما تغير الممدود وانتقل انتقل المدد معه على حاله وهو ثلاث من غير تغيير لمعوم الثلاث فدخل التغيير والحجاز فى اسم الجنس الذى هو الطلاق لان الطلاق اسم جنس دون الثلاث لانه اسم عدد فلم يدخل فيه مجاز البتة غير ان ممدوده تغير من الطلاق الذى هو ازالة العصمة الى جنس آخر وهو طاق الولد وغيره من الاجناس فلا اشكال حينئذ فان قلت لوقال والله او الرحمن لافلت كذا وقال اردت بلفظ الجملة او بلفظ الرحمن غير الله تعالى وعبرت بهذا اللفظ عن بعض الخلوقات لله من باب اطلاق الفاعل على اثره لما بينهما من الملاقة والحلف بالخلق لا تلزم به كفارة فلا تلزم فى كفارة هل تسقط عنه الكفارة بناء على هذا الحجاز قلت ظاهر كلام العلماء ان هذا تلزم الكفارة اذا حثت وان هذين اللفظين لا يجوز استمالهما لغير الله تعالى وما امتنع شرعافه للمعدوم حسا فتلزم الكفارة وهذا بخلاف لوقال اردت بقولى والعايم واليز وغير ذلك من اسماء الله تعالى او كفالة الله وعهد الله وعلم الله وغير ذلك من صفاته التى تقدم بسطها بعض مخلوقاته ممن هو علم او عزيز او بعض صفات البشر من العلم والكفالة والمهد وغير ذلك فاضفته الى الله تعالى اضافة الخلق للخالق قانا نسمع هذه النية وتقيده فى اسقاط الكفارة لان هذه الالفاظ ليست نصوصا بل اسماء اجناس وقد قال جماعة من العلماء انها كنايات لا تكون بيننا الابالنية لقوة التردد عندم والاحتمال وقد حكيت فى ماضى عن الشافعية والحنبلة والحنفية وقالوا ذلك ايضا فى الصفات واشترطوا فيها الشهرة العرفية ونحن وان لم نوافقهم على ذلك فنحن نلزم الكفارة بناء على الظهور والصرحة لا بناء على النصوصية التى لا تقبل الحجاز فتامل هذه المواطن وما تقيده فى نية الحجاز وما لا تقيده فانه فرق محتاج اليه فى الفتيا والقضاء حجة شديدة وقد انضح

وأين الأنير بفتح الميم وكسر الهزمة فى الرهونى على عقب ولا بن رشد فى رسم أوصى من سماع ايضا
عيسى من كتاب الايمان والتذور مانصه امام الله فلا اشكال فى أنها عيسى لان أيم الله أو أين الله أو من الله كلها جاءت للعرب فى القسم فمن النجاة من ذهب الى ان الأصل فيها عندم أيم جمع عيسى ثم حذفوا على طاعتهم فى الحذف لا كثر استمالهم فقالوا أم الله لافلت أو لافلتن كما قالوا عيسى الله لافلت أو لافلتن قال الشاعر
فقلت عيسى الله أبرج قاعدا * ولو قطعوا رأسى لذبك وأوصالى

ومنهم من ذهب الى ان الف ايمن الله الف وصل وأما فتحت لدخولها على اسم غير متمكن واشتقاقه من اليمين والبركة اه بلفظه
 وقول عقب وارد بالبركة المعنى القديم قال ج هو ارادة البركة اه وفي مجموع الامير وشرحه انقاد اليمين بآيم الله أى بركته وبقية لغتها
 كذلك ان لم بنوحادنا أى بركة الذرة بان نوى قديما أو لم بنوشيا اه وفي الأصل فالسبويه رحمه الله تعالى من اليمين والبركة فيتردد
 بين الحديث من تسمية الارزاق والاخلاق وبين القديم الذى هو جلال الله تعالى وعظمته ومنه قوله تعالى تبارك الله أحسن الخالقين
 وتبارك الذى بيده الملك اى كثر جلاله وعلاه وصفاته العلى ولذلك قول الشافعى (٦٣) رضى الله عنه هو كناية لتردده بين

الحديث وبين القديم أى
 فان نوى القديم وحدث
 لزمت الكفارة والا فلا
 وقال الفراء هو جمع بين
 قال كلام فيه كالكلام
 فى ايمان المسلمين اه قال
 ابن الساط والشخص
 انما يقول ايمان المسلمين
 تازمى أو على ايمان
 المسلمين فى حال يقتضى
 نأ كيدخبره الذى يخلف
 عليه وذلك قرينة تصرف
 قوله ذلك انما يؤكده
 به الخبر شرعا فيلزمه جمع
 بين بالله تعالى اذهو اليمين
 الشرعى وأقل ذلك ثلاثة
 ايمان فاذا حثت يلزمه
 ثلاث كفارات رقد قيل
 بذلك واما الى ما يلزم
 مقتضاه شرطا فيلزمه كل
 ما يلزمه شرعا من يمين
 ونذر وطلاق وعتق
 وصدقة وقد قيل بذلك
 فهو على كل من باب لزوم
 الأحكام بأسبابها لا من
 باب لزومها بدون أسبابها
 كما قيل نعم لزوم ما ذكر

ايضا حسنا من فضل الله عز وجل
 الفرق التاسع والعشرون والمائة بين قاعدة الاستثناء وقاعدة الحجاز فى الايمان والطلاق وغيرهما
 اعلم ان الاستثناء هو ما كان بلا وحاشا وخلا وعدا ولا يكون وليس وبقية اخواتها وهى احدى
 عشرة أداة مستوعبة فى كتب النحو والحجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لملاقة بينهما واذا
 شملت حقيقةتهما فاعلم انهما بحسب مواردما التى يردان عليها كل واحد اعم من الآخر من
 وجه واخص من وجه وضابط الاعم من وجه والاخص من وجه ان يكون كل واحد منهما
 يوجد منفردا ومع الآخر فينفرد كل واحد منهما بصورة ويحتمل ان فى صورة الحيوان والابيض
 يوجد الابيض بدون الحيوان فى الجير والتلج والحيوان بدون الابيض فى الزنج والجاموس
 ويحتمل ان معانى كل حيوان ابيض كذلك الاستثناء والحجاز يوجد كل واحد منهما فى صورة لا
 يجوز وجود الآخر فيها ويجوز أن يحتمل ان فى صورة يجوز دخولها فيها وتكون قابلة لها وبين
 ذلك بالمثل مثال الصورة التى يدخلها الاستثناء دون الحجاز ويمتنع استعمال الحجاز فيها اسماء
 الاعداد فلا يجوز اطلاق العشرة ويراد بها تسعة وقد تقدم تقرره وما عليه فى الفرق الذى
 قبل هذا قال صاحب المقدمات الشيخ أبو الوليد ابن رشد لا يجوز الاستثناء بلا من الاعداد
 وان اتصل ما لم بين كلامه عليه نحو والله لا عطينك ثلاثة دراهم لإدراجها وكذلك أنت طابق
 ثلاثا إلا واحدة بخلاف العموم وبخلاف الاستثناء بشبهة لله فانه يكفى فيه الاتصال وان
 لم بين الكلام عليه ومثال الصورة التى يدخلها الحجاز دون الاستثناء المعطوفات فاذا قلت رايت
 زيدا وعمرا الاعمر لم يجز لفة لما فيه من ابطال حكم عمرو وهو منصوص عليه فانت مستثنى
 لجملة ما نطقت به فى المعطوفات واستثناء جملة كلام منطوق به ممنوع وكذلك أعط زيدا درهما
 ودرهما إلا درهما ممتنع لاستثناء جملة منطوق بها بخلاف أعطته ثلاثة دراهم إلا درهما ويجوز
 الحجاز فى المعطوفات وان يريد بالثانى غير الاول فى الصورتين احدهما الاماء المترادفة كقوله
 تعالى انما أشكوتني وحزنى الى الله والحزن هو البت وقد أريد به الاول ولو قلت أشكوتني
 وحزنى إلا حزنى لم يجز وكذلك يجوز ان تقول أعطته برا وحنطة وتعطف الشيء على نفسه
 اذا اختلف اللفظ كذلك نص عليه النجاة ولو قلت رأيت برا وحنطة الاحنطة لم يجز لان
 الاستثناء انما جعل لاخراج ما لتف فى الكلام وهو غير مراد وما قصد بالمطف لا بد ان
 يكون مرادا فالجمع بينهما يقتضى ان يكون مرادا وغير مراد وهو جمع بين التقيضين الصورة
 الثانية ان تكون الالفاظ متباينة غير مترادفة ويريد بالثانى الاولى على سبيل الحجاز كقولك

بمجرد ان الفرائن تفهم ان قائل ذلك عنى اليمين الشرعي أو الماتزم الشرعي انما يجرى على مذهب مالك رحمه الله تعالى من عدم اشتراط
 معينات الألفاظ والله أعلم اه (اللفظ التاسع) المصحف أو القرآن أركلته منه تخصه كالم لا نحو قال قال كونون حاصل
 ما لعقب والبنانى ان القرآن يطلق على المعنى النفسى الأزلى القائم بذاته تعالى وعلى العبارات الدالة عليه المسموعة لنا وعلى نقوش
 المكتوبة الدالة عليه وبقي انه يطلق على المحفوظ فى الصدور من الالفاظ التخييلة كما يقال حفظ القرآن فكلام الله بطلق بالاعتبارات
 الاربعة والقديم من ذلك انما هو الاول قال العزيز

قراءة الخلق صفات لهم * فواجب حدوثها مثلهم
وقوله المسدود من صفاته * فواجب قدمه كذاته
وهذه الحروف والاصوات * دلائل عليه موضوعات

وايضاح قوله دلائل عليه بالمثال ان ينزل كلامه منزلة رحل فيكتب الرجل ويدكر باللسان ويستحضر في الذهن وهو بنفسه غير
حال في ذلك فكذلك كلامه (٦٤) تعالى القديم بلفظ. ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالالفاظ المتخيلة في الذهن

ويكتب باشكال الحروف
المدالة عليه وهو غير حال
في ذلك وكما يقال النار
جوهر محرق فيذكر
باللفظ ويسمع بالاذان
ويعرف بالقلب ويكتب
بالقلم ولا يلزم كون
حقيقة النار حالة في شيء
من ذلك وتحقيقه ان
لشيء وجودا في الاعيان
ووجودا في الازهان
ووجودا في العبارة
ووجودا في الكتابة
فالكتابة تدل على العبارة
وهي على ما في الازهان
وهو على ما في الاعيان
فحيث يوصف بما هو من
لوازم القديم كقولنا
القرآن أو كلام الله غير
مخلوق فالمراد حقيقته
الموجودة في الخارج
اعني المعنى النفسى القائم
بالذات العلية وحيث
يوصف بما هو من لوازم
المخلوقات والمحدثات
يراد به الالفاظ المنطوقه
المسموعة كما في حديث

رايت زيدا والاسد وتريد بالاسد زيدا لشجاعته فهذا يجوز ولا يجوز دخول الاستثناء فيه
لانك أنيت باللفظ الثاني لقصد المبالغة بالمعنى المجازى فان قولك لزيد أسد أبلغ من قولك شجاع
واذا كان هذا المعنى مقصودا للمقابلة في مخاطباتهم لا يجوز ابطاله بالاستثناء فهذان مثالان لما
ينفرد به كل واحد منهما عن صاحبه ومثال اجتماعهما في صحة الدخول فيه والاستعمال
العمومات والظواهر كلها يجوز دخول الاستثناء فيها والمجاز فتقول في العموم رأيت أخوتك
الا زيدا فهذا استثناء وتقول رأيت أخوتك وتريد دار أخوته أو أمير أخوته لما بين الدار
والامير من الملازمة هذا في العموم وأما الظواهر التي ليست بعموم نحو لفظ الاسد والفرس
وجميع أسماء الاجناس يجوز دخول المجاز فيها اذا وجدت العلاقة ودخول الاستثناء فتقول
رأيت أسدا إلا يده والارأسه بشرط أن لا يستوعبه وكذلك رأيت فرسا الارأسه ويجوز
دخول المجاز فتريد بالاسد زيدا الشجاع وبالفرس حمارة الفاره لشبهه بالفرس في سرعة جريه
وقس على ذلك بقية أسماء الاجناس فهذا القسم يدخل فيه المجاز والاستثناء غير ان المجاز
لك ان تجوز بجملة الاسم عن جميع المسمى الى غيره كما عدلت عن الاسد بجملة الى الرجل
الشجاع وليس لك استثناء جملة الاسد لانه يشترط في الاستثناء أن يبقى بعده شيء مما دخل
عليه الاستثناء فهذا الوجه يقع به الفرق في هذا القسم لافي جواز الدخول فقد ظهر لك ان
الاستثناء يوجد في صورة لا يوجد فيها المجاز ويوجد المجاز في صورة لا يوجد فيها الاستثناء
ويجتمعا في صورة فيكون كل واحد منهما أعم من الآخر من وجهه وأخص من وجهه
وهو المطلوب و به ظهر الفرق بين قاعدتيهما حتى يعلم في اى صورة يجوز استعمال كل واحد منهما
وفي اى صورة يمنع ويفيد ذلك تقعا عظيما في الايمان والطلاق وغيرها فان من استعمل
واحدا منهما في مكان لا يجوز استعماله فيه بطل استعماله له ولزمه أصل الكلام الاول بمقتضى
وضم اللفظ فاعلم ذلك فهي قاعدة الفقه

الفرق الثلاثون والمائة بين قاعدة ما تكفى فيه النية في الايمان

وقاعدة ما لا تكفى فيه النية

اعلم ان النية تكفى في تقييد المطلقات وتخصيص العمومات وتعيين احد مسميات
الالفاظ المشتركة وصرف اللفظ عن الحقائق الى المجازات ولا تكفى عن الالفاظ التي هي

قال (الفرق الثلاثون والمائة بين قاعدة ما تكفى فيه النية في الايمان وقاعدة ما لا تكفى فيه النية الى
آخر المسألة الاولى) قلت ما قاله في ذلك صحيح

ما اذن الله لشيء كاذنه لشيء حسن التزم يتغنى بالقرآن او المتخيلة كما في قوله تعالى بل هو آيات بينات في اسباب
صدور الذين اتوا العلم وكحديث احمد وغيره من حفظ عشر آيات من اول سورة الكهف عصم من فتنة الدجال او الاشكال المنقوشة
كحديث الطبراني في الكبير لا يس القرآن الا طاهر وقد ذكر السعدن المشايخ انه ينبغي ان يقال القرآن كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن
غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم وكان السلف يمتنعون ان يقال القرآن مخلوق ولو اريد به اللفظ الخ
دفع الا يهام خلق المعنى القائم لذات العلية فلا يجوز ذلك الا في مقام البيان واختلفوا هل يجوز ان يقال لفظي بالقرآن مخلوق وعليه البخاري

والأكثر أولاً وعليه الامام اخذ وفي حاشية الرسالة للح قال في رسم اوصي من سماع يسمى من كتاب النذور ان من حلف بالمصحف واراد المصحف نفسه دون المفهوم منه ان ذلك لا يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفاً لم يلح حلف بالله اولي صمت اه وفي المجموع وشرحه انقاد اليه بالمصحف واولى القرآن او كلمة منه تخصه عرفاً كما لا يخفى ان لم ينو معنى حادثاً أي المكتوب واللفظ المنزل من غير ملاحظة دلالة على المعنى القديم بان نوى قديماً او لم ينو شيئاً اه وفي الاصل في الفرق الذي قبل هذا وهل تجب عليه الكفارة اذا حلف بالقرآن او التوراة او الانجيل او الزبور وسائر الكتب المنزلة وحث وهو مالك (٦٥) رضي الله عنه لا نصر افة عنده

للكلام القديم النفسى ام لا تجب عليه الكفارة اذا حلف بذلك وحث وهو ملائبي حنيفة رضي الله عنه وروى ايضا عن مالك انه قال ان الحلف بالقرآن والمصحف ليس بيمين ولا كفارة فيه وهو الظاهر فانا لا نهم من قول القائل القرآن وهو يحفظ القرآن او يكتب القرآن الا هذه الاصوات والرقوم المكتوبة بين اليمين وهو الذي يفهم من نية عليه الصلاة والسلام عن ان يسافر بالقرآن الى ارض العدو فان المسافرة متمذرة بالقديم اه وزاد العلامة الامير في ضوء الشموع ستة الفاظ (اللفظ الماشر) قوله والاسم الاعظم قال الامير ينقد اليمين به الا ان ينوى به الاعظم من اسمين لشخص (اللفظ الحادي عشر) قوله ودين الاسلام

أسباب ولا عن لفظ مقصود وان لم يكن سبباً شرعياً ويتضح ذلك بذكر عشر مسائل (المسألة الاولى) تقييد المطلقات اذا حلف ليكرهن رجلاً ونوى به زيدا فلا يبرأ باكرام غيره لان رجلاً مطاق وقد قيده بخصوص زيد فصار معنى اليمين لا كرم من زيدا وكذلك اذا قيده بصفة في نيته ولم يلفظ بها كقوله والله لا كرم من رجلاً ونوى به فبها أو زاهداً فلا يبرأ باكرام غير الموصوف بهذه الصفة فهذه صورة تقييد المطلقات (المسألة الثانية) تخصيص العمومات كقوله والله لا لبست ثوبا وينوى اخراج الكتان من يمينه فيصير هذا العموم مخصوصاً بهذه النية ولا يحنث اذا لبس الكتان لانه قد أخرجه بنيته وقد تقدم الفرق بين قاعدة النية المخصصة والنية المؤكدة ان القصد للكتان دون غيره لا يفيد وان هناك فرقا جليلاً جليلاً فيطالع من هناك (المسألة الثالثة) المحاشاة كما قال مالك اذا قال كل حلال على حرام يلزمه الطلاق الا ان يحاشي زوجته وقال الاصحاب يكفي في المحاشاة مجرد النية والسبب في ذلك انها تخصيص بعينه من غير زيادة ولا نقصان والتخصيص يكفي فيه ارادة المتكلم فكفى في المحاشاة مجرد ارادة المتكلم فليست المحاشاة شيئاً غير التخصيص فاعلم ذلك فهذه هي مواطن الاكتفاء بالنية اجماعاً

قال (المسألة الثانية) تخصيص العمومات كقوله والله لا لبست ثوبا وينوى اخراج الكتان من يمينه فيصير هذا العموم مخصوصاً بهذه النية ولا يحنث اذا لبس الكتان لانه قد أخرجه بنيته قلت ليس هذا تخصيص العموم بل هو الاستثناء بالنية وهو محمل خلاف واما التخصيص بالنية فهو ان يقصد ما عدا الكتان خاصة ولا اراه الا محل وفاق قال (وقد تقدم الفرق بين قاعدة النية المخصصة والنية المؤكدة الى آخر المسألة) قلت وقد تقدم الكلام معه هناك بما يقتضي ان الصحيح خلاف قوله في ذلك قال (المسألة الثالثة) المحاشاة كما قال مالك رحمه الله اذا قال كل حلال على حرام يلزمه الطلاق الا ان يحاشي زوجته وقال الاصحاب يكفي في المحاشاة مجرد النية قلت المحاشاة هي الاستثناء بعينه قال (والسبب في ذلك انها تخصيص بعينه من غير زيادة ولا نقصان الى قوله فاعلم ذلك) قلت الصحيح ان المحاشاة هي الاستثناء بعينه لا التخصيص ولكن لما سبق له توهم ان اخراج بعض متناول اللفظ العام هو التخصيص قال ان المحاشاة هي التخصيص وذلك غير صحيح وتوهم ذلك هو الذي اوجب غلظه حيث جزم بان نية التخصيص لا تفيد مع توهمه انه يشترط في التخصيص في النية ما يشترط في التخصيص باللفظ وقد تقدم ذلك والكلام معه فيه في الفرق التاسع والعشرين قال (فهذه هي مواطن الاكتفاء بالنية اجماعاً) قلت ذلك صحيح إلا في المحاشاة فان الخلاف فيها معلوم

(٩ - الفرق - ثالث) قال الامير ان اراد به الاحكام الالهية انعقد لانها ترجع لكلامه وخطابه وان اراد تدين العباد واطاعتهم لم يلزم (اللفظ الثاني عشر) قوله وخاتم الصوم الذي على فم العباد قال الامير لا يلزم به اليمين الا ان يريد الحكم الآلهي به فيلزم كما اذا قال والذي خاتم على فمي واراد به الله (اللفظ الثالث عشر) قوله والعالم الشريف قال الامير المتبادر منه العلوم المدونة فلا يلزم الا ان يريد علم الله تعالى او احكامه على ما سبق (اللفظ الرابع عشر) الموجود والشئ قال الامير وينعقد بالموجود وبالشئ اذا اراد به الله تعالى كما في ابن شاسي وفي القرآن قل أي شئ اكبر شهادة قل الله وما في

عق من عدم الانعقاد بالموجود لانه ليس مما يندرج في الاسماء التي بذاتها للقسم من غير توقف على ارادة فالنفسية تعتقد بها
 لا بالاسم المشتق منها عكس العملية وذلك لانه اذا قيل ووجود الله كان صريحا في القديم بقدر قيل ان الوجود عين الموجود والظ هر
 انه اذا قيل والوجود مع رقاب من غير اضافة جرى فيه ما جرى في الموجود بل لم (اللفظ الخامس عشر) ما تقدم في الفرق الذي
 قبل هذا عن العلامة الامير من صفات الافعال فجملة ما ذكره من الفاظ هذا القسم اعني ما لم يعلم قدم مدلوله ولا حدونه خمسة
 عشر وسياتي في الفرق الذي عقب (٦٦) هذا الفرق عن الاصل الفاظ أخر فترقب والله سبحانه وتعالى اعلم

(الفرق السادس والعشرون)
 والمؤذين قاعدة ما يوجب
 الكفارة بالخلف من
 صفات الله تعالى اذا
 حنت وبين قاعدة مالا
 يوجب كفارة اذا حلف
 به من ذلك)
 صفات الله تعالى خمسة
 لانها اما ذاتية لا تدل على
 معنى موجود قائم بالذات
 ولا على سلب تقيصة
 ولا على فعل الذات واما
 معنوية تدل على معنى
 موجود قديم قائم بالذات
 لا بنفسك عنها واما سلبية
 تدل على سلب تقيصة
 عن الذات واما فعلية تدل
 على فعل الذات واما ان
 تشمل الجميع (فالقسم
 الاول) منها اعني الصفات
 الذاتية هي كونه تعالى ازليا
 ابديا واجب الوجود
 سماها العلماء بذلك لانها
 احكام للذات لا معان
 قائمة بالذات نظير جمع
 البصر في السواد وتفر يقه
 في البياض كذا قال

(المسألة الرابعة) في المواطن التي اختلف العلماء في الاكتفاء فيها بالنية وهو ما دل اللفظ عليه
 التزاما قالت الحنفية لا تؤثر النية فيه تقييدا ولا تخصيصا وقالت بقية الفرق تؤثر النية في المدلول
 التزاما كالمطابقة من غير فرق ومثلوا هذه المسألة بقول القائل والله لا أكتفئ فقال الفرق المالكية
 والشافعية يجوز ان ينوي ما كولا مميئا فلا يحث باكل غيره وقالت الحنفية لا يجوز دخول النية
 ههنا وان نوى بطات نيته وحثت باي ما كول أكله فان اللفظ انما دل مطابقة على نفي الاكل الذي
 هو المصدر ومن لوازم مصدر الاكل ما كول ما وذلك الما كول لم يلفظ به فلا يجوز دخول النية فيه
 لانه مدلول التزامي واحتجوا على ذلك بماور (أحدها) ان الاصل اعتبار اللفظ المنطوق به بحسب
 الامكان خالفنا ذلك فيما دل اللفظ عليه مطابقة و في فيما عداه على الاصل ووجه المناسبة ان تحكيم
 النية في اللفظ باعتبار معناه فرع تناول ذلك اللفظ لذلك المعنى والتناول انما هو محقق في المطابفة
 والنض من أما الا التزام فتتبع جاء من جهة العقل فتقرر اللفظ فيه ضعيف فتصرف النية فيه
 قال (المسألة الرابعة في المواطن التي اختلف العلماء في الاكتفاء فيها بالنية وهو ما دل اللفظ
 عليه التزاما) قلت في قوله ما دل اللفظ عليه التزاما عندي نظر فان المصدر هو الذي يدل على معناه
 وهو القيام مثلا والضرب فاما القيام فيدل بالالتزام على فاعله واما الضرب فيدل بالالتزام ايضا على
 فاعله ومفعوله واما الفعل فهو مبنى لوقوع المصدر من فاعله ان كذا غير متعد او من فاعله بمفعوله
 ان كان متعديا وما بنى اللفظ له او ما تقيده به كيف يقال دل عليه اللفظ التزاما بل الاقرب ان يدل
 عليه تضمنا والله اعلم قال (قالت الحنفية لا تؤثر النية فيه تقييدا ولا تخصيصا الى آخر احتجاجهم
 الاول) قلت ما قالوه في اثناء احتجاجهم من ان تناول اللفظ انما هو محقق في المطابقة
 والنض من ليس بصحيح لان دلالة الالفاظ ليست عقلية بل هي وضعية ولم يوضع لفظ المسجد مثلا
 الالجلته لالجلته وبضبه وهو السقف مثلا ولا لكان ذلك اللفظ مشتركا وليس الكلام المفروض
 إلا على تقدير ان لفظ المسجد لم يوضع للسقف واذا كان الامر كذلك فلا دلالة للفظ المسجد على
 السقف اصلا لان الالفاظ لا تدل عقلا وانما تدل وضعا وقد عدم الوضع فلا دلالة له البتة نعم
 هنا امر وهو ان من يذكر له لفظ يدل على مجموع اشياء بالوضع فانه يتذكر ما تركب منه ذلك المجموع
 او لازم ذلك المجموع فمن اعتبر هذا القدر وسمي هذا التذكر دلالة فلا حرج عليه لكنه
 يدخل اللبس في كلامه على سماع ذلك منه حين يذكر هاتين الداليتين اللتين معناها تذكر الشيء
 عند ذكر الشيء مع ذكره الدلالة الوضعية من جهة ان لفظ الدلالة لم يوقعه على الوضعية والتذكر
 بالتواطىء بل بالاشتراك وذلك مما يقع الفاظ كثير والله اعلم ولا كلام فيه

الاصل وهو انما يظهر على القول بالاحوال وانها احوال نفسية لا معنوية اما على انكار الاحوال وهو الصحيح كذلك
 فهي بجملتها صفات سلبية لا ثبوتية وعلى كلا القولين لوجود في الاعيان لمعنى واحد منها فالظاهر من قول مالك بوجوب
 الكفارة مع الحنت اذا قال الخائف عمر الله يميني مع ان العمر هو البقاء والبقاء كالقدم من صفات السلوب معناه نفي لحوق
 القدم للذات وكون النفي على طريقة الامتناع مأخوذ من كون بقاء الذات واجبا كما ان معنى القدم امتناع سببية العدم للذات
 فلا وجود لمعنى كل منهما في الاعيان انه كذلك بوجوب الكفارة مع الحنت اذا قال الخائف وازلية الله تعالى ووجوب وجوده

وابديته اذ لا فرق سياتر قد جعل بعضهم القدم نفسيا زاعما انه الوجود الارلى وكذا البقاء اى الوجود المستمر كما فى حاشية الامير على عبد السلام على الجوهره نعم قد جعل بعضهم القدم والبقاء من المعانى ورد بانهما ثابتان لصفاته ايضا فيلزم قيام للمعنى بالمعنى مع الدور والتسلسل فيهما كما فى الامير ايضا هذا تحقيق المقام فليتأمل (والقسم الثانى) منها اعنى المعنوية نسبة للمعنى الوجودية القائمة بالذات على حد قوله

والواحد اذ ذكر ناسبا للجمع * ما لم يرافق واحدا فى الوضع (٦٧)

نعم الظاهر انه هنا وافق واحدى الوضع فلذا عبر علماء الكلام عن هذا القسم بصفات المعانى وقال السنوسى فى شرح الوسطى الاضافة فى صفات المعانى للبيان وان المراد الصفات التى هى نفس المعانى يعنون بها المعانى الوجودية كالعلم مثلا ويصح ان تكون الاضافة انه بتقدير من كثوب خزاها ولم يعبروا بالصفات المعنوية فهى سبعة العلم والكلام القديم والقدرة والارادة والسمع والبصر والحياة ومشهور المذهب جواز الحنف بها ابتداء وان الحنف بها مع الحنف يوجب الكفارة لمسا فى البخارى ان ايوب عليه الصلاة والسلام قال بلى رعتك لاغنى لى عن بركتك يا مرقيل لا يوجب كفارة لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفا فليحلف بالله او ليصمت ولفظ الله

كذلك فلا يترك ما اجمعنا عليه لهذا الضعيف المختلف فيه (وثانيها) ان الاستقراء دل على ان النية لا تدخل الالف فى اللفظ. عليه مطابقة واعتبار النيات فى الالفاظ أمر يتبع الالف الا ترى ان الالف لما لم تجوز النية فى صرف أسماء الأعداد الى الجازات امتنع فلا يجوز ان تطلق العشرة وتريد بها التسعة (وثالثها) انه لو صح دخول النية فى المدلول الاتزامى لصح المجاز فى كل لازم المسمى بالنية والقصد اليه وليس كذلك لان الاسديزمه أوصاف كثيرة من البخر والحى والوبر وكبر الرأس وغير ذلك ولا يصح التجوز عنه الا باعتبار الشجاعة خاصة ولا يصح دخول النية فى غيرها حتى تصرف للمجاز لانا نشترط فى مثل هذا المجاز وهو مجاز المشابهة ان تكون الصفة التى وقعت فيها المشابهة أظهر صفات المحل المتجوز عنه وحجة المالكية والشافعية من وجوه (احدها) انا اجمعنا على ما اذا قال والله لاأكلت كالا انه يصح ان ينوى بعض المأكول ويخرج البعض بنيته مع ان أكلا مصدر واجمع النجاة على ان التصريح به بعد الفعل إنما هو للتأكيد نحو ضربت ضربا فان الفعل دل عليه فذكره بعد ذلك يكون تكرارا لذكره فيكون تأكيدا لانه حينئذ مذكور مرتين والتأكيد حقيقة تقوية المعنى الاول من غير زيادة والا لكان انشاء لانا كيدا واذا لم يكن التأكيد منشأ كانت الاحكام الثابتة معه ثابتة قبله لكن الثابت معه اعتبار النية فالثابت قبله اعتبار النية وهو المطلوب (وثانيها) ان النية اعتبرت فى المطابقة اجماعا مع قوة المراض فاولى ان تعتبر مع ضعف المراض فى دلالة الاتزام بطريق الاول وانما قلنا ان المطابقة اقوى مراضة للنية لان المطابقة هى الاصل المقصود بوضع الالف وغيرها إنما يفيد اللفظ. تبعا لها والاصل اقوى من التابع ومع ذلك اذا عارضت النية المطابقة وصرفت اللفظ عن مدلوله المطابق للمجاز صح اجماعا مع ان اللفظ بينهما من ذلك ويقتضى مسماه بطريق الحقيقة فقد قدمت النية على اللفظ المطابق وهو اقوى فى المراضة من دلالة الاتزام فاولى ان تعتبر النية فى دلالة الاتزام ويصرف عموم الاتزام الى خصوصه وتقييد مطلقه وجميع ما اجمعنا عليه فى المدلول المطابق بطريق الاول وهو المطلوب (وثالثها) انا وجدنا الاستثناءات فى لسان العرب دخلت على العوارض الخارجة عن المدلول المطابق والوازم ولفظ الاستثناء إنما هو فرع عن ارادة المعنى الذى قصد لاجلها الاستثناء فان اللفظ تابع لارادة المعنى فانه يقصد به افهام السامع ما فى نفس قال (وثانيها الى آخره: جاجهم) قلت ذلك نقل ولا كلام فيه قال (وحجة المالكية والشافعية من وجوه الى آخره الوجه الثالث) قلت هذه الوجوه الثلاثة صحيحة جيدة

مخصوص بالذات فاندرجت الصفات فى المأمور بالصمت به لكن قد مر عن حفيد بن رشد قال فى بدايه المجتهد وتعليق الحكم فى الحديث بالاسم فقط اى دون ان يعدى الى الصفات والافعال جمود كثير وهو أشبه بمذهب اهل الظاهر وان كان مرويا فى المذهب حكاه اللخمي عن محمد بن المواز اه وفى هذا القسم ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) مذهب مالك رضى الله تعالى عنه ان الحلف بالقرآن تجب به مع الحنث الكفارة وقال ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه لا تجب به الكفارة ومستند ابى حنيفة ان المراد به فى عرف الاستعمال الحادث ومستند مالك انه وان كان المراد به فى عرف الحادث الا ان قرينة

القسم صرفت اللفظ الى ان المراد به الامر القديم وما يدل على ذلك تسوية مالك بين لفظ القرآن والمصحف والتزويل
 والتوراة والانجيل مع ان العرف فيها ان المراد بها المحدث افاده ابن الشاط (المسئلة الثانية) قال الشيخ الامام ابو الوليد بن
 رشد في البيان والتحصيل اذا قال علم الله لافعلت استحب له مالك الكفارة احتياطاً تنزيلاً للفظ علم الله الذي هو فعل
 ماض منزلة علم الله فكأنه قال وعلم الله لافعلت وقال سحنون ان اراد الحنف بعلم الله مع حذف اداة القسم والتعبير
 عن الصفة القديمة بصيغة الفعل (٦٨) وحنت وجبت الكفارة وان اراد الاخبار عن علم الله تعالى بدم فعله

المتكلم فتي دخل الاستثناء في المدلول التزاماً دل ذلك على دخول النية قبله في المدلول
 الانزامي ويان دخول الاستثناء في المدلول التزاماً أو بطريق العرض من وجوه (احدها) قوله تعالى
 حكاية عن يعقوب عليه السلام لتأتني به الان يحاط بكم هذا استثناء من الاحوال العارضة او
 اللازمة لمعنى الايمان وتقدير الكلام لتأتني به في كل حالة من الحالات الا في حال الاحاطة
 بكم فاني لا الزمكم الايمان به فيها لقيام العذر حينئذ وثانيها قوله تعالى ما يأتيهم من ذكره
 ربهم محدث الا كانوا عنه معرضين وفي الآية الاخري الا استتموه وهم يلمنون اي لا يأتيهم في
 حالة من الاحوال الا في هذه الحالة من لهم واعراضهم فقد قصد الى حالة اللهو والاعراض
 بالانبات وانبرها من الاحوال بالنفي والاحوال امور خارجة عن المدلول المطابق واذا كانت
 خارجة فان كانت الاحوال اللازمة فقد دخلت النية في المدلول التزاماً وان كانت عارضة فقد
 دخلت النية في العوارض واذا دخلت في العوارض دخلت في اللوازم بطريق الاولي فان العارض
 ابعده عن مدلول اللفظ مطابقة من اللازم ضرورة فاذا تصرفت النية في البعيد اولى ان تصرف في
 القريب لانه اشبه بالمطابقة المجمع عليهما من العارض لبعده عن المطابقة (وثالثها) انه قصد الى المدلول
 التزاماً من غير استثناء بل بالنية المجردة ودل الدليل الخارجي على ذلك وهو عين صورة النزاع ويبدل
 عليه وجوه (احدها) قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير والمدلول مطابقة في هذه
 الآية غير مراد فان الاعيان لا تحرم بل الافعال المتعلقة بها وهي الاكل والتناول فقد قصدت
 بالتحريم من غير لفظ يدل على ذلك مقارنة بل الادلة الخارجة افادتنا ذلك وهذه الافعال ان كانت
 لازمة حصل المقصود لوجود تصرف النية فيها باضافة التحريم اليها ولا سيما ان النية
 تعين في كل عين الفعل المناسب لها فتعين في الخمر والشرب وفي الميتة الاكل وكذلك جميع الاعيان
 الواردة في النصوص وان كانت هذه الافعال المقصودة عارضة وقد تصرفت النية فيها فالاولى
 ان تصرف في اللازم لان اللازم اقرب للمطابقة من العارض (وثانيها) قوله تعالى حرمت عليكم
 امهاتكم والمراد الاستمتاع المتعلق بهن دون اعيانهن المذكورة في الآية ووجه التقدير ما تقدم
 في الخمر والخنزير

فليس يحلف بحجة به كفارة
 فقط علم الله لافعلت كناية
 تحتل القسم والاخبار
 اه بتصرف قال ابن
 الشاط الاظهر نظراً قول
 سحنون ولذلك والله اعلم
 استحب مالك الكفارة
 ولم يوجبها اه وقال الاصل
 وقول سحنون متجه في
 قواعد الفقه وقد وقع
 لبعض النحاة جواز فتح
 ان بعد القسم وعلى ذلك
 بان القسم قد يقع بصيغة
 الفعل المتعدى فتكون ان
 معموله له نحو علم الله
 وشهد الله ان زيد المنطوق
 فلما كانت مظنة وجود
 الفعل المتعدى فتجب تنزيلاً
 المدظنون منزلة المحقق
 والظاهر انه نقلها لغة
 عن العرب في فتح ان
 بعد القسم والجادة على
 كسرهما بعد القسم اه (المسئلة
 الثالثة) الصحيح ان قرينة
 القسم في قول القائل
 والعلم بالالف واللام
 وقوله وعلم الله بالاضافة

قال (وثالثها) انه قصد الى المدلول التزاماً الى قوله ووجه التقدير ما تقدم في الخمر والخنزير قلت ليس
 ما قاله هنا من ان دلالة اللفظ في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة دلالة التزام بصحيح بل هي دلالة
 مطابقة عرفاً وكانت الدلالة قبل العرف بل لفظ الميتة دلالة مطابقة على الميتة نفسها صارت بعد
 العرف دلالة مطابقة على اكلها وكذلك كل دلالة عرفية انما هي دلالة مطابقة على ما صارت فيه عرفاً

(وثانيها)

وما اشبه ذلك تعين ان مراده العلم القديم دون غيره على ان لفظ العلم

سواء كان مضافاً بالالف واللام ليس اشتماله على القديم والحادث في القول الصحيح الذي عليه جمهور الفقهاء من ان اصل
 الالف واللام وكذا الاضافة في اللغة للعموم وقد تكون للمهد مجازاً مرسلًا من اطلاق العام واردة الخاص كقوله تعالى
 كما ارسلنا الى فرعون رسولا فاصى فرعون الرسول اى نصى الرسول المعهود ذكره الآن من باب العموم الذي يقول به المعمون
 بل اشتماله على القديم والحادث فيه من باب تعميم اللفظ المشترك والقول به مردود فكل ما قاله الاصل في هذه المسئلة

مبنيًا على ان اشتغال اللفظ على القديم والحادث من باب العموم كما زعم ليس بصحيح والله اعلم قاله ابن الشاط (والقسم الثالث) منها اعني السلبية قال الامير على عبد السلام والحق ان الخلاف في كونها منحصرة اولاللفظ وان الاصول السكينة كالمخالفة للحوادث نحتة امور كثيرة من انه ليس جوهرًا ولا عرضًا الخ منحصرة وان الجزئيات غير متناهية اه وهي كقولنا ان الله تعالى ليس بحجم ولا جوهر ولا عرض ولا في حيز ولا في جهة ولا يشبه شيئاً من خلقه في ذاته ولا في صفة من صفاته ليس كذلك شيء وهو السميع البصير فهذه الصفات هي نسبتة بين الله (٦٩) تعالى وأمر مستحيلة عليه سبحانه

وتعالى واعلم أن السلب في حق الله تعالى سلبان سلب تقيصة نحو سلب الجهة والجسمية وغيرهما وسلب المشارك في الكمال وهو سلب الشريك وهو الوجدانية قال الاصل ولم أجد في هذه المواطن تقلا اعتمد عليه في انعقاد اليمين بالسلبية وعدم انعقاده غير اني حركت من وجوه النظر والتخريج ما يمكن أن يتمد التقيص عليه تقياً أو اثباتاً وهو ان هذه السلوب منها سلوب قديمة نحو سلب الشريك وهو الوجدانية وسلب الجسمية والعرضية والجوهريّة والاينية وسلب جميع المستحيلات عليه تعالى فهذه من حيث انها قديمة متعلقة بالله تعالى أقرب لانعقاد اليمين بها لاسيما اذا كانت باضافة اللفظ الى الله تعالى نحو قولنا ووجدانية الله

(وثالثها) قوله تعالى ما ترددت في شيء انا فاعله ترددي في قبض روح عبدى المؤمن بكره الموت وانا اكره مساوته ولا يكون الا ما اراد قال العلماء التردد على الله تعالى محال غير انه لما جرت العادة ان كل شخص انت تعظمه وتهتم به فانك تتردد في مساوته نحو ولدك وصديقك ومن لا تعظمه كالمقرب والحية وعدوك فانك اذا خطر بقلبك ايلامه ومساوته لا تتردد في ذلك بل تبادر اليه فصار التردد لا يقع الا في موطن التعظيم وعدمه في موطن الحقارة وان كان التردد في الاحسان انعكس الحال فيحصل في حق الحقير دون العظيم اذا تقرر هذا قال العلماء المتحدون على هذا الحديث المراد بذكر التردد في هذا الحديث السلالة على عظم منزلة المؤمن عند الله تعالى وغير باللفظ المركب عما يلزمه وهو في نفسه ليس مراداً فيصير معنى الحديث منزلة المؤمن عندى عظيمة وجيم ما وقع في مدلول هذا المركب ليس مراداً فقد قصد الى لازم اللفظ. واضيف اليه الحكم وهذا بعينه هو تصرف النية فان النية هي القصد بعينه واذا صح القصد صححت النية في اللازم وهو المطلوب فهذه وجوه واضحة في دخول النيات والمقاصد في المدلول التزاما في مقتضى اللغة وبها يظهر الجواب عما اعتمدوا عليه اما الاول وهو قولهم تقيناه فيما عدا المطابقة على مقتضى الاصل فجاوبه ان ما ذكرناه من الادلة والاستمهالات دل على مخالفة الاصل وان العرب اجازت النية في الاتزام كما اجازتها في المطابقة ثم ان الاصل معارض بان الاصل عدم الحجر علينا واما الثانى وهو قولهم ان الاستقراء دل على عدم دخول النية في المدلول التزاما فما ذكرناه من النصوص والاستمهالات يبطل استقراءهم والمثبت مقدم على النسافي واما الثالث وهو قولهم لو صح دخول النية في المدلول التزاما لصح المجاز في كل شيء. هولازم قلنا وانه كذلك فانه يصح عندنا التجوز لكل لازم لان العلاقة عندنا الملازمة وهي حاصلة بل يصح عندنا المجاز في غير اللازم كالتعبير بلفظ. الجزء عن الكل مع ان الكل غير لازم للجزء واما ما ذكرتموه

قال (وثالثها) قوله تعالى ما ترددت في شيء انا فاعله ترددي في قبض روح عبدى المؤمن بكره الموت وانا اكره مساوته ولا يكون الا ما اريد الى قوله في اللازم وهو المطلوب) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (فهذه وجوه واضحة في دخول النيات والمقاصد في المدلول التزاما في مقتضى اللفظة) قلت هو كما قال الاما وقع التنبيه عليه من مثل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة قال (وبها يظهر الجواب عما اعتمدوا عليه الى آخر ما قاله في هذه المسألة) قلت ما قاله في ذلك صحيح مع انه لا شك ان الاصل انما هو النيات والمقاصد والالفاظ وصلة الى تعريفها وتعرفها فاذا صرفت النيات الالفاظ الى شيء اى شيء كان انصرفت اليه والله اعلم

تعالى وتسبيح الله تعالى وتقدس الله تعالى ونحو ذلك بخلاف ما اذا كانت باضافة اللفظ لغير الله تعالى نحو قولنا وسلب الجسم وسلب الشريك فان انعقاد اليمين بها يبعد حينئذ من حيث كونها سلوبا ومنها سلوب حادثة نحو عفو الله تعالى وحلمه تعالى فان العفو ترك المعاقبة بعد تحقق الجنائية والحلم ترك الحاسبة والمعاقبة بعد تحقق الجنائية والجنائية من العبادات والحادث عن الحادث ففى ابدع عن انعقاد اليمين من انعقاده بالسلوب القديمة لاجتماع الحدوث فيها مع السلب وانفراد السلب في السلوب القديمة فالذى يقول لا تنعقد اليمين بالصفات الوجودية يقول ههنا بعدم الانعقاد بطريق الاولى والذى يقول تنعقد

اليمين بالصفات الوجودية كالم والقدرة أمكن أن يقول بعدم الانقاد منها لاجل السلب فهذا موضع يحتمل الاطلاق بانقاد
اليمين و بعدم انعقادها ويحتمل التفصيل بين القديم والمحدث اه وقالوا بن الشاط والصحيح الامور المضافة الى الله تعالى سواء
كانت اثباتا أو سلبا مثل قلبية الله ومعيته وبعديته متى عنى بها أمر قديم فاليمين بها منعقدة ومتى عنى بها أمر حادث فاليمين بها
غير منعقدة وقصد الامر القديم بها هو عرف الشرع ولم يحدث عرف بناقضه فيتنعير الحكم لذلك اه وقد علمت ما في قوله ولم يحدث
عرف بناقضه الخ فلا تغفل (٧٠) (والقسم الرابع) منها أعتى الصفات الفعلية كقوله وخلق الله ورزق الله وعطاء

من الله ل ذلك المنع انما جاء من خصوص كونه مجاز تشبيهه لا من عموم كونه مجازا فانا نشترط في
مجاز التشبيه اظهر صفات المتجوز عنه ولا يصح التشبيه بالمعاني الخفية فهذا بحث خاص بالاستعارة
التي هي مجاز تشبيه وما عدا ذلك من انواع المجاز فهذا الشرط فيها ساقط ولا يلزم من امتناع امر في
الاخص ان يمتنع في الاعم منه فلا يلزم اذا حرم قتل الانسان ان يحرم قتل مطلق الحيوان ولا
من تحريم شرب الخمر ان يحرم مطلق المائع ولا من تحريم لحم الخنزير ان يحرم مطلق اللحم فلا
يلزم من امتناع خاص في مجاز التشبيه ان يحصل الامتناع في اصل المجاز بل الذي نفعده ان
التجوز يصح في كل لازم الا ما تقدم من مجاز التشبيه خاصة فهذا تلخيص هذه المسألة والحجاج
فيها (المسألة الخامسة) دخول النية في تعميم المطلقات وصورته ان تقول والله لا كرم من اخاك وتنوى
بذلك جميع اخوتك فان قولك اخاك مطلق فاذا اراد جميع اخوتك فقد عمم المطلق ومثله قوله
تعالى ثم نخرجكم طفلا فان طفلا مطلق مفرد لا يتناول الافراد واحدا وهو النذر المشترك بين
جميع الاطفال

الله واحسان الله من كل
ما يصدر عن قدرة الله تعالى
قال الاصل في نهى عن
الحلف بها ولا يوجب
كفارة اذا حثت اه وقد
تقدم عن العلامة الامير
انه مبنى على ان الصفات
الفعلية أمور اعتبارية تتجدد
بتجدد المقدور وانما احادته
كما يقول الاشاعرة امان
لوحظ المذهب الماتريدي
من انها قديمة ترجع الى
صفة التسكين أو أريد
مصدرها ومنشأها وهو
القدرة أو الاقتدار الراجع
للصفة المعنوية أي كونه
قادرا فتعقد بها اليمين
وتجب الكفارة مع الحث
فلا تغفل وههنا أربع
مسائل (المسألة الاولى)
المعنى الحقيقي لمعاد الله
وحاشا الله هو هو المعاد
الحقيقي للمعاد وبراهة الله
أي براهة من الله وهما فلان
محدثان فلذا قال ابن
يونس قال أصح ما ماد الله
ليس يمينا الا أن يريد

قال (المسألة الخامسة) دخول النية في تعميم المطلقات وصورته ان تقول والله لا كرم من
اخاك وتنوى بذلك جميع اخوتك فان قولك اخاك مطلق فاذا اراد جميع اخوتك فقد
عمم المطلق (قلت ليس ما قاله هنا بصحيح فان اخاك معرفة وليست المعرفة مطلقة في
عرف الاصوليين وانما المطلق في عرفهم النكرة في سياق الاثبات فكان حقه ان يقول والله
لا كرم من اخاك وما اشبه ذلك وانما اوجب غلطه في ذلك شبهة الاشتراك في لفظ المطلق
باعتيار اصطلاح الاصوليين والمنطقيين فان اصطلاح الاصوليين في المطلق انه الواحد
المبهم وفي اصطلاح المنطقيين الكلي وقد يكون نكرة كما في قولهم ثمرة خير من جرادة ومعرفة
بالالف واللام كقولهم الرجل خير من المرأة ومعرفة بالاضافة كقولهم (اخاك اخاك ان من
لا اخاله * كساع الى الهيجا بغير سلاح) فانه لم يردا معا ولا اخا واحدا مبهما وانما اراد
هذا النوع على الجملة قال (ومثله قوله تعالى ثم نخرجكم طفلا فان طفلا مطلق مفرد لا يتناول الا
فردا واحدا وهو القدر المشترك بين الاطفال) قلت هذا كلام فاسد وقول غير صحيح فان القدر
المشترك وهو الكلي ليس فردا واحدا عند مثبتيه وانما الفرد الواحد واحد مبهم غير معين مما فيه
المعنى المشترك وهو اشهر نوعي النكرة واكثرها استعمالا في لغة العرب فان النكرة في لغة العرب
على نوعين احدهما يراد به الفرد المبهم في مثل قول القائل اكرم رجلا وثانيهما يراد به هذا الجنس
لا فرد منه مبهم في مثل قول القائل رجل خير من امرأة

اليمين وقيل معاد الله وحاشا الله ليستا يمينين مطلقا لان المعاد من الود ومحاشاة الله تعالى التبرئة اليه فهما فلان محدثان اه قال ومع
الاصول يريد الا أن يريد اليمين اه أي بان يريد معاد الله ذات الله تعالى وصفاته تعالى مجازا وذلك لان معادا اسم مكان الود والله
تعالى يعود اليه الامر كله لقوله تعالى واليه يرجع الامر كله فاطاق اسم المكان على الله تعالى مجازا فلنظ معاد الله كناية يحتمل ان يريد به
المعاد المجازي فيكون حلفا بقديم وهو وجوده تعالى وتلزم الكفارة بالحلف ويحتمل أن يريد به المعاد الحقيقي فيكون حلفا
بمحدث فلا يلزم به شيء كما اذا لم تكن له نية اصلا لا نصرافه لحقيقته حينئذ وهو المعاد الحقيقي وبان يريد بحاشا الله الكلام

القديم فان الله تعالى ينزه نفسه بكلامه النفساني فتصح اضافته اليه تعالى باللام فلفظ حاشا الله كلفظ معاذ الله ان ار يده المعنى الحادث لم يمتحن بيننا ولا يازم به شيء كما اذا لم يرد به شيء أصلاً وان ار يده المعنى القديم كان بيننا بوجوب الكفارة عند الحث هذا هو الموافق لقول ابن الشاطب المتقدم في الفرق الذي قبل هذا الفرق متى دعي بالامور المضافة أمراً قديماً فاليمين بها منقذة أو أمر حادث فاليمين بها غير منقذة الخ فمن هنا نظر ابن الشاطب في قول الاصل انه لا بد من نية المعنى القديم فيهما من انية أخرى للقسم بواحد منهما أو عرف يقوم مقامها وذلك لان لفظ كل منهما ان نصب (٧١) فعلى تقدير الزم نفسى معاذ الله وحاشا

الله فيكون الزاماً حقيقياً لموجب اليمين وهو الكفارة ولا بد في ذلك من نية أو عرف وان رفع فعلى تقدير معاذ الله وحاشا الله قسمي فيكون جملة اسمية خبرية استعملت في انشاء القسم بما بالانية او بالعرف الموجب لنقل الخبر من أصله اللغوي الى الانشاء وان خفض فعلى حذف حرف القسم الجار كقولهم الله بالخفض ولا بدأ بضم نية الانشاء او عرف يقتضى ذلك اه ملخصات ووجه النظران والقسوم وجميع حروفه ولفظه باى عيبة لا تستعمل الا لانشاء القسم وقد تقدم التصريح بذلك اول الكتاب ولذلك ازم لا يستعمل الا لانشاء الا لزام والتزام القديم التزام لليمين فيوجب الكفارة ولو لم تكن نية لانشاء القسم فنأمل بانصاف والله أعلم **المسئلة**

ومع ذلك فالمراد به جميع الاطفال على سبيل العموم فان جميعنا لا يخرج طفلاً واحداً بل اطفالاً فبني الطفولية مضافة لكل بشر من اطفال العموم في الاطفال كما ان نحن غير متناهين وتوزيع الحقيقة الحاصلة من الطفولية على مالا يتناهى بوجوب ان يحصل منها افراد غير متناهية فقد ورد هذا المطلق في كتاب الله تعالى والمراد به العموم فاذا اراد الخالف تعميم حكم اليمين بالانية كما اذا صرح بالعموم فان كان في سياق الثبوت فلا يبرأ إلا بحصول الفعل في جميع افراد ذلك العموم وان كان في سياق النفي حثت بواحد من ذلك العموم وانحلت اليمين باى فرد حثت فيه مع ان سياق النفي اللفظ فيه عام فان التكررة في سياق النفي تعم وانما يظهر اثر ذلك وتأثير النية في سياق الثبوت خاصة (المسئلة السادسة) تعيين فرد من افراد اللفظ المشترك بالانية فانه بوثر في تعيين ذلك الفرد لليمين كقوله والله لا نظرن الى عين ويريد بهذا اللفظ المشترك احد مسمياته وهو العين الباصرة مثلاً دون عين الماء وعين الشمس وعين الركبة فلا يبرأ الا ان ينظر الى الباصرة بسبب تعيينها بالانية فهذا قسم يستقل بنفسه دون تخصيص العمومات وتقييد المطلقات والصراف الى المجازات لان اللفظ ينطبق على ما عينه حقيقة من غير زيادة ولا نقصان وفي بقية الصور ليس كذلك (المسئلة السابعة) تصرف النية بالصراف الى المجازات وترك حقيقة اللفظ بالكلية كقوله والله لا ضربن اسدا ويريد رجلاً شجاعاً فلا يبرأ الا بضرب رجل شجاع ولو ضرب الاسد الحقيقي ما بر وكذلك بقية انواع المجازات من استعمال لفظ الكل في الجزء ولفظ الجزء في

قال (ومع ذلك فالمراد به جميع الاطفال على سبيل العموم فان جميعنا لا يخرج طفلاً واحداً بل اطفالاً الى قوله فقد ورد هذا المطلق في كتاب الله تعالى والمراد به العموم) قلت لا يصح ان يكون المراد به في الآية العموم فان العموم لا بد ان يكون متناولاً لجميع الاحاد الممكنة ولا يتجه ذلك في الآية اذ لو قال ونخرجكم جميع الاطفال الممكنة لم يكن كلاماً صحيحاً وانما العموم في الآية استفاد من ضمير الجمع المتصل بنخرج وهو عموم في المخرجين لا في كل ممكن ثم جاء لفظ طفل مبيناً للحالة التي يكون الاخراج فيها وهي حالة الطفولية اما على تقدير ونخرج كل واحد منكم لان ونخرجكم في معناه واما على ان طفلاً اسم جنس فتاب من باب اسم الجمع كناس ونقر والله اعلم قال (فاذا اراد الخالف تعميم حكم اليمين بالانية كما اذا صرح بالعموم الى آخر المسئلة) قلت ما قاله في ذلك صحيح وكذلك ما قال في المسئلة السادسة الا عبارته بفرد عن احد مسميات اللفظ المشترك فان الاولى كان ان يقول تعيين احد مسميات اللفظ المشترك لان الفرد في الاستعمال التالباً انما يراد به الواحد الشخصى لا الواحد النوعي وجميع ما قال في المسئلة السابعة صحيح

الثانية **رحمة الله ورضاه ومحبهه وغضبه ومقته** في قوله تعالى كبر مقتاً عند الله ان تقولوا ما تقولون وبفضه في قوله عليه الصلاة والسلام ان الله يفيض الخبر السمين ورافته في قوله تعالى الرؤف الرحيم ونحو ذلك من الالفاظ التي قيل ان حقائقها لا تتصور الا في البشر والامزجة والخلوقات بناء على تفسيرها بما يتمم عليه تعالى كتفسير الرحمة بالرفقة والمحبة بالميل ونحو ذلك فعلى تسليم امتناع تلك الحقائق لا بد من الصراف الى المجاز فاختلف العلماء في المجاز المراد بها فقال الشيخ أبو الحسن الاشعري رضى الله عنه المراد في لفظ الرحمة ونحوها ارادة الاحسان لمن وصف بذلك

من الخلق وفي لفظ الغضب ونحوه ارادة العقوبة لمن وصف بذلك من الخلق وقال القاضي أبو بكر الباقلاني رضي الله عنه المراد بذلك ان الله تعالى يعاملهم معاملة الراحم والغضبان فيكون المراد في الاول أى لفظ الرحمة ونحوها الاحسان نفسه وفي الثاني أى لفظ الغضب ونحوه العقاب نفسه وذلك ان الرحمة التي وضع اللفظ بازاؤها وهو حقيقة فيها هي رقة الطبع وهذه الرقة في القلب يلزمها أمران أحدهما ارادة الاحسان اليه والثاني الاحسان نفسه فهما لازمان للركة التي هي حقيقة اللفظ والتعبير بلفظ المنزوم عن اللازم مجاز عرفي شائع (٧٢) غير ان ارادة الاحسان الزم للركة فان كل من رحمته واحسنت اليه فقد

الكل ولفظ السبب في المسبب ولفظ المسبب في السبب ولفظ المنزوم في اللازم ولفظ اللازم في المنزوم الى غير ذلك من انواع المجازات المذكورة في اصول الفقه وهي نحو خمسة عشر نوعا فهذه المسائل السبعة هي تفصيل ما يؤثر فيه النية مستوعبة بحيث لم يبق بعدها موطن آخر للنية البتة في الايمان والطلاق ونحوها (المسألة الثامنة) وهي من المسائل التي لا تؤثر فيها النية وهي مسألة الاستثناء بمشبهة الله تعالى وسبب عدم تأثيرها في هذه المسألة ان قوله صلى الله عليه وسلم من حلف واستثنى عادكن لم يحلف يقتضي ان الاستثناء بالمشبهة سبب رافع لحكم اليمين لان القاعدة ان ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم وسببته وهمنا قدرت صاحب الشريعة حكم ارتفاع اليمين على وصف الاستثناء بمشبهة الله تعالى فيكون الاستثناء بمشبهة الله تعالى هو سبب ارتفاع حكم اليمين لقوله عليه الصلاة والسلام عادكن لم يحلف وهذا اشارة الى ارتفاع حكم اليمين فاذا كان الاستثناء هو سبب ارتفاع حكم اليمين والقاعدة ان الاسباب الشرعية يتوقف حصول مسباتها على حصولها وان القصد اليها لا يقوم مقامها فان القصد الى الصلاة لا يقوم مقام الصلاة حتى يكون سبب براءة الذمة منها والقصد الى السرقة لا يقوم مقام السرقة فيجب القطع بمجرد القصد بل لا يترتب الحكم الاعلى وجود سببه فلذلك لم تقم النية مقام الاستثناء بمشبهة الله تعالى في حل اليمين بل لا بد من النطق به على شروطه وحينئذ يترتب رفع اليمين فهذا وجه عدم تأثيرها في مسألة المشبهة قال الاخميمي وعلى القول بان عقاد اليمين بالنية يصح الاستثناء بالنية من غير لفظ

أردت الاحسان اليه وقد تريد الاحسان اليه وتقتصر قدرتك عن ذلك فلا ارادة أكثر لزوما للركة واذا قويت العلاقة كان مجازها أرجح فجاز الشيخ أبي الحسن أرجح من مجاز القاضي فعلي مذهب الشيخ يجوز الحلف بهذه الامور ويلزم بها الكفارة لكون مدلولها قديما وعلى مذهب القاضي لا يلزم بها كفارة وينهى عن الحلف بها لان مدلولها محدث الا ان يلاحظ الخالف المذهب الماتريدي أو مصدرها على ما مر عن العلامة الامير في صفة القبل فلا تنقل واذا قيل لك رحمة الله وغضبه هل هما قائمان بذاته تعالى أم لا وهل هما واجب الوجود أم لا وهل كانا في الارل أم لا ونحو ذلك من الاسئلة نقل على مذهب الشيخ هما عبارة عن الارادة وهي صفة واحدة قائمة بذاته

قول (المسألة الثامنة) وهي من المسائل التي لا تؤثر فيها النية وهي مسألة لاستثناء بمشبهة الله تعالى الى آخرها) قلت ما فانه في هذه المسألة فيه نظر من جهة ان الاستثناء بمشبهة الله تعالى لا تأثير له إلا ان كان مقصودا برفع اليمين او حلف فهو اعنى الاستثناء بمشبهة الله تعالى دليل على قصد رفع اليمين واذا كان الامر كذلك فما المانع من الاكتفاء بقصد رفع اليمين الذي لفظ الاستثناء بمشبهة الله تعالى دليل عليه إلا ان يكون في بعض روايات حديث الاستثناء بمشبهة الله تعالى ما يدل على اشتراط اللفظ بذلك دون القصد فقط ولا اعني ذلك الآن فليُنظر فان المسئلة لا ينبغي التحقيق فيها إلا عند ذلك وما نظره من ان القصد الى الصلاة لا ينوب منابها وكذلك ما عداها من الاعمال انما كان فيها ذلك كذلك لانه فهم من مقتضى الشرع ان المراد اعيان تلك الاعمال فان ورد دليل واضح على ان المراد عين استثناء المشبهة لفظا استوى الامر في الاستثناء وسائر الاعمال وإلا فلا وما حكاه عن الاخميمي متجه ولقول ان يقول اذا ثبت اشتراط اللفظ في الاستثناء بمشبهة الله تعالى فلا بد منه وان انعقدت اليمين على نية القول بذلك والله اعلم وما فانه في المسألة التاسعة والعاشره صحيح ظاهر والله اعلم

تعالى واجبة الوجود أزلية وقل على مذهب القاضي ليسا قائميين بذاته بل يمكنان مخلوقان ليسا بازميين والحق المشبهة ان الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يبصار الى المجاز الاعند التعذر ولا ينعذر ضرورة ان الرحمة التي هي من الاعراض النفسانية هي الدائمة بنا ولا يلزم من ذلك ان يكون مطلق الرحمة كذلك حتى يلزم كون الرحمة في حقه تعالى مجازا الاترى أن العلم القائم بنامن الاعراض النفسانية وقد وصف الحق تعالى بالعلم ولم يقل احد انه في حقه تعالى مجاز وكذا الفسفرة وغيرها فلم لا يجوز ان تكون الرحمة حقيقة واحدة هي العطف وتختلف انواعه باختلاف الموصوفين به فاذا نسبت اليها كانت كيفية نفسانية

والى الله كانت حقيقة فيما يليق بجلاله من الاحسان أو ارادته وكون الرحمة منحصرة وضماً في الكيفية النفسانية دونه خرط
 القناد كما قاله العارف المحقق الملا ابراهيم السكوراني في كتابه قصد السبيل أفاده العلامة ابن عابدين على المنار الاصولي واليه
 والله أعلم يشير العلامة ابن الشاط بقوله ومقاله من امتناع حقائقها على الله تعالى انما ذلك بناء على تفسيرها بما يمتنع عليه تعالى
 كتفسيرهم الرحمة بالرقه والحبة بالميل وفي ذلك نظر للكلام فيه محال اه على ان الخادى نقل عن بعض ان معاني الرحمة اللغوية
 ارادة الخير وعن بعض آخر ان منها الاحسان فعلى هذين لا تجوز اصلاً فاحفظه (٧٣) أفاده العلامة الانباني على بيانية

الصبان والله أعلم **المسئلة**
 الثالثة قال ابن يونس
 الخالف رضى الله تعالى
 ورحمته وسخطه عليه
 كفارة واحدة اه يعنى
 لانه كرر الخلف بصفة
 واحدة وهى الارادة وهذا
 يدل على أن الفتيا بطريقتة
 الشيخ أبى الحسن فى حمل
 هذه الامور على الارادة
 وانه اذا جم بين عشرة أو
 أكثر من هذه الامور
 لا تجب الا كفارة واحدة
 بخلاف قوله وعلم الله
 وقدره الله و ارادة الله
 وعزة الله فانه يختلف فيه
 هل تعدد عليه الكفارة
 لتغاير الصفات المحلوف
 بها أو تتحد الكفارة بناء
 على ان قاعدة الايمان
 التأكيد حتى يريد الانشاء
 بخلاف تكرير الطلاق
 الاصل فيه الانشاء حتى
 يريد التأكيد أو قاعدة
 الجميع الانشاء حتى يريد
 التأكيد وهذا هو الا نظر
 والاول هو المشهور فى

المشبهة (المسئلة التاسعة) التي لا تؤثر فيها النية الاستثناء من النصوص نحو انت طاق ثلاث الا
 واحدة ووالله لا عطينك ثلاثة دراهم الا درهما فلو نوى بالطلاق الثلاث طلقتين وبالدرهم
 الثلاث درهمين فهذا لا يصح الا بالاستثناء ولا تكفى هذه النية لانها لو كفتها لدخل المجاز فى
 النصوص وهو لا يدخل فيها ولا معنى للمجاز الاستعمال الثلاث فى الاثنين وانما يصح المجاز فى
 الظواهر وقد تقدم بيانه فلا يمكن ان تقوم النية ههنا مقام الاستثناء البتة (المسئلة العاشرة) التي
 لا تنوب فيها النية ولا تؤثر قال اللخمي قال مجد اذا قال والله لقيت القوم ونوى فى نفسه الافلانا
 لا تجزى فيه النية عن قوله الافلانا ويحتمل لانه لم يلهه وسبب ذلك انه لو قصد التخصيص
 والمحاشاة فعمه لانه مجاز فى الظاهر والمجاز فى الظاهر تكفى فيه النية ولكنه قصد الى الاخراج
 باللفظ. ولم يقصد الاخراج بالنية والنية شأنها ان تؤثر لانها تقوم مقام مؤثر اخر ويضاف
 التأثير لذلك المؤثر الآخر وهو قصد ان يكون الاخراج للاستثناء للالنية ونوى الاستثناء فمن
 ههنا هو سبب عدم تأثيرها وعدم اعتبارها ولو قصد الاخراج بها هي عمه لكن قصد بها لفظاً
 مخرجاً لا الاخراج قال وقيل تنفعه النية وتنوب مناب الاستثناء لوصول المقصود منهما على حد
 سواء والمحل قابل لهما بخلاف ما لو اقامها مقام الاستثناء فى النصوص نحو الاخراج من العشرة
 فانه لا ينفعه ذلك لان المحل ليس قابلاً للمجاز البتة فلا تؤثر فيه النية بمفردها فلا تقوم مقام
 الاستثناء فيه بخلاف الالفاظ الظواهر فتامل هذه الفروق فهذه عشر مسائل اوضح بها الفرق بين
 قاعدة ما تؤثر فيه النية وقاعدة ما لا تؤثر فيه النية سبعة منها تؤثر فيها النية وثلاثة لا تؤثر فيها
 فهذا بيان الفرقى تفصيلاً وقد تقدم اول الفرق تحريره على سبيل الاجمال والتحديد
الفرق الحادى والثلاثون والمائة بين قاعدة الانتقال من الحرمة الى الاباحة يشترط فيها
 اعلى الرتب وبين قاعدة الانتقال من الاباحة الى الحرمة يكفى فيها ايسر الاسباب **﴿**
 وقعت فى الشريعة صور كثيرة تقتضى الفرق بين هاتين القاعدتين احدهما ان العقد على الاجنبية
 مباح فترتفع هذه الاباحة بمقدالاب عليها من غير وطى والمبتوتة لا يذهب تحريرها الا بعقد المحلل
 ووطى. وعقد الاول بعد العدة وهذه رتبة فوق تلك الرتبة النافذة عن الاباحة بكثير وثانيها المسلم
 محرم الدم لا تذهب هذه الحرمة الابردة اوزنى بعد احصان او قتل نفس عمدا عدوانا وهى
 قال (الفرق الحادى والثلاثون والمائة) بين قاعدة الانتقال من الحرمة الى الاباحة يشترط فيها أعلى
 الرتب وبين قاعدة الانتقال من الاباحة الى الحرمة يكفى فيها ايسر الاسباب الى قوله لا بد من
 بيانه) قلت ما قاله فى ذلك ظاهر

(١٠ - الفرق - ثالث) المذهب قال الاصل وما نقله ابن يونس من الزام الكفارة فى هذه الالفاظ
 ان لم يقيد بانه نوى ارادة الله تعالى فهو مشكل لانه خلاف القواعد وذلك ان هذه الالفاظ حقيقة فى أمور معدثة لا توجب
 كفارة وانما دل الدليل عند الشيخ أبى الحسن على ان المراد بها الارادة القديمة جاز اخفياً لعدم اشتهاها فى الارادة حتى صارت
 حقيقة عرفية والقاعدة ان الالفاظ لا تنصرف لمجازاتها الحفية الا بالنية وان اللفظ لا يزال منصرفاً الى الحقيقة اللغوية دون
 مجازه المرجوح حتى تصرفه نية المجاز المرجوح فكان ينبغي أن يقال ان أراد بهذه الالفاظ صفة قديمة لزمته الكفارة

والأفلا ه قال ابن الشاط لا اشكال في ذلك فان اللفظ وان سلم انه حقيقة في امور محدثة مجاز غير غالب في الصفة القديمة
فقرينة الحلف به كافية في جملة على المجاز والله تعالى أعلم اه المسئلة الرابعة لا يقتضي قول مالك بوجوب
كفارة في قوله على ميثاق الله وكفالاته انه يوجبها اذا قال ههنا على رزق الله أو خلقه وان قال الأصل ذلك لظهور الفرق
بينهما بان الميثاق ونحوه جرى العرف بان المراد به اليمين فاذا قال على ميثاق الله فمقتضاه على يمين فتلزمه كفارة يمين ورزق الله
ونحوه لم يجر عرف بذلك فاذا (٧٤) قال على رزق الله فلا شيء عليه الا ان ينوي بذلك الكفارة وليس قول الفائل

على رزق الله كقوله على
صوم يوم لان رزق الله
ليس اسما لطاعته فيلزم
نذرها وصوم يوم اهم
لطااعته ولا مانع من ان
يكون على ميثاق الله يمينا
ويكون قائله حائفا مع
بقاء لفظ على فيه على
معناه من غير نقل له الى
القسم وجمله من جملة
حروفه كالباء والواو فان
الميثاق معناه يمين ما فكانه
قال على يمين فتلزمه
الكفارة اذا حنت كما
عمات افاده ابن الشاط
(والقسم الخامس منها)
اعني صفات الله تعالى
الجامعة لجميع ما تقدم من
الاقسام الاربعة وهي
عزة الله وجلاله وعلاه
وعظمته وكبرياؤه ونحو
ذلك من هذا المعنى فان
لفظ الجلالة والعظمة
يحتمل جل بكذا وجل
عن كذا وعظم بكذا وعظم
الاولى الصفات الثبوتية

اسباب عظيمة فاذا ابيح منه بالردة حرم بالتوبة وفي القصاص بالعفو وفي الزنى بالتوبة على
خلاف بين العلماء اما عند مالك فلا بد من رجه ولوناب ووقع الاتفاق فيما علمت على المحارب اذا
تاب من قبل ان يقدر عليه انه يسقط عنه الحد وتزول اباحة دمه والتوبة ايسر من الردة والقتل
وأقل تحتميا على العبد وثالثها الاجنبية لا يزول بتحريم وطئها الا بالمقد المتوقف على اذنها ووليها
وصداق وشهود وابعثها بعد العقد يكفي فيها الطلاق فتزول اباحة بالطلاق الذي يستقل
الزوج به من غير زيادة ورابعها الحربي مباح الدم تزول اباحته بالتأمين وهو سبب لطيف واذا
حرم دمه بالتأمين لا يباح الاسبب قوي يزول تلك الاباحة من خروج علينا او قصد لقتلنا حراية
وخروجنا على الامام العدل وكذلك تزول اباحة دمه بعقد الجزية فاذا حرم دمه بعقد الجزية لا يباح
دمه بكل المخالفات لعقد الجزية بل لا بد من مخالفة قوية كالتمرد على الامام ونبد العهد مجاهرة
وغير ذلك من الامور المحتاجة الى قوة شديدة ومناقشة عظيمة ونظام هذه القاعدة في الشريعة
كثيرة وهذا الفرق واقع فيها بين القاعدتين الخروج من الاباحة الى التحريم والخروج من التحريم
الى الاباحة وقد رام الاصحاب تخريج الحنث يعض المحلوف عليه على هذه القاعدة فان الحنث
خروج من الاباحة الى التحريم فيكفي فيه ايسر سبب فيحنث بجزء المحلوف عليه اذا حلف
لا ياكل هذا الرغيف فاكل منه لبا به لانه على بر وابعاحه حتى يحنث ولا يبرأ اذا كان على حنث
الاقبل الجميع اذا حلف ليا كانه فلا يبرأ الا بالكل جميعه لانه على حنث حتى يبر فهو خارج من
حرمة الى اباحة وهذا التخريج ضعيف فانهم ان ادعوا هذه القاعدة المتقدمة كلية في الشريعة
منعناها لا ندرج صورة النزاع فيها ولا خصم منها وهو الشافعي رضي الله عنه ولان هذه الصورة
المتقدمة صورة قليلة ولو كانت كثيرة وضموا اليها امثالها فلقاعدة ان الدعوة العامة الكلية
لا تثبت بالمثل الجزئية فانها لو انتهت الى الالف احتمل انها جزئية لا كلية فكيف من جزئية
مشملة على أفراد كثيرة الا ترى الى قولنا كل عدد زوج كلية باطلة بل انما تصدق جزئية في
بعض الاعداد التي هي زوج كثيرة جدا لا يحصى عددها ومع ذلك فالكلية كاذبة لا صادقة
وان ادعوا انها جزئية فيحتاجون الى دليل آخر يوجب كون صورة النزاع كذلك فان كان ذلك
القياس فابن الجامع المناسب لمخصوص الحكم السالم عن الفوارق أو الدليل غير القياس فابن
هو لا بد من بيانه وخرج بعض الاصحاب هذه المسألة على قاعدة الامر

قال (وخرج بعض الاصحاب هذه المسألة على قاعدة الامر

كلها نفسية كانت او معنوية او فعلية وتندرج في الثانية جميع السلوب للنقائص
فيصدق ان الله تعالى جل وعظم عن الشريك وعن الحيز والجهة وغير ذلك مما يستحيل عليه سبحانه وتعالى فيندرج في اللفظ
عند الاطلاق جميع الصفات السلبية والثبوتية نفسية كانت او معنوية او فعلية فيكون الحلف بها بوجوب الكفارة لاشتمالها
على الموجب لها وهو ما عدا الفعلية من الصفات القديمة وغير الموجب وهو صفة الفعل واذا اجتمع الموجب وغير الموجب
كان اللازم الايجاب لا يمنع الموجب للكفارة من ايجابه للكفارة وههنا ثلاث مسائل (المسألة الاولى) هل يجوز قول قائل

والنهي

سبحان من تواضع كل شيء لعظمته ام لا قال قوم من الفقهاء يجوز وهو الصحيح لان العظمة كما سبق عبارة جامعة لصفات
الكمال والتواضع التصاغر والتضائل ولا شك ان كل شيء ماعدا الذات الكريمة والصفات العظيمة متصاغر متضائل
بالنسبة الى تلك الصفات وقول بعضهم بعدم الجواز بناء على زعمه ان التواضع عبادة وعظمة الله تعالى صفته وعبادة الصفة
كفر ليس بصحيح بل هو دعوى عربية عن الحق فلا اعتبار بقوله افاده ابن الشاطو في حاشية العلامة الامير على الجوهره
ونكون صفات المعاني ليست غيرا وقع في بعض العبارات التسمح باضافة (٧٥) مالذات بها نحو تواضع كل شيء

لقدرته وفي الحقيقة اللام
للاجل اى تواضع كل
شيء لذاته لاجل قدرته
والا لعبادة مجرد الصفات
من الاشرار كما ان عبادة
مجرد الذات فسق وتعطيل
عند الجماعة وانما الذات
المتصفة بالصفات اه
فقد حمل التواضع على
العبادة مجازا لاعلى معناه
الحقيقي وجعل اللام للاجل
لتكون العبادة للذات
المتصفة فاستقامت العبادة
واندفع عنها كل اشكال
فنامل (المسئلة الثانية)
قال عبدالحق في تهذيب
الطاب الخالف بعزة الله
تعالى وعظمته وجلال
الله عليه كقارة واحدة وهو
متجه في ايجاب الكفارة
وانحادها بن وفي الجواز
وعدم النهي خلافا للاصل
اما لزوم الكفارة فلما
تقدم من ان هذه الالفاظ
مشتملة على الموجب
وعلى غير الموجب فتجب
عملا بالموجب واما

والنهي فقال اذا حلف ليقول كذا ام لا يفعل فهو كالنهي والنهي عن الشيء نهى عن اجزائه
فيكون فاعل الجزء مخالفا والمخالف حانث فيكون فاعل الجزء حانثا وهو المطلوب وهذه الطريقة
ايضا ضعيفة لان هذه القضية التي ادعاها هذا المخرج منعكسة بل الامر بالشيء امر باجزائه
كايجاب أربع ركعات فانه ايجاب لكل ركعة منها والنهي عن الشيء ليس نهيا عن اجزائه كالنهي
عن خمس ركعات في الظهر ليس نهيا عن الاربع بل الاربع واجبة نعم النهى عن الشيء نهى
عن جزئياته فان النهى عن مفهوم الخنزير نهى عن كل خنزير الخنزير الطويل والقصير والسمين
والهزيل وجميع جزئيات الخنزير والامر بالماهية الكلية ليس امرا بجزئياتها فالامر باعتناق رقبة ليس
والنهي الى قوله بل الاربع واجبة) قلت ماقاله في ذلك ليس بصحيح فانه كما ان الامر
بالشيء امر باجزائه لضرورة تحصيله ولا يتأتى تحصيله إلا بتحصيل اجزائه كذلك النهى عن
الشيء نهى عن اجزائه لضرورة تفويته ولا يتأتى تفويته إلا بتفويت اجزائه فان اجزاء الشيء لا تكون
اجزاء له حقيقة إلا بتقدير اجتماعها واما قبل اجتماعها فليست باجزاء له حقيقة بل بضرب
من الجاز وهو أنها صالحة لان تكون اجزاء له اذا اجتمعت ركعته اما يجرى هذا الوهم على كثير من
الناس في مثل هذه المسئلة فيعتقد ان جزء الشيء لا يزال جزءا له في حال انصاله بالجزء الآخر
وفي حال انفصاله عن الجزء الآخر ولا يشمر ان الجزء في حال الاتصال بالآخر ليس عين الجزء
في حال الانفصال من الآخر فاذا حضر بين يديه الزاج وحده مثلا قال هذا جزء من المداد
واذا حضر مع الفص وقد امتزجا قال هذا الزاج الممزج بالفص جزء من المداد ويخيل له انه
قال القولين على جزء واحد وليس الامر كما تخيل فمن معنى القول الاول هذا الزاج جزء من المداد
اى يصير جزءا من المداد اذا مزج بالفص ومعنى القول الثانى انه جزء من المداد في الحال وكيف
يصح ان يكون المشروط بالاتصال عين المشروط بالاتصال وفي مثل هذا كان بعض من لقيناه
يقول اختلط ما بالقوة مع ما بالفعل ومماثل به شهاب الدين من النهى عن خمس ركعات في الظهر
وانه لا يستلزم النهى عن الاربع وهم مبنى على اعتقاد ان الابع المتصلة بخامسة هي عين الاربع غير
المتصلة بخامسة وهو خطأ ظاهر لا شك فيه وقد سبق له مثل ذلك وسبق الرد عليه قال (نعم النهى
عن الشيء نهى عن جزئياته الى قوله وجميع جزئيات الخنزير) قلت ماقاله هنا صحيح قال (والامر
بالماهية الكلية ليس امرا بجزئياتها) قلت ليس ماقاله بصحيح بل الامر بالماهية الكلية امر بجزئياتها
لكنه بما لا يصح التكليف به لئذره فان الماهية الكلية بما هي كلية لا يصح وجودها في الاعيان
عند القائلين بها وادخال جميع جزئياتها الممكنة في الوجود حتى لا يشذ منها شيء لا يصح ايضا

اتحادها فلان النزة والعظمة والجلال ونحو ذلك هو المجموع والمجموع واحد فتمددت الالفاظ واتحدت
الكفارة واما الجواز وعدم النهى فلانا لانسلم اندراج حادث تحت لفظ العزة ونحوه حتى يكون في اليمين بذلك
محذور فيحق ائبد الحق ان يرض عن النهى والله اعلم افاده ابن الشاطو فتأمل بدقة (المسئلة الثالثة) هذه الالفاظ
وان كانت نارة بلفظ التذكير كقولنا وجلال الله وعلاء الله ونارة بلفظ التأنيث كقولنا وعزة الله وعظمة الله الا انه
لا فرق بين ما هو بلفظ التذكير وما هو بلفظ التأنيث في جواز الحلف وانقاد اليمين ولزوم الكفارة عند الحنث

اما ماهو بلفظ التذكير فظاهر واماماهو بلفظ التانيث فلان التاء في نحو عظمة لله ليست للوحدة بل للتانيث فان العرب تقول عظم زيد عظمة في غالب استعمالهم فكانه هو المصدر المتعين دين عظاما بغير تاء التانيث حينئذ لم يكن محدود فيقيد بالالف واللام او الاضافة العموم لصفات السكال والتاء في نحو عزة الله وان افادت الوحدة نظرا لكون العرب تفرق بين قوله الفائل عز زيد عزا وعززة فالاول يحتمل جميع انواع الزمفردة ومجموعة فانما وجدت الاضافة او الالف واللام الموجبتين للعموم كان العموم في جميع (٧٦) افراد ذلك النوع وان فقدت الاضافة والالف واللام بقي مطلقا

امرا باعتاق هذه الرقبة وتلك وجميع الرقاب بل يكفي في حصول ماهية الرقبة شخص منها واحد معين فشتان ما بين الاجزاء والجزئيات الحكم منمكس بينهما فهذا التخريج باطل قطعا فلا يبقى به فقيه واحسن مارأيت للاصحاب في هذه المسألة طريقة الفرض والبناء وهي ان الشيخ اباعمر بن الحاجب رحمه الله كان يقول هذه المسألة ثلاثة أقسام المعطوقات نحو والله لا كلمت زيدا وعمرا والجموع والتثنيات نحو لا كلمت الارغفة أو الرغفين وأسماء الحقيقة الواحدة المفردة كالرغيف فهذه الاقسام الثلاثة الخلاف فيها واحد فعند الشافعي رضي الله عنه لا يحنث الابالجميع وعندنا بالبعض في المسائل الثلاثة فنقول اجمعنا على ما اذا قال الحالف والله لا كلمت زيدا ولا عمرا بصيغة لا النافية انه يحنث باحدهما وانفق النجاة على ان لا اذا اعيدت في العطف انها مؤكدة للنفي لا منسئة نفيًا وكذلك قال الله تعالى وما يستوي الاعمي والبصير ولا الظلمات قال (فالامر باعتاق رقبة ليس امرا باعتاق هذه الرقبة وتلك وجميع الرقاب الى قوله فلا يفتى به فقيه) قلت الامر باعتاق رقبة ليس امرا بكلي بل بهطلق وهو واحد غير معين من آحاد الكلي ولم يزل به توهم ان المطابق هو الكلي بوقعه في الخطا الفاحش وقد تبين خلاف ما قاله من ان الامر بالكلي ليس امرا بجزئياته وتبين انه لا فرق بين الاجزاء والجزئيات قال (واحسن مارأيت للاصحاب في هذه المسألة طريقة الفرض والبناء وهي ان الشيخ اباعمر بن الحاجب كان يقول هذه المسألة ثلاثة أقسام الى قوله بصيغة لا النافية انه يحنث باحدهما) قلت ما حكاها لا كلام فيه قال (واتفق النجاة على ان لا اذا اعيدت في العطف انها مؤكدة للنفي لا منسئة نفيًا الى قوله رالا كان منسئة لا مؤكدا) قلت على تقدير صحة هذا الاجماع وتسلم كون اجماع النجاة حجة لا يلزم عن كونها مؤكدة للنفي لا منسئة له ان لا يفيد تكرارها قائدة غير النفي بل يفيد رفع احتمال ثابت عند عدم تكرارها وهو ان الفائل اذا قال والله لا كلمت زيدا ولا عمرا احتتم وجهين احدهما الامتناع من ان يكلمهما لامن ان يكلم احدهما وثانيهما الامتناع من ان يكلم كل واحد منهما ومن لازم ذلك الامتناع من ان يكلمهما فاذا تكررت لتعين الوجه الثاني ولا يتناول اجماع النجاة على انها مؤكدة للنفي لا منسئة له المنع من افادتها رفع الاحتمال الاول وتعين الثاني وقوله وشان التوكيد ان تكون الاحكام الثابتة معه ثابتة قبله والا كان منشئا لا مؤكدا فنقول بوجبه ولا يلزم عن ذلك مقصوده فانه لم يحك عن النجاة انهم قالوا ان لا اذا تكررت في العطف لا تفيد قائدة غير تاكيد النفي بل قالوا لا تفيد انشاء النفي بل تاكيد ولا يستلزم كونها لا تفيد انشاء النفي بل تاكيد ان لا تفيد شيئا غير تاكيد النفي مع تاكيد النفي هذا كله على تسليم اجماعهم وكونه حجة وكل ذلك غير مسلم

واما اللفظ الثاني وهو عز زيد عزة فانه لا يتناول لغة الافراد واحدا من العزة ولا تفيد الالف واللام تعميما لانه محدود بالتاء وقد قال الفزالي في المستصفي ان لام التعريف انما تفيد تعميما فيما ليس محدود بالتاء نحو الرجل والبيع اه فكذلك لا تفيد الاضافة عموما لان الاضافة تأتي لما تأتي له الالف واللام لانها اذ اتاها تعريف الان الصحيح ان لفظ العزة ونحوه لا يتناول محدثا كما قال ابن الشاطلانه انما يتناول صفة كمال قديمة وشموله صفة الفعل على مامر انما هو باعتبار مصدرها الذي هو القدرة والتقدير لا باعتبار حدودها الاستحالة اتصافه تعالى بها فضلا عن ان تكون صفة تاما يتناولها لفظ العزة وليس المدرك فيما نقله صاحب اللباب في شرح

الجلاب عن مالك في الحلف بعزة الله تعالى هل يوجب كفارة ام لا فيه

روايتان اه هو تردد العزة بين القديم والحديث كما رعم الاصل بل المدرك كما قال ابن الشاطل هو احتمال لفظ العزة ان يكون مدلوله امرا ثبوتيا او امرا سلبيا فانه عز بصفاتة الثبوتية كما عز بصفات تنزيهه السلبية فانهمه والله سبحانه وتعالى اعـ (الفرق السابع والعشرون والمائة بين قاعدة ما يوجب الكفارة اذا حلف به من أسماء الله تعالى وبين قاعدة ما لا يوجب أسماء الله تعالى تسعة وتسعون اسما مائة الا واحدا كما خرجه الترمذي وهي تنقسم تقسيمين (التقسيم الاول) الى خمسة أقسام

(القسم الاول) ما اختلف في كونه موضوعا لمجرد الذات أو للذات مع جملة صفات السكيا ، كقولنا الله والقول الاول هو الصحيح الذي اختاره صاحب الكشف مستدلا على ذلك بمرجان النعوت عليه نقول الله الرحمن الرحيم ومفهومه على القول الثاني الاله المبود بحق اى الذات الموصوفة بصفات السكيا ، ونعوت الجلال وهذا المفهوم هو الذى ندعى توحده وتفردته عن الشريك والمماثلة اى هذا المجموع يستحيل ان يكون له مثل (القسم الثاني) ما كان موضوعا للذات مع مفهوم زائدا ووجودى قائم بذات الله سبحانه وتعالى نحو قولنا علم فانه اسم للذات مع العلم القائم (٧٧) بذاته تعالى (القسم الثالث) ما كان

موضوعا للذات مع مفهوم وجودى منفصل عن الذات نحو خالق فانه اسم للذات مع اعتبار الخلق في التسمية وهو مفهوم وجودى منفصل عن الذات (القسم الرابع) ما كان موضوعا للذات مع مفهوم عدمى نحو قدوس فانه اسم للذات مع القدس الذى هو التطهير عن النقائص والبيت المقدس اى الذى طهر من فيه من الانبياء والاولياء عن المعاصي والمخالفات (القسم الخامس) ما كان موضوعا للذات مع نسبة واضافة كالباقى فانه اسم للذات مع وصف البقاء وهو نسبة بين الوجود والازمنة فان البقاء استمرار الوجود في الازمنة وهو اعم من الابدى لصدقه على الباقي في زمانين فاكثر واما الابدى فلا بد من

ولا النور ولا الظل ولا الحرور فذ كر لاني البعض دون البعض مع ان الكل منفي فحيث تركت لا كان المعنى مثل الموضع الذى ذكرت فيه لاسواء بسواء غير التوكيد وشأن التوكيد ان تكون الاحكام الثابتة معه ثابتة قبله والا كان منسأة لا مؤكدا ولما اجمعتنا على ان الحكم التحنيت مع لا مؤكدة وجب ان يكون الحكم قبلها التحنيت تحقيقا لحقيقة التأكيد واذا اتضح الحنث في هذه الصورة بمدرك صحيح شجع عليه وجب ان يكون الواقع في صورتين الاخيرتين الحنث لانه لا قائل بالفرق اذ لو ثبت الحنث في بعضها دون البعض لزم خلاف الاجماع فان القائل قائلان قائل بالحنث في الجميع وهو مالك واتباعه وقائل بعدم الحنث في الجميع وهو الشافعي رضى الله عنه وأصحابه فلو قلنا بانه في صورة العطف دون غيرها كان قولنا خارقا للاجماع ولا سبيل اليه وهذه طريقة الفرض والبناء عند الخلافين وضابطها ان يكون الانسان يساعده الدليل في بعض صور النزاع دون بعضها فيفرض الاستدلال في تلك الصورة التي يساعده الدليل عليها فاذا تم له فيها الدليل بنى الباقي من الصور عليها فسمى ذلك طريقة الفرض والبناء وهي ضعيفة بسبب ان المناظر قائم مقام امامه الجتهد والمجتهد لا يجوز له الاعتماد على قولنا لا قائل بالفرق فان هذه المقدمة انما جاء تناهد فتياه هو في المسألة ومدركه في المسألة متقدم على فتياه فيها فلما اتي خصمه وهو المجتهد الآخر وتي هو لم يفت بمد فله ان يقول باظهار الدليل اى شىء كان لانه ليس قبل قوله اجماع انما هو قول خصمه فقط فله هو اذا قال خصمه لا يحنث عندى في الجميع له هو ان يقول يحنث عندى في البعض دون البعض والاجماع يصده حينئذ عن ذلك ولو اعتمد على ما قاله المناظر الآن بن قوله لا قائل بالفرق لم يتأت لذلك ومتى كان مدرك المناظر لا يصح ان يكون مدرك المجتهد لم يصح نعم هذه الطريقة تم في المناظرة جدلا بمد تقر المذاهب اما والمجتهد يجتهد فلا يصح له الاعتماد على ذلك وبالجملة فالمسألة عندنا مشككة اشكالا قويا فتاه

قال (ولما اجمعتنا على ان الحكم التحنيت مع لا مؤكدة وجب ان يكون الحكم قبلها التحنيت الى قوله اما المجتهد يجتهد فلا يصح له ذلك) قلت ما قاله من استضاف طريقة الفرض والبناء وقرره من تبين وجه ضعفها صحيح كما قال وبين قال (وبالجملة فالمسألة مشككة اشكالا قويا فتاه) قلت الاشكال على المذهب كما قال بناء على ما قرر ولقائل ان يقول ان مدرك مالك رحمه الله الاحتياط للايمان فاخذ بالاشد ومدرك الشافعي رحمه الله حملها على مقتضاها المتيقن فاخذ بالاخف فلا اشكال والله اعلم

استمراره مع جملة الازمنة المستقبلية كما ان الازلى هو الذى قارن وجوده جميع الازمنة الماضية متوهمه او محققة كذا قال الاصل وهو انما يظهر على قول الاشعري وهو الحق ان الزمان متوهم كالمكان ويحتمل عليه علامات معلومة تتبدل باختلاف الاحوال فقارة تقول يحى زيد اذا صلينا العصر وتارة يقال نصلى العصر اذا جاء زيد فهو مجرد اعتبار ويعرف بعلامة تسمعا فيقال متجدد معلوم يقارنه متجدد موهوم اذالة للايهام وتارة بنفس المقارنة ويوصف بالطول والقصر تبعا لما يتخيل انه وقع فيه او على فرض وجوده نظير ما قيل في المكان وفي الحقيقة ليس شىء محتق يقال له زمان والى ذلك

يشير صحيح الحديث القدسي بسبب ابن آدم الدهر وانا الدهر اى ليس هناك شئ، يقال له الدهر وانا انا خالق الاشياء وعلى هذا اذا قيل الزمن حادث لعمناه متجدد بمتجدد عدم لا موجود لما انه اعتبارى وذلك لانه على هذا القول لا مانع من دخول الزمن في وجوده تعالى ألا ترى انه موجود قبل كل شئ، وبعد كل شئ، ومع كل شئ، وهذا الاخير يلزم منه البقاء بالمعنى المذكور ولم يجز اللقائى في الجوهره ان حقيقة البقاء نفي لحوق المدم لوجوده سبحانه وتعالى وكون النفي على طريقة الامتناع مأخوذ من انه بقاء واجب محتزاعن البقاء بالمعنى (٧٨) المذكور بقوله * كذا بقاء لا يشاب بالعدم * الا لكون البقاء بالمعنى المذكور

غير كاف لا لاستحاله كما
 زعم الشيخ عبد السلام
 نعم يتمم دخول الزمان
 على سبيل الحصر بان
 يكون وجوده تعالى ليس
 الا في زمان وهذا لا يقتضيه
 المقارنة ومن هنا اندفعت
 شبهة ذكرها امام الحرمين
 في الارشاد ونقلها
 السنوسى في شرح
 الكبرى والسكال في
 المسامرة على المسامرة
 وهو ان اثبات القدم لله
 تعالى محصله وجوده في
 مدد لا اول لها ولا وجود
 الا في زمن فيلزم اثبات
 ازمته قديمة بجوابها منع
 انه لا وجود الا في زمن
 فان الزمن على القول
 بتحقيقه يخرج عن حادث
 صاحبه غيره ولا يشترط
 في وجود الشئ، صاحبة
 غيره وان اتفقا كيف
 رقد ظهرا رجعية عدمه
 وقد قال الشهرستاني ان
 تقدم الصانع سبحانه
 وتعالى ذاتي لا في زمن

والفرق الثاني والثلاثون والمائة بين قاعدة مخالفة النهى اذا تكررت يتكرر التأنيم وبين قاعدة مخالفة العيبين اذا تكررت لا يتكرر بتكررها الكفارة والجميع مخالفة
 بل تنحل العيبين بالمخالفة الاولى ويسقط حكم العيبين بخلاف النهى فانه بقى مستمرا وان خولفت
 الف مرة ويتكرر الاثم بتكرره وهذا الفرق من المواضع الصعبة المشككة فان قوله والله لا نفعت
 نفي للفعل في جميع الازمنة المستقبلية فان لا من صيغ العموم نص عليه سيويه مع لن وقال لن اشد
 عمرما وذلك هو المفهوم من قوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى اى في جميع الازمنة المستقبلية لا يحصل له
 موت ولا حياة وكذلك النهى اذا قيل للمكلف لا تكذب اولا تشرب الخمر هو عام في جميع الازمنة
 المستقبلية فاذا خالف مرة وفعل النهى عنه حصل له الاثم فان تكررت منه تلك المخالفة تكررت الاثم
 فكذلك يلزم ان تكررت مخالفة العيبين ينبغي ان تكرر الكفارة بتكرر المخالفة لان المخالفة عندها
 وجبت الكفارة الا ترى انه لو لم يخالف لم تازمه كفارة واذا تكررت المخالفة في العيبين يكون ذلك
 كتكرر المخالفة في النهى والجامع المخالفة وعموم الصيغة في الموضوعين بصيغة لا في مستقبل الزمان
 وهذا الاشكال لا يازم في مخالفة الشرط اذا قال ان دخلت الدار فبعد من عبيدى حرا و امراته
 طالق تخالف ودخل الدار عتق عبد واحد وطلقت امرأته طليقة واحدة فان عاد وخالف
 مقتضى التعليق لم يلزمه عتق عبد آخر ولا طليقة اخرى بسبب ان صيغة الشرط ليست عامة فلا
 توجب التكرر بل الشرط مطلق والمطلق انما يقتضي مرة واحدة وقتلزم موجبها بخلاف الخلف
 فان الصيغة عامة فبكل فرد من افراد العموم تحصل المخالفة في ذلك الفرض بعد ما حصلت
 في المدى قبله فيلزم ان يكون جانبا على العيبين في كل مرة يقدم على الفعل كانه جان على النهى في
 كل مرة يقدم على الفعل ومع ذلك لم اعلم احدا قاله من الفقهاء فيحتاج الى الفرق بين القاعدتين
 والفرق من وجوه (احدها) انا نسام ان الصيغة عامة في نفي الفعل ولكن الكفارة ما وجبت الا
 لمخالفة هذه السالبة الكلية العامة في جميع هذه الازمنة المستقبلية وتقيض السالبة الكلية الموجبة
 (قال الفرق الثاني والثلاثون والمائة بين قاعدة مخالفة النهى اذا تكررت يتكرر التأنيم وبين
 قاعدة مخالفة العيبين اذا تكررت لا يتكرر بتكررها الكفارة والجميع مخالفة) قلت ما قاله الى آخر
 الفرق صحيح غير قوله بل الشرط مطلق انما يقتضي مرة واحدة فانه غير صحيح فانه لو اقتضى المرة
 الواحدة لما كان مطلقا بل مقيدا باقتضاء المرة الواحدة دون غيرها وانما وقع الاكتفاء بالمرة الواحدة
 لضرورة لزوم تحصيل مقتضى التعليق ولا اقل من المرة الواحدة في التحصيل وجميع ما قاله في الفرقين
 بعد هذا الفرق صحيح

وتقريره ان تقدم امس على اليوم كذلك اذ ليس زمن ثالث يقع فيه التقدم
 وان عبر عنه بقبل اكتفاء بالاعتبار فالزمن حادث ووجود الصانع وجوده به ذاتي لا يتقيد به كما في حاشية السلامة الامير
 على عبد السلام على الجوهره نعم كان على الاصل ان يقتصر على المتوهمه في قوله جميع الازمنة الماضية متوهمه او محققة فتأم
 والله أعلم (التقسيم الثاني) بحسب ما يجوز اطلاقه ومالا الى اربعة أقسام (القسم الاول) ماورد السمع به ولا يوم نقصا
 نحو العالم فيجوز اطلاقه اجماعا في مورد النص وفي غيره (القسم الثاني) بالميرد السمع به وهو يوم نقصا فيمتنع اطلاقه اجماعا

الجزئية

نحو متواضع ودار وعلامة لان التواضع يوم الذلة والمهانة والدراية لان تكون الا بعد تقدم شك كما نقله ابو علي والعلامة وان كان معناه من كثرت معلوماته والله تعالى كذلك الان هاء التانيث توهم تانيث المسمي والتانيث نقص كما قال الاصل فتأمل (القسم الثالث) ماورد السمع به وهو يوم نقصا وهذا نون (الاول) ما لم يرد مع المشاكلة كالصبور والحليم والشكور فالاول يوم وصول مشقة له وفسره في المواقف بالحليم وفسر الحليم قبل بالذي لا يعجل العقاب وهو يوم نازرا وانفعا بالفضب فيكمم والثالث قال في المواقف المجازي على (٧٩) الشكر وقيل يثيب على التليل الكثير

وقيل المثنى على من اطاعه وهو يوم وصول احسان له وقد قال ابن عطاء الله في آخر الحكم انت النبي بذاتك عن ان يصل اليك النفع منك فكيف لانكون غنيا عنى وهذا النوع يقبل ويؤول ويقتصر به على محله ولا يجوز في غير مورده اجماعا لايهام الحقيقة وانما ورد تنزلا وتلطفا في خطابنا مجازا قال ابن عربي ونجمل اذ سمنا ذلك وانشد

(ان الملوك وان جلت مراتبهم * لهم مع السوق الاسرار والسمر)

(النوع الثاني) ماورد مع المشاكلة والمقابلة نحو ما كر ومستهزى فان المكر والاستهزاء في مجرى العادة سوء خلق برقد ورد السمع به مع المشاكلة والمقابلة في نحو قوله تعالى ومكروا

الجزئية وهذه الموجبة الجزئية هي سبب الكفارة او شرط وجوب الكفارة على الخلاف بين الفقهاء في الحنث هل هو شرط للكفارة او سببها ويدل على ان سبب الكفارة انما هو تقيض ذلك السلب الكلي ان الشارع قال ذلك كفارة ايمانكم فجعل الكفارة لليمين لا للسلب الكلي الذي هو المحلوف عليه فهنا امور ثلاثة السلب العام المحلوف عليه واليمين المؤكدة له ومخالفة هذا السلب العام والكفارة من الاهور الوضعية الشرعية فصاحب الشرع له ان يجعل مطلق الملاسة للفعل المحلوف عليه سبب الكفارة وعلى هذا التقدير تتكرر الكفارة بتكرر المخالفة وملاسة الفعل ولم يفعل ذلك بل جعل سبب الكفارة مخالفة هذا السلب العام لا هذا السلب العام ومخالفة هذا السلب العام انما هو مطلق الثبوت فمطلق الثبوت هو سبب الكفارة فيصير معنى وضع الشرع الكفارة انه قال جعلت تقيض السلب الكلي سبب الكفارة ولو قال صاحب الشرع من اتى بتقيض السلب الكلي في يمينه وحنث عليه الكفارة لم يكن هنالك عموم يفهم البتة بل يكون مثل قول الفائل من دخل دارى فله درهم فاذا دخل الدار رجل مرة واحدة واخذ درهما ثم دخل ثانيا لا يستحق شيئا لان المعلق علق على مطلق الدخول لا على كل مرة منه حتى يتكرر الاستحقاق بتكرر الدخول وكذلك ان دخلت الدار فانت طائى فدخلت مرة واحدة طلقت طلقة ثم دخلت مرة اخرى لم يلزمه طلاق وان كانت في العدة الرجعية لانه انما التزم مطلق الطلاق اشارة الى تقرير عدم لزوم تكرار الطلاق بتكرر المعلق عليه بمطلق الدخول ولميات به موم يقتضى التكرار وهو من باب تعليق مطلق على مطلق وقد تقدم بسط هذه التمايق اول الكتاب كذلك صاحب الشرع جعل سبب الكفارة مطلق اثبوت المناقض لموجب يمينه من السلب العام لا كل ثبوت ولا ثبوتين بل فردا واحدا فقط وغيره غير معتبر كالدخلة الثانية للدار من المطلقة ونظير هذه الكفارة المفسد لصوم رمضان فان عاد فاكل او جامع لم تلزمه كفارة على الاصح لان الصوم فى معنى السلب العام للاكل والشرب والجماع من طلوع الفجر الى غروب الشمس فالكفارة مرتبة على تقيض هذا السلب العام وهو مطلق الثبوت فاذا حصل لزمته الكفارة فاذا عاد فتكرر لم يكن موجبا كدخول الدار فان صاحب الشرع لم يجعل الثبوت بوصف الموم موجبا للكفارة بل بوصف الاطلاق والمطلق يخرج عن عهده بصورة اجماعا كما عناق رقية واخراج شاة من ارباب ونظيره ايضا المظاهر اذا قال انت على كظهر امي فمقتضى هذا التشبيه التحريم الدائم لان هذا هو شأن تحريم الام المشبه بها فتكون هذه الزوجة محرمة دائما تحقيا للتشبيه فان عاد وعزم على امساكها او على وطئها على الخلاف فى العود

ومكر الله والله خير لما كرين اى وجاهم الله على مكرهم والله خير المجازين وقوله تعالى قالوا انما نحن مستهزون الله يستهزى بهم اى الله يجازيهم على استهزائهم وهذا النوع لكون المشاكلة حسنة على ما هو اللائق بفصاحة الفزان وبلاغته وصارت قرينة على المجاز بحيث لا تتوهم الحقيقة التى لا تليق به تعالى يجوز فى غير مورده مع المشاكلة لا بدونها هذا ما يفيد كلام العلامة الامير فى حاشيته على عبد السلام على الجوهره وهو الحق لا ما يفيد كلام الاصل من عدم جواز هذا القسم فى غير مورده مطلقا ولو مع المشاكلة فتأمل (القسم الرابع) ما لم يرد السمع به وهو غير موم نحو قولنا باسيدنا فلا يجوز اطلاقه عند الشيخ

ابي الحسن الاشعري وهو مذهب مالك وجمهور الفقهاء ويجوز اطلاقه عند الفاضل ابي بكر الباقلاني ومدرك الخلاف هل يلاحظ ابتغاء المانع وهو الايهام ولم يوجد فيجوز ولا يلاحظ الا ان الاصل في أسماء الله تعالى المانع لا ما ورد السمع به ولم يرد السمع فيمتنع وهو الصحيح عند العلماء فان مخاطبة ادني الملوكة تفتقر الى معرفة ما ادنوا فيه من تسميتهم ومعاملتهم حتى يعلم اذنيهم في ذلك فانه تعالى اولي بذلك ولا نها قاعدة الادب والادب مع الله تعالى متمين لاسيما في مخاطباته بل ليس لاحد ان يوقع في صلاة من الصلوات ولا في عبادة من العبادات (٨٠) الاما علم اذن الله تعالى فيه في مخاطبة الله تعالى وتسميته أولى بذلك نعم قال

الشيخ زكي الدين عبد العظيم المحدث رحمه الله تعالى قد ورد حديث في لفظ السيد فعليه يجوز اطلاقه على المذهبين اجماعا وقس على هذه امثله لهذه الاقسام الاربعة ما أشبهها وهذه الاقسام الاربعة تنزل على فتوى الشيخ أبي الطاهر بن بشير حيث قال فكل ما جاز اطلاقه جاز الحلف به وأوجب الكفارة وما لا يجوز اطلاقه لا يجوز الحلف به ولا يوجب الحلف به كفارة اه فظهر الفرق وهما ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) قول الشافعية والحنابلة اسماء الله تعالى قسمان قسم مختص به تعالى كالله والرحمن فيكون صريحا في الحلف وينعقد به اليمين بغيرية وقسم لا يختص به تعالى كالحكيم والعزبز والرشيد فيكون بسبب ترده بين ارادة الله تعالى وازادة المخلوق لان البشر

ما هو فقد اتى بتييض ذلك السلب الكلي وهو مطابق الثبوت المذقض له فيجمله صاحب الشرع يجب عنده الكفارة كالخث في اليمين فاذا كفر ثم عاد فزعم على امساكها او وطئها مرة اخرى لا تتكرر الكفارة بتكرر العود اجماعا فيما علمت لانها مرتبة على نطاق الثبوت بوصف الاطلاق لا بوصف العموم فكذلك ههنا كفارة اليمين مرتبة على نطاق الثبوت المذقض للسلب الكلي العام لا على نطاق الثبوت بوصف العموم كما تقدم واما مخالفة النهي فتقتضي تكرار الاثم والتعزير بسبب ان الاثم رتبة الشرع على تحديق الفسدة في الوجود لان النواهي تعتمد المفسد كما ان الاوامر تعتمد المصالح فكل فرد يتكرر تتكرر المفسدة معه فيتكرر الاثم لانه تابع لمطابق الفسدة في جميع صورها بوصف العموم فعم الاثم ايضا وهو مناسب لحسم مادة المفسدة اذ لو انما في صورة واحدة وانما له ما بعدها ادى ذلك لوقوع مفسدا نهائيا لها فكانت الحكمة الشرعية تقتضي تعميم الاثم في جميع صورة المفسد ونهائيا ان الكفارة لو كانت تتكرر بتكرار المخالفات لليمين لشق ذلك على المكلفين في الصور التي يحتاجون للمخالفة فيها وتكررها فتترتب على الانسان كفارات كثيرة جدا لا يمكنه الخروج عنها الا بقهاها وذلك حرج لمظيم تاباه الشريعة الحنيفة السمجة السهلة واما الاثم اذا اجتمعت فيخرج الانسان عن عهدها بالتوبة والاناة وهي متيسرة على المتقين (وثالثها) ان اليمين مباحة لانها تنظم المقسم به والخث ايضا مباح لقوله عليه الصلاة والسلام والله لا احلف على يمين فاري غيرها خيرا منها الا كفرت وقمات الذي هو خير ورسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقدم على المنهي عنه فضلا عن ان يحلف انه لا بد ان يفعله واذا كان الحلف والخث با حين ناسب ذلك التخييف في لزام الكفارة المتكررة بخلاف النهي فانه للتجريم والتقدم على مخالفة عاص بهيد من الله تعالى فناسب التخليط بتكرار الآثام ونظا فر انواع الوعيد والتعازير ليله حسا اعادة المنصية (ورابعها) ان القسم وقع على جملة خبرية فالاراد اقل خبر عن عدم النقل في الزمن المستقبل واذا كان خيرا فان صدق فيه وحقق الساب العام كما اخبر عنه فلا كفارة وان خالف هذا الخبر كانت مخالفة تكذيبا لذلك الخبر والصاق والكذب تقيضان لذلك قال ارباب المذاهب ان تقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية وبهما يقع التكاذيب لمن يقصد تكذيب من ادعى الاخرى كما ان تقيض الموجبة السالبة الجزئية والصدق والكذب عندا تقيضان لاثات لهما خلافا للمثلة فان الخبران طاق نصدق وان لم يطابق فكذب ولا واسطة بين تطابق وعدم المطابقة فالكذب حينئذ تقيض الصدق فالكفارة وجبت لمخالفة الصدق وهو الكذب في ذلك الخبر المناقض للصدق المانع من تحققة ومتى ارتفع الصدق بصورة واحدة استحال ثبوته فقد تحققت

مفسدة

يسمي بذلك حقيقة غير صريح بل من الكنايات لا يكون يمينا الا

بالنية اذ كما ان اللفظ مع التردد لا ينصرف للاطلاق ولا المني الذي وقع التردد فيه الابالية فكذلك ههنا وهذا كلام حسن قوى وعبرني كثير من ابواب الفقه كالمظهر والمعتق وغيرها وقال اصحابنا من حلف باسم من اسماء الله تعالى التي يجوز اطلاقها عليه تعالى وحث لزومه الكفارة قال الاصل ووجهه ان لفظ العام والقادر والمريد وان كان يصدق على كل عالم وقادر ومريد الا ان أهل العرف نقولوا والعام وحق العام والقادر وحق القادر والمريد وحق المريد ونحو ذلك من الاسماء مع الحلف الى خصوص

أسماء الله تعالى حتى نفي النقل العرفي الاحتمال اللغوي وصارت الكناية مشتهرة باسم الله تعالى فالحقت بالصریح كما الحقوا
كنايات كثيرة في باب الطلاق بصریح لما اشتهرت في الطلاق بسبب نقل العرف اياها للطلاق والقاعدة ان الالفاظ المفردة
تبقى على معناها اللغوي حتى اذا ركب أحدهما مع مفرد آخر منها نقل أهل العرف المركب من المفردین لبعض أنواع ذلك
الجنس مثلا لفظ الروس تصدق على روس جميع الحيوان ولفظ الاكل يصدق على كل فرد من أفراد الاكل في أى مأ كول كان
واذا ركبنا هاتين اللفظتين فقلنا والله لا أكت روسا أو أكت روسا لافهم (٨١) أحد الاروس الانعام دون غيرها بسبب

ان أهل العرف نقلوا هذا
المركب لهذه الروس
الخاصة دون بقية الروس
فكذلك لفظ العالم ونحوه
كان قبل التركيب مع حرف
القسم يصدق على كل عالم
وبعد التركيب معه نقله
أهل العرف لخصوص
اسم الله تعالى حتى صار
صريحاً لا كناية نعم لا ينفع
هذا فيما لا تجر المادة
بالحلف به كالحكيم والشيا
فلم يشتهر الحلف بها
ونحوهما اذ لعل كثيرا من
الناس لا يعلمها أسماء الله تعالى
بل لم اعلم انى رأيت من
أسماء الله تعالى الرشيد الا
في الترمذى حيث عدد
أسماء الله الحسنى مائة
الا واحداً وأصحابنا عموا
الحكم في الجميع ولم يفصلوا
وهو مشكل ولا يمكن أن
يقال ان عادة المسلمين
لا يحلفون بغير الله تعالى
وأسمائه فتنصرف جميع
الاسماء لله تعالى بقرينة
الحلف لا ما نقول اننا نجد

مفسدة تندر الصدق وهذا المعنى لا يتكرر وهو تندر الصدق فلم تتكرر الكفارة ويدل على اعتبار
هذا المعنى ان الحالف لو جعل بينه خبرا عن موجبة كلية كقوله والله لا صوم من الدهر فافطر يوما
واحدا فقد كذب خبره عن صوم الدهر وتلزمه الكفارة بافطاره ذلك اليوم الواحد ولا ينجيه
من لزوم الكفارة صوم بقية الدهر وتضع بقية الموجبة الكلية عن الاعتبار ولا فرق بين ان يتكرر
منه الثبوت او يقتصر على فطر يوم واحد واذا تقرر هذا في جهة الثبوت وهو الموجبة الكلية وجب
ان يثبت مثله في السالبة الكلية التي هي خبر عن النفي فيتحقق الكذب بفرد واحد من اثبوت
بان يفعل مرة واحدة ولا ينفعه بقية السالبة الكلية ولا فرق بين ثبوت واحد تقع به المخالفة وبين
ثبوتين أو أكثر كما لم يكن فرق في الموجبة الكلية بين سلبين فأكثرتسوية بين طرفي الثبوت والسلب في
الخبر عنهما واثبات تقيضهما والاكتفاء بفرد في المناقضة لا يحتاج معه الى ثان ويكون الثاني
وجوده وعدمه سواء تسوية بين الطرفين فظهر بهذا التقرير ان الموجب للكفارة انما هو اثبات
التقيض المكذب للخبر السابق بفرد زاد معه غيره ام لا كان الكلام تقيضا او اثباتا والنهي ليس
كذلك بل لو اجتنب المنهى عنه مائة مرة لله تعالى ائيب على المائة ثم ان خالف بعد ذلك استحق
العقوبة بعدد المرات التي خالف فيها بالفعل والثبوت وتكرر المنوبات بتكرار الاجتناب والعقوبات
بتكرر المخالفات فدل ذلك على ان المطلوب هو اجتناب مفسدة ذلك الفعل في كل زمان وان كل
زمان مطلوب لنفسه في الترك لتلك المفسدة ويؤكد الامر المقتضى للتكرار انه اذا فعل مائة
مرة ائيب مائة مثوبة وان تركه مائة مرة استحق مائة عقوبة لان المطلوب حصول تلك المصلحة
في كل زمان بعينه فكل زمان معين حقق فيه المصلحة استحق المثوبة وكل زمان ضيع فيه تلك المصلحة
استحق العقوبة وتعتبر القلة في ذلك والكثرة فقد صارت قاعدة الامر تشهد لقاعدة النهي كما
شهدت قاعدة خبر الثبوت في اليمين لقاعدة خبر النفي فاوضح كل منهما الاخرى واتضح لك الفرق
بين مخالفة قاعدة النهي وبين مخالفة قاعدة اليمين ونشأ الفرق في هذا الوجه من جهة الخبر
والصدق والكذب وتحقيق تقيض كل واحد منهما وان التقيض هو المعتبر دون افراد الفعل وافراد
الترك بشهادة النفي للايجاب والايجاب للنفي وان الامر والنهي كل واحد منهما يشهد للآخر وان
المعتبر فيهما افراد الافعال والتروك دون التقيض فان قلت ما ذكرته من الصدق والكذب الواقفين
في الخبر المخلوف عليه تقيضا او اثباتا يقوى مذهب الحنفية في قولهم ان الحنث محرم وان الكفارة
وجبت سائرة لذنب تحريم المخالفة ولا شك ان الكذب محرم بالاجماع وانت قد حققته في
اليمين فينتجه ما قاله قلت لامتلق لهم في هذا بسبب ان الكذب الواقع في اليمين هو كذب من

(١١ - الفروق - ثالث) يحلفون بأبائهم وملوكهم ويتولون ونعمة السلطان وحياتك ياز يدولعمرى

لقد قام زيد فيحلف بعمره وحياته مخاطبه طول النهار فليس ظاهر حالهم الانضباط ولا حصل في الاسماء القليلة الاستعمال عرف
ولا نقل يعتمد عليه فيستصحب فيها حكم اللغة وان اللفظ صالح للقديم والحديث هذا هو الفقه اه (المسئلة الثانية) قولك
باسم الله لا فعلن قال صاحب الخصال الاندلسي يجوز الحلف به ويوجب الكفارة قال ابن الشاط ووجهه ان لفظ اسم وان
يجرى فيه بخصوصه خلاف العلماء في انه هو المسمى أولا فقد حكى ابن السيد البظليوسي ان العلماء اختلفوا في لفظ الاسم هل

هو موضوع للقدر المشترك بين أسماء الذوات فلا يتناول الالفاظ هو اسم أو وضع في لغة العرب للقدر المشترك بين التسميات فلا يتناول التسمي قال وهذا هو تحقيق خلاف التسمية أم لا وأن الخلاف إنما هو في لفظ اسم خاصة الذي هو ألف سين ميم وأما لفظ نار وذهب فلا يصح أن يقول عاقل أن لفظ نار هو عين النار حتى يحترق فهم من نطق بهذا اللفظ ولا لفظ ذهب هو عين الذهب المعدني حتى يحصل الذهب المعدني في فهم من نطق بلفظ الذهب أهلاً أن فيه عرفان المراد ما يوجب الكفارة والله أعلم اهـ نعم في حاشية العلامة (٨٢) الأمير على عبد السلام على الجوهر أن الخلاف فيما صدقات الاسم ولفظ اسم منها فإنه

وجهة مسمى الكذب لغة لا من جهة الأسم والنهي الشرعي وتقريره أن خبر الوعد خبر ولو خالفه لم يكن آتما فلو قال لزيد غدا أعطيك درهما ولم يعطه غدا شيئاً لم يكن آتما ولو كانت آتما لوجب الوفاء بكل وعد وليس كذلك وقوله عليه السلام عدة المؤمن دين أي مثل الدين ولذلك قيد الحكم بوصف الايمان الحاث على مكارم الاخلاق ولو كان الوفاء بالوعد مطلقاً واجباً لقال عليه السلام الوعد دين من غير تفصيل وبدل على أن هذه الاخبارات في الوعد والخلاف ليس بالكذب محرم قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأتها باليمين الذي هو خير وليكفر ولو كان ذلك الخير يجب الوفاء به لما جاز تركه لمجرد الخير به التي يكفي فيها مطلق المصلحة بل إن كانت المخالفة تتوقف على مصالحة عظيمة تساوي مفسدة التحريم كفوآت أمر واجب عظيم فإن المحرم لا يمرض إلا بالواجب ولا يمرض بالخير به التي هي تصدق بآدمي مراتب التذنب فليس الحنث حينئذ محرم ويؤكد أنه عليه السلام حلف لأولئك النفر لا يحملهم ثم حملهم بعد ذلك فقيل له يا رسول الله إنك حلفت فقال والله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا كفرت وآتيت الذي هو خير فلو كان هذا كذباً محرم لما أقدم عليه السلام عليه فإن منصبه عليه السلام يأتي ذلك إياه شديداً فيقطع الفقيه حينئذ بان هذه المخالفة في الايمان ليست كذباً محرم بل يتناول اللفظ الموضوع للكذب ولا يكون محرماً إلا إن الكذب الذي يقع من غير قصد كمن أخبر بالشيء على خلاف ما هو عليه معتقداً ما أخبر به إلا بخلافه ليس محرم وإن صدق عليه أنه كذب لغة خلافاً للمعتزلة في اشتراطهم القصد في حقيقة الكذب وبدل على صحة مذهب أهل السنة قوله عليه السلام كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع فجهله عليه السلام كذباً يعني أنه يعتقد صدق ما سمعه وكذلك قوله عليه السلام من كذب على معتمداً فليتبوأ مقعده من النار يدل على أن الكذب قد يقع على غير وجه التمدد فظهر أن الكذب قد يكون لامع الاثم ومخالفة الايمان من هذا القبيل وظهر الفرق بين قاعدة مخالفة النواهي وبين قاعدة مخالفة الايمان إذا تقرر أن قاعدة الايمان عدم التكرار فقد وقعت صور اختلاف التسمية في بعضها أوفى كلها وهي إذا خالف مقتضى اليمين حالة النسيان أو حالة الجهل أو حالة الاكراه لمذهب مالك اعتبار الحنث حالة النسيان والجهل دون الاكراه ومذهب الشافعي عدم اعتبار الحنث في الاحوال الثلاثة ووافقنا الشافعي وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل على الاكراه على اليمين وخالفنا أبو حنيفة في الاكراه على الحنث ووافقنا في النسيان والجهل وتلخيص مدرك الخلاف في هذه الحالات أن مقتضى اللغة حصول الحنث في هذه الاحوال

اسم من التسميات ولا يلزم اندراج الشيء تحت نفسه وهو تناقض في الجزئية والمركبية بل اندراج اللفظ تحت معناه وهو كثير كوجود وشيء ومفرد والتحقيق انه ان أراد من الاسم اللفظ فهو غير معناه قطعاً أو أراد به ما يفهم منه فهو عين التسمي ولا فرق في ذلك بين جامد ومشتق فيما يقضى به التامل اهـ ووجود التسمي فيما يفهم من الاسم ظلي كالصورة في المرأة فلا يلزم من كونه عينه احتراق فهم من يقول ناراً ولا إن الذهب المعدني يحصل في فهم من ينطق بلفظ ذهب فتأمل والله أعلم (المسألة الثالثة) قال اللخمي قال ابن عبد الحكم ما لله بين توجب الكفارة مثل قوله تالله فإنه يجوز حذف حرف القسم واقامة هالالتبيه مقامه وقد نص النجاة على ذلك (قاعدة) الألف واللام في أسماء

الثلاثة

الله تعالى للكمال قال سيبويه تكون لام التعريف للكمال تقول زيد الرجل

تريد الكامل في الرجولية وكذلك هي في أسماء الله تعالى فاذا قلت الرحمن أي الكامل في معنى الرحمة أو العليم أي الكامل في معنى العلم وكذلك بقية الأسماء فهي للعموم ولا للمهد ولكن للكمال اهـ والله سبحانه وتعالى أعلم (الفرق الثامن والعشرون والمائة بين قاعدة ما يدخله المجزأ والتخصيص في الايمان وقاعدة ما لا يدخله المجزأ والتخصيص في الالفاظ على قسمين نصوص وهي التي لا تقبل المجزأ ولا التخصيص وظواهر وهي التي تقبلها والنصوص نوعان (النوع الاول) ما كان الامتناع فيه من المجزأ

والتخصيص لغويا وهي أسماء الأعداد التي أولها الاثنان وآخرها الالف ولم تضع العرب بعد ذلك لفظ العدد بل عادت الى رتب الأعداد فقالت ألقان بالثنائية ومراتب الأعداد أربعة وهي الآحاد والعشرة والعشرات الى المائة والمئون الى الالف والالوف فالآحاد والعشرات والمئون والالوف هي رتب الأعداد الأربعة وهذه الألفاظ تكررهما العرب في مراتب الأعداد الى غير النهاية مكتفية بها من غير النهاية فنحو الخمسة والعشرة من الفاظ العدد عند العرب نصوص لا يدخلها المجاز ولا التخصيص والتخصيص أن تريد بالعشرة بعضها والمجاز أن تريد بالعشرة (٨٣) مسمى العشر أو بالخمسة مسمى الخمس

لان العشرة نسبة العشر لانها عشر المائة والخمسة نسبة الخمس لانها خمس الخمسة والعشرين فهذا أجني عنها بالكلية فان التخصيص استعمال اللفظ في بعض معناه مجاز القرينة والمجاز استعمال اللفظ في غير معناه لعلاقة وقرينة سواء كان ذلك الغير هو بعض المعنى أو غيره مما بينه وبين المعنى مناسبة خاصة فالمجاز أعم من التخصيص فكل تخصيص مجاز وليس كل مجاز تخصيصا (النوع الثاني) ما كان الامتناع فيه من المجاز والتخصيص شرعا لغويا مثل لفظ الجلالة الله ولفظ الرحمن مما هو مختص بالله تعالى فلا يجوز استعمالهما في غير الله تعالى باجماع الامة وما عدى هذين النوعين من العمومات نحو المشركين وأسماء الاجناس من الجماد والنبات والحيوان

الثلاثة لحصول مسمى المخالفة بمقتضى ما أخبر عن نفسه في الاستقبال لكن لما كانت العين انما يقصد بها الداس حثهم على الاقدام أو الاحجام والحث انما يقع في الافعال الاختيارية فان الانسان انما يحث نفسه على ما هو من اختياره وصنعه وأما المعجوز عنه فلا يليق بالمعقل حث نفسه عليه ألا ترى أنه لا يحث نفسه على الصمود الى السماء ولا على أن يعمل لنفسه يدا زائدة أو عيناً زائدة ولا يحث نفسه على أن يكون آدمياً أو منتصب القامة لان الاول متعذر عليه والثاني واقع بغير صنعه ويحث نفسه على الصلاة والصوم لانهما من صنعه فاذا تقرر أن الحث انما يقع من الانسان فيما هو من صنعه واختياره اتضح بذلك خروج حالة الاكراه على الحث لان الداعية حالة الاكراه ليست للفاعل على الحقيقة بل نشأت عن أسباب الاكراه فهي من غير صنعه في المعنى فلا جرم لم تندرج هذه الحالة في اليمين وأما الجهل والنسيان فالانسان في الجهل يفعل المحلوف عليه جاهلاً بأنه المحلوف عليه كمن يحف أن لا يلبس ثوباً فيلبس ذلك الثوب عليه بغيره فيأبسه وهو ذا كر لليمين جاهل بين المحلوف عليه وأما في النسيان فهو على العكس من الجهل يفعل المحلوف عليه طالما بحقيقته ناسياً لليمين وفي الاكراه قد يكون ذا كراهة لهما فهذا هو الفرق بين هذه الحقائق الثلاث فالشافعي يقول ان الحث المقصود من اليمين انما يكون مع ذكر اليمين والمعرفة بين المحلوف عليه بان يقصد الترك باليمين لاجل اليمين وهذا لا يتصور الا مع القصد اليهما والمعرفة بهما أعني اليمين والمحلوف عليه فاذا جهل اليمين في صورة النسيان أو المحلوف عليه في صورة الجهل فلم يوجد في نفسه ما افاد وجد المقصود من اليمين وهو الترك لاجل اليمين فهاتان الحالتان لا يقصدهما الناس بالايان لهذه القاعدة فخرجوا عن اليمين والمخارج عن اليمين لا يقع فيه حثت فنخرجت الاحوال الثلاثة عند الاكراه والنسيان والجهل فاذا خالف اليمين في حالة من هذه الحالات لا يازم بذلك كفارة ولا بد من المخالفة مرة أخرى في حالة الاختيار واستحضار اليمين والعلم بالمحلوف عليه فاشتراط التكرار في الاحوال الثلاثة وأما مالك رحمه الله تعالى فقال الحلف وقم على الفعل المختار المكتسب ومقتضى ذلك ان يخرج الاكراه وحده ويبقى النسيان والجهل لان الناس لليمين مختار للفعل غير أنه نسي اليمين والجاهل مختار للفعل غير انه جهل ان هذا عين المحلوف عليه واذا وجد الاختيار والفعل المكتسب فقد وجد ما حلف عليه ووجدت حقيقة المخالفة فنلزمه الكفارة فاذا وقع الفعل في حالة النسيان أو الجهل انحلت اليمين ولزمت الكفارة ولا يشترط التكرار مرة أخرى والظاهر من جهة النظر قول الشافعي وهو أحد الاقوال عندنا بسبب أن الباعث للحالف على الحلف انما

نحو الاسد أو من قبيل الاعراض نحو العلم والظن والالوان والطبوم والروائح فهي الظواهر فيجوز اطلاق العلم ويراد به الظن مجازاً كقوله تعالى فان علمتوهن مؤمنات أي ظننتموهن فان الايمان أمر باطن لا يعلم ولكن تدل عليه ظواهر الاحوال فيظن واطلاق الظن ويراد به العلم كقوله تعالى وظنوا أنهم موافقوها أي قطعوا وعلموا هذا هو المقرر في أصول الفقه وفي أبواب الايمان والطلاق وغيرها من كتب الفقه عند الفقهاء وعليه سؤال وهو ان العرب قد تستعمل اسم العدد مجازاً كقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة قال العلماء المراد الكثرة كيف كانت وقوله تعالى سبعون ذراعاً أي طويلة جداً فالمراد الكثرة جداً

لا خصوص السبعين وقول أهل العرف سألتك ألف مرة فما قضيت لي حاجة وقولهم زرتك مائة مرة فلم ترع لي ذلك ولا يردون خصوص الالف والمائة بل الكثرة فهذا مجاز قد دخل في السبعين والمائة والالف من الفاظ المدد وكذا دخل فيها معنى أساء المدد كلفظ كرتين في قوله تعالى فارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسأ وهو حسير قال المفسرون المراد بكرتين المراجعة الكثيرة من غير حصر فعبير بلفظ التثنية عن أصل الكثرة مجازا وإذا انفتح الباب في بعض الفاظ المدد ونحوها انخرم الجزم في بقيتها فلم يبق لنا خصوص البتة في أساء (٨٤) الأعداد غير أن الفقهاء مطبقون على ما تقدم والواقع كما ترى فتأمله وعلى ما تقدم

من صحة القاعدة والفرق بينهما تتخرج أربع مسائل (المسئلة الأولى) إذا حلف ليمتنن ثلاثة عبيد اليوم فاعتق عبيدين وقال أردت بلفظ ثلاثة الاثنين حنت ان خرج اليوم ولم يعتق الثالث ولم تقده نيته لان استعمال لفظ الثلاثة في الاثنين مجاز في لفظ من أساء المدد وهو لا يدخل في أساء الأعداد فلا تقيد فيها النية لافي الايمان ولا في الطلاق ولا في غيرها (المسئلة الثانية) إذا قال والله لا اعتنق عبيدي وقال أردت بعضهم على سبيل التخصيص وأردت بعبيدي دوابي وبالعتق يبيها أفاده ذلك لان لفظ العبيد ولفظ العتق من الظواهر فيدخلها المجاز وتفيد فيها النية وعلاقة استعمال العبيد في البيض اطلاق العام وإرادة الخاص وفي الدواب المجاورة في الملك وعلاقة

هو أن تكون اليمين حائفة له على الترك إلا كان يكفيه المزم على عدم الفعل من غير يمين وكان يستريح من لزوم الكفارة وإنما أقدم على اليمين ليكون استحضارها في نفسه مانعا له من الأقدام أو الاحجام فإذا نسيها لم يقصد بهذه الحلة حالة الحلف بل مقصوده محصور في حالة حضورها في نفسه حتى نزعها وكذلك العلم بين المحلوف عليه شرط في الحنت به فإذا جهله استحال مع الجهل الحث على ما لم يعلمه فهذه الحالة يعلم خروجها عن اليمين بقصد الحالفين فلا يلزم فيها حنت ويشترط التكرار وأما الإكراه على اليمين فلقوله عليه السلام لا طلاق في اغلاق أى في الإكراه فيقاس على الطلاق غيره فلا يلزم ورأى أبو حنيفة أن الإكراه على الحنت لا يؤثر كما قاله مالك في الحنت حالة النسيان والجهل والظاهر خلافه لما تقدم من مقاصد الناس في إيمانهم تنبيه إذا قلنا بأن الإكراه على الحنت يمنع من لزوم موجب اليمين فأكراه على أول مرة من الفعل ثم فعله مختارا حنت قاله ابن زيد وهو مقتضى الفقه بسبب أن الإكراه لم يندرج في اليمين فالواقع بعد ذلك بالاختيار هو أول مرة صدرت مخالفة لليمين والأولى لا عبرة بها وتقع هذه المسئلة في الفتاوى كثيرًا ويقع الغلط فيها للمفتين فيقول السائل حلفت بالطلاق لأخدم الأمير الفلاني في إقطاعه وقد أكرهت بالضرب الشديد على خدمته فيقول له المفتي لا حنت عليك مع أن ذلك الحالف مستمر على الخدمة مع زوال سبب الإكراه وأمكان الهروب منه والتغيب عن ذلك الأمير وهذا يحنت بسبب أنه إذا مضى زمن يمكنه التغيب عن خدمة ذلك الأمير ولم يتغيب فقد خدمه مختارا فيحنت ولا يقال إن الخدمة السابقة حصل بها مخالفة اليمين والمخالفة لا تتكرر فلا يحنت بذلك لا ما تقول الحالة السابقة لم تدرج في اليمين لاجل الإكراه والمرة الأخيرة التي هي أول الفعل الاختياري هي أول مخالفة اليمين فهي المعتبرة دون ما قبلها فتأمل ذلك ومثل هذه المسئلة إذا حان بالطلاق لا يكلم زيدا فخالع امرأته وكلمه لم يلزمه بهذا الكلام طلاق فلوردا امرأته وكلمه حنت عند مالك رحمه الله بسبب أنه إنما قصد الحلف بالطلاق إن يحته الطلاق على عدم كلامه بسبب أنه يلزمه الطلاق حينئذ فما حلف الاعلى نفى كلام يلزمه به الطلاق والكلام حالة الخلع لم يلزمه به طلاق لعدم قبول المحل له فلا يكون من الكلام المحلوف عليه وأول كلام يقع بعد رد امرأته هو أول مخالفة اليمين فيه فيلزم الطلاق به لا بما قبله لما قلناه في الإكراه حرقا بمجرد فتأمل ذلك فهذه الصور الثلاثة المتقدمة يحصل فيها التكرار في صورة المخالفة لافي المخالفة المعتبرة بسبب ما تقدم تقريره

الفرق

استعمال العتق في البيع المشابهة في بطلان الملك بكل (المسئلة الثالثة) إذا قال والله

لا اعتنق ثلاثة عبيد ونوى أنه يبيع ثلاث دواب من دوابه صح وأفادته نيته لان لفظ ثلاثة لم يدخله مجاز وإنما دخل المجاز في لفظي العبيد والعتق لسكونهما من الظهور كما تقدم تنبيه إذا قال أنت طالق ثلاثا ثم قال أردت اثنتين أو واحدة لا يفيد ذلك وإمان قال أردت أنك طلقت ثلاث مرات من الولد فإنه يفيد ذلك ولم يلزمه طلاق لافي الفتيا ولا في القضاء حيث كان هنالك من القرائن ما يبضده ولو قامت عليه بينة والازمه الطلاق الثلاث في القضاء دون الفتيا وذلك لان التغيير والمجاز لم يدخل

في اسم العدد الذي هو الثلاث وإنما دخل التنبير والمجاز في معدوده الذي هو الطلاق لكونه اسم جنس من الظواهر فتغير من الطلاق الذي هو ازالة العصمة الى جنس آخر وهو طاق الولد فسقط استشكال بعض الفقهاء بأنه كيف اثرت النية في الكل ولم تؤثر في البعض وذلك خلاف القواعد فان النية ابطلت الطلاقات الثلاث كلها اذ انوى طلق الولد وهذا هو جملة مدلول اللفظ قاو لي أن تبطل بعض مدلول اللفظ اذ انوى بالثلاث اثنتين أو واحدة فتأمل (المسئلة الرابعة) اذا قال والله او الرحمن لافعلت كذا وقال أردت بلفظ الجملة أو بلفظ الرحمن غير الله تعالى وعبرت (٨٥) بهذا اللفظ عن بعض المخلوقات لله

من باب اطلاق الفاعل على أثره لما بينهما من العلاقة والحلف بالمخلوق لا يلزم به كفارة فظاهر كلام العلماء ان هذا تلزمه الكفارة اذا حث وان هذين اللفظين لا يجوز استعمالهما لتغير الله تعالى وما امتنع شرعا فهو كالمعصوم حسا وهذا بخلاف ما لو قال أردت بقولي والعيام واليزير وغير ذلك من أسماء الله تعالى او بقولي كفالة الله وعهد الله وعلم الله وغير ذلك من صفاته التي تقدم بسطها بعض مخلوقاته ممن هو عام او عزيز أو بعض صفات البشر من العلم والكفالة والمهدى فاضفته الى الله تعالى اضافة الخلق للخالق فاننا نسمع هذه النية وتفيده في اسقاط الكفارة لان هذه الالفاظ ليست نصوصا بل أسماء اجناس وقد قال جماعة من العلماء

الفرق الثالث والثلاثون والمائة بين قاعدة النقل العرفي وبين قاعدة

الاستعمال المتكرر في العرف

اعلم ان الاستعمال قد يتكرر في العرف ولا يكون اللفظ منقولا الا ترى ان لفظ الاسد قد تكرر استعماله في الرجل الشجاع ولم يصير منقولا وتعني بالمنقول هو الذي يفهم عند الاطلاق بغير قرينة صارفة له عن الحقيقة ولفظ الاسد لا ينصرف عن الحقيقة الى المجاز الذي هو الرجل الشجاع الا بقرينة صارفة اليه وكذلك تكرر لفظ النزال في المرأة الجليلة ولفظ الشمس والبدر وكذلك تكرر لفظ الفيت والبحر والمام في الرجل السخي ومع ذلك لم يصير اللفظ منقولا فظهر حينئذ ان النقل اخص من التكرار وان التكرار لا يلزم منه النقل لان الاعم لا يستأزم الاخص واذالم يصير اللفظ منقولا بمجرد التكرار لا يجوز حمل اللفظ على شيء تكرر اللفظ فيه ولم يكن اللفظ موضوعا له الا بقرينة ولا يتم على مطلق التكرار وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين يظهر بطلان ما وقع في مذهبنا في المدونة ان من حلف لا يفعل شيئا حينما اوزمنا او دهرنا فذلك كله سنة وقال الشافعي يحمل على العرف في هذه الالفاظ وقال ابو حنيفة وابن حنبل ذلك سنة اشهر لقوله تعالى توتى اكلها كل حين أي في ستة أشهر وليس الامر كما قاله بل النخلة من ابتداء حملها الى نهايته تسعة أشهر وحينئذ تعطى ثمرها وهو احد الوجوه التي وقعت المشابهة فيها بين النخلة وبين نبات آدم وقد ذكر ذلك في قوله عليه السلام اكرموا عممتكم النخلة قالوا لانها خلقت من فضله طينة آدم فهي عمه بهذا المعنى وقد حصلت المشابهة بينها وبين بني آدم من اربعة عشر وجها احدها هذا الوجه وروى ابن وهب عن مالك ترددا في الدهر هل هو سنة ام لا وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سنة لقوله تعالى توتى اكلها كل حين اشارة الى ان الثمرة اذا حملت في رقت لا تحمل بعد ذلك الا في ذلك الوقت وهذه الاشارات كلها الى اصل وجود الاستعمال ولا يلزم من حصول اصل الاستعمال ان يحمل اللفظ عليه من غير قرينة صارفة ولا يلزم من استعمال اللفظ المتواطىء في بعض افراده مرة واحدة او مرات ان يقال له شرعي ولا عرفي بل ذلك شأن استعمال اللفظ المتواطىء ينتقل فالتبعه ماقاله الشافعي رضي الله عنه فقد ظهر الفرق بين قاعدة كثرة الاستعمال وقاعدة النقل وظهر بظهوره الحق في هذه المسائل لان الكلام فيها مع عدم النية

الفرق الرابع والثلاثون والمائة بين قاعدة تعذر المحلوف عليه عقلا وبين قاعدة تعذره عادة او شرعا اعلم انه اذا حلف ليفعلن كذا وتعذر الفعل عقلا لم يحث اذا لم يمكنه الفعل قبل ذلك فان امكنه ثم

انها كنيات لا تكون يمينا الا بالنية لقوة التردد والاحتمال عندهم وقد حكي فيما مضى عن الشافعية والحنا بلة والحنفية وقالوا ذلك ايضا في الصفات واشترطوا فيها الشهرة العرفية ونحن وان لم نوافقهم على ذلك الا ان الزمان الكفارة بناء على الظهور والصراحة لا بناء على النصوصية التي لا تقبل المجاز فتأمل هذه المواطن واضبط ماتفيد فيه نية المجاز ومالاتفيد فيه فانه فرق محتاج اليه في الفتيا والقضاء حاجة شديدة وقد انضح ايضا حسنا من فضل الله عز وجل والله اعلم

الفرق التاسع والعشرون والمائة بين قاعدة الاستثناء وقاعدة المجاز في الايمان والطلاق وغيرهما

الاستثناء هو اخراج مادخل [لغة لا قصدا في مفهوم اللفظ العام بالا او احدى اخواتها وهي احدى عشرة اداة مستوعبة في كتب النحو والحجاز هو اللفظ المستعمل في غير ماوضع له في اصطلاح به التخاطب لملاقة بينهما وقرينة مانعة من ارادة المعنى الاصلي والنسبة بينهما بحسب مواردما التي يردان عليها العموم والخصوص الوجهي بحيث يجتمعان في صورة يجوز دخولها معا فيها كالمعومات والظواهر كلها تقول في العموم رأيت اخوتك الا زيدا ورأيت اخوتك تريد دار اخوته او امير اخوته لما بين الدار (٨٦) والامير وبين الاخوة من الملاسة وتقول في الظواهر التي ليست بعموم

كلفظ الاسد والفرس رأيت أسدا الايده او فرسا الا رأسه ورأيت أسدا في الحمام تريد رجلا شجاعا وركبت فرسك تريد حمارة الفارح الشبيه بالفرس في سرعة الجرى والفرق بين الحجاز والاستثناء في هذا القسم الحاصل فيه اجتماعهما هو أن الحجاز يجوز فيه التجوز بجملة الاسم عن جميع المسمى الى غيره كما عدلت عن الاسد بجملمته الى الرجل الشجاع والاستثناء لا يجوز فيه استثناء جملة الاسد بل بعضه لأنه يشترط فيه ان يبقى بعده شئ مما دخل عليه الاستثناء (ويفرد) الاستثناء عن الحجاز في صورة لا يدخلها الا هو دون الحجاز كاسماء الاعداد فقد تقدم في الفرق الذي قبل هذا تقرير انه لا يجوز اطلاق العشرة مرادا بها التسعة ولا مرادا

تعدر حنث والفرق بين التمدر العقلي وغيره ان الناس انما يقصدون بايمانهم الحنث على الفعل الممكن لهم اما التمدر عقلا فلم يوضع اللفظ في القسم حائنا عليه لذلك التمدر عقلا لا يوجب حنثا لان الحلف على الشئ مشروط بإمكانه وفوات الشرط يقتضي عدم المشروط فلا يبقى الفعل محولا عليه فلا يضره عدم فعله اما التمدر العادي والشرعي الذي يكون الفعل معه ممكنا عادة فهذا مندرج في التين عملا بظاهر اللفظ فان الحلف اقتضى الفعل في جميع الاحوال الامدل الدليل على اخراجه وقيل المتعذرات كلها سواء وفي الفرق عدة مسائل (المسألة الاولى) اذا حلف ليدبحن الحمامة فقام مكانه فوجدها ميتة قال ابن القاسم والشافعي لا حنث عليه بخلاف لو حلف لبيمن امته فيجدها حاملا عند ابن القاسم يحنث لان المانع شرعي وسوى بينهما سحنون في عدم الحنث قال مالك الجالف ليضر بن امرأته الى سنة فتموت قبل السنة لم يحنث بموتها وهو على بر قال عبد الحق في تهذيب الطالب ان حلف ليركبن الدابة فتمسرق يحنث عند ابن القاسم لان الفعل ممكن عادة وانما منعه السارق بخلاف موت الحمام وقال أشهب لا يحنث لانه متعذر بسبب السرقة فان ماتت قبل التمكين بر لتعذر الفعل عقلا ومنع الغاصب والمستحق كاسارق وان حلف ليضربن عبده فكانه اولييين امته فوجدها حاملا يحنث لان المانع شرعي والفعل ممكن وقال سحنون لا يحنث لانه متعذروا وحلف ليطاها فوجدها حائضا يخرج الحنث على الخلاف وقال أشهب ان حانف ليصومن رمضان وشوال ان صام يوم الفطر بروا لا حنث (تنبيه) ومعنى قول الاصحاب الفعل متعذر عقلا يريدون ان فعله من خوارق العادات والاف يمكن عقلا ان الله تعالى يحبي الحمام والحيوان حتى يتأتى فيه افعال الاحياء لكن ذلك خارق للعادة بخلاف السارق ونحوه لا يقال ان الفعل مستحيل عادة فان من الممكن عادة القدرة على السارق والغاصب ويفعل ما حلف عليه فهذا تحرير القاعدتين والفرق بينهما

الفرق الخامس والثلاثون والمائة بين قاعدة المساجد الثلاثة يجب المشي اليها والصلاة

فيها اذا نذرنا وقاعدة غيرها من المساجد لا يجب المشي اليها اذا نذر الصلاة فيهما قال مالك رحمه الله في المدونة اذا قال على ان آتى الى المدينة او بيت المقدس او المشى اليها فلا ياتي اليهما حتى ينوي الصلاة في مسجديهما او ما يلزم ذلك والافلا شئ عليه ولو نذر الصلاة في قال (الفرق الخامس والثلاثون والمائة بين قاعدة المساجد الثلاثة يجب المشي اليها والصلاة فيها اذا نذرنا وقاعدة غيرها من المساجد لا يجب المشي اليها اذا نذر الصلاة فيها) قلت ما حكاها لا كلام فيه وما قاله من ان الحديث يقتضى عدم لزوم المشى الى غيرها ليس كما قال بل يقتضى عدم اعمال المطى الى غيرها والمراد بذلك والله اعلم ان لا يتحمل مشقة السفر الذي يجوز الى اعمال

بها العشر بضم الـ بين مجازا وتقرير ما عليه واما الاستثناء منها فقال صاحب المقدمات الشيخ ابو الوليد بن رشد لا يجوز الاستثناء بالامن الاعداد وان اتصل ما لم بين كلامه عليه نحو والله لاعطيتك ثلاثة دراهم الا درهما وكذلك انت طالق ثلاثا الا واحدة بخلاف العموم وبخلاف الاستثناء بمشينة الله تعالى فانه يكفى فيه الانصال وان لم بين الكلام عليه اه ويفرد الحجاز عن الاستثناء في صورة لا يدخلها الا هو دون الاستثناء كالمطوقات فانه لا يجوز فيها لمة الاستثناء بان تقول رأيت عمرا وزيدا الا زيدا لما فيه من استثناء جملة ما نطقت به غيرها

وأستثناء جملة ما نطقت به ممنوع ولان ما قصد بالمعطف لأبد ان يكون مرادا والاستثناء انما جعل لاجراجه ما التفت في الكلام وهو غير مراد فالجمع بينهما في المعطوف يقتضي ان يكون مرادا او غير مراد وهو جمع بين التقيضين ويجوز في المعطوفات المجاز اما في نفس حرف المعطف بان تعطف به الشيء على نفسه اكتفاء باختلاف اللفظ كما في المترادفين في نحو قوله تعالى انما أشكوا بي وحزني الى الله والحزن هو البث وقولك اعطه برا وحنطة نص على ذلك النجاة واما في نفس المعطوف مع حرف المعطف بان تعطف الالفاظ المتباينة مر بذا بالثاني الاول مجازا (٨٧) كقولك رأيت زيدا والاسد تريد بالاسد

زيدا لشجاعته فأتيت باللفظ لقصد المبالغة بالمعنى المجازي فان قولك لزيد أسد ابلغ من قولك له شجاع لان المجاز ابلغ من الحقيقة واذا كان هذا المعنى مقصودا للعقلاء في مخاطبتهم فلا يجوز ابطاله بالاستثناء واذا قد ظهر لك ان الاستثناء يوجد في صورة لا يوجد فيها المجاز وان المجاز يوجد في صورة لا يوجد فيها الاستثناء وانهما يجتمعان في صورة فكان كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه وهو المطلوب وعلمت في اي صورة يجوز استعمال كل واحد منهما وفي اي صورة يمنع ظهورك الفرق بين قاعدتيهما وافادك ذلك نعماعظيما في الايمان والطلاق وغيرها فان من استعمل واحدا منهما في مكان لا يجوز استعماله فيه بطل استعماله ولزمه

غيرها من المساجد صلى بموضعه وقاله الشافعي واحمد بن حنبل وقان اللخمي قال القاضي اسماعيل نادر الصلاة في المسجد الحرام لا يلزمه المشي اذا نذره قال والمشي في ذلك كله أفضل لان المشي في القرب أفضل وهو قرابة قال ومقتضى أصل مالك أن يأتي المكي المدينة لانها أفضل فأتاها من مكة قرابة بخلاف الاثنيان من المدينة الى مكة وقدم الشافعي واحمد بن حنبل المسجد الحرام عليها قال ابن يونس يمشي الى غير الثلاثة المساجد من المساجد أن كان قريبا كالاميال اليسيرة ماشيا ويصلي فيه قال ابن حبيب اذا كان بموضعه مسجد جمعة لزمه المشي اليه وقاله مالك وبه ابي بن عباس من بمسجد قبا وهو من المدينة على ثلاثة اميال وفي الجواهر الناذر ان كان بمكة او المدينة ونذر بيت المقدس يصلي في مسجد موضعه لانه أفضل وان كان بالاقصى مضى اليهما ويمشي المكي الى المدينة والمدني الى مكة للخروج من الخلاف واصل الباب قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعمل المطي الا لثلاثة مساجد مسجدي هذا ومسجد أبيي والمسجد الحرام فاقضى ذلك عدم لزوم المشي الى غيرها فان كل ماوجب المشي اليه وجب أعمال الركاب اليه والا فلا وسر الفرق ان النذر لا يؤثر الا في مندوب فما لارجحان في فعله في نظر الشرع لا يؤثر فيه النذر وسائر المساجد مستوية من جهة انها بيوت القرب والتقرب الى الله تعالى بالصلاة فيها فلا يجب الاثنيان الى شيء منها لعدم الرجحان فان قلت ان المساجد أفضل من غيرها اجماعا وبعضها أفضل من بعض اما لكثرة طاعة الله تعالى فيها واما لقدم هجرته او لكثرة جماعته او غير ذلك من

المطي إلا لهذه المساجد فيبقى السفر الذي لا يجوز الى اعمال المطي وما دون ذلك مما ليس بسفر مسكوتا عنه في الحديث وما قاله من ان كل ماوجب المشي اليه وجب أعمال الركاب اليه وإلا فلا دعوى لاحجة فيما ذكر عليها والله اعلم قال (وسر الفرق ان النذر لا يؤثر إلا في مندوب الى قوله فلا يجب الاثنيان الى شيء منها لعدم الرجحان) قلت ما قاله من استواء المساجد وعدم الرجحان فيها دعوى لم يات عليها بحجة قال (فان قلت ان المساجد أفضل من غيرها اجماعا وبعضها أفضل من بعض الى قوله بل ورد الحديث المتقدم بعدم ذلك) قلت ما قرره من القاعدة صحيح نقول بموجبه ولا يلزم عنه مقصوده وما قاله من اعتقاد رجحان المساجد على غيرها او رجحان بعضها على بعض لا يوجب اعتقاد ضم الصلاة اليها ليس بصحيح فان المساجد لا معنى لفضلها على غيرها او فضل بعضها على بعض إلا بالنسبة الى الصلاة فيها لا باعتبارها في انفسها وما قاله من ان الرجحان الشرعي يتوقف على مدرك شرعي صحيح واندرك الشرعي في ذلك الامر

اصل الكلام الاول بمقتضى وضع اللغة فاعلم ذلك فهي قاعدة الفقه والله اعلم

(الفرق الثلاثة والمائة بين قاعدة ما تكفي فيه النية في الايمان وقاعدة ما لا تكفي فيه النية)

النية تكفي في تقييد المطلقات وتخصيص العمومات وتعميم المطلقات وتعيين اجد مسميات الالفاظ المشتركة وصرف اللفظ عن الحقائق الى المجازات ولا تكفي عن الالفاظ التي هي اسباب ارتفاع حكم اليمين شرعا كالاستثناء بمشبهة الله تعالى ولا عن لفظ مقصود للاحالف وان لم يكن سببا شرعيا كلفظ الاستثناء فتكفي في خمسة انواع وتؤثر فيها ولا تكفي

في نوعين ولا يؤثر فيهما وتوضح هذه السبعة بذكر عشر مسائل لتقييد المطلقات بلا خلاف مسألة ولتخصيص العمومات بلا خلاف مسألة وللتقييد والتخصيص على الخلاف هل يؤثر بالنية أم لا مسألة ولتعميم المطلقات مسألة ولتعيين مسميات الالفاظ المشتركة مسألة واصرف اللفظ عن الحقائق الى الجازات مسألة ولعدم كفايتها عن اللفظ الذي هو سبب شرعي مسألة ولعدم كفايتها عن لفظ مقصود للحالف وليس هو بسبب شرعي ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) اذا حالف ليكرمن رجلا ونوى به زيد لم يكرمنه با كرام (٨٨) غيره لان رجلا مطلق وقد قيده بخصوص زيد حتى صار معنى اليقين لا كرم

زيدا وكذلك اذا قال لا كرم من رجلا ونوى به فقيها او زاهدا لم يكرم با كرام غير الموصوف بهذه الصفة وهذا موطن اجماع كما قال الاصل وابن الشاط (المسئلة الثانية) اذا قال والله لا لبست ثوبا ونوى به ماعدى الكتان خاصة لم يحث اذا لبس الكتان وانما يحث اذا لبس غير الكتان لان نية خصصت الثوب الخلوفا بعدم لبسه بما عدى الكتان وهو محل وفاق كما قال ابن الشاط (المسئلة الثالثة) اختلف الدلاء في الاكتفاء بالنية في تقييد المطلقات وتخصيص العمومات المدلول عليهما بغير الدلالة الوضعية المطابقة فقالت الحنفية ولا تؤثر النية في ذلك تقييدا ولا تخصيصا وقالت بقرينة الفرق تؤثر النية المدلول التزاما وتضمنا تقييدا وتخصيصا

اسباب التفضيل ومقتضي ذلك وجوب الصلاة فيها اذا نذرت لاجل الرجحان في نظر الشرع قلت سؤال جليل والجواب عنه أن القاعدة الشرعية ان الفعل قد يكون راجعا في نفسه ولا يكون صمه لراجع آخر في نفسه راجعا في نظر الشرع وقد يكون ضممه راجعا في الاول الصلاة والحج راجحان في نظر الشرع كل واحد منهما في نفسه وليس ضمهما راجحان في نظر الشرع والصوم والزكاة راجحان منفردين وليس ضمهما راجحان في نظر الشرع بل قد يكون الفعلان راجحين في نظر الشرع وضمهما مرجوح في نظر الشرع كالصوم والوقوف برفة والتفعل في المصلي مع صلاة العيد والركوع وقراءة القرآن لقوله عليه السلام نيت ان اقرأ القرآن راكعا وساجدا والدعاء في بعض أجزاء الصلاة كما قبل التشهد ونحوه ومما رجح منفردا ومجمعا الصوم والاعتكاف والتسبيح والركوع ونحو ذلك وقد تقدم بسط هذه القاعدة فاعتقاد رجحان المساجد على غيرها أو رجحان بعضها على بعض لا يوجب اعتقاد ضم الصلاة اليها لان اعتقاد الرجحان الشرعي يتوقف على مدرك شرعي ولم يرد الحديث المتقدم بعد ذلك وليس لك أن تقول ان رجحانها انما ثبت باعتبار الصلاة فيها فاني أمنع ذلك بل ما دل الدليل على رجحانها باعتبار الصلاة إلا باعتبار صلاة الفرض دون النقل من الصلاة لقوله عليه السلام خير صلاة احدم في بيته إلا المكتوبة مع ان المساجد من حيث هي مساجد مستوية بالنسبة الى المكتوبة ايضا حتى يرد دليل شرعي يقتضي رجحان بعضها على بعض باعتبار فرض او نقل فان الرجحان الشرعي حكم شرعي يتوقف على مدرك شرعي والحديث السابق يقتضي عكس ذلك فلا يجب السعي حينئذ الى مسجد

المعلوم من الدين ضرورة ان الصلاة المكتوبة في المسجد افضل منها في غيره وقوله بل ورد الحديث المتقدم بعدم ذلك ليس بصحيح بل ورد بعدم اعمال المطي لا بعدم المشى جملة فان اعمال المطي اخص من المشى مطلقا ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعمال (وليس لك ان تقول ان رجحانها انما ثبت باعتبار الصلاة) الى قوله فلا يجب السعي حينئذ الى مسجد غير الثلاثة وان نذرته قلت ما قاله من ان المساجد مستوية بالنسبة الى المكتوبة مع تسليمه قبل هذا ان بعضها افضل من بعض لا يتبين لي معناه واذا لم تكن الاعمال في بعض المساجد افضل من الاعمال في غيره فما المراد بفضل بعضها على بعض وما قاله من ان الحكم الشرعي يتوقف على مدرك شرعي صحيح وما قاله من ان الحديث السابق يقتضي عكس ذلك ليس بصحيح وقد سبق بيانه

كالطابقة من غير فرق ومثلوا هذه المسئلة بقول القائل والله لا اكلت فقلت الفرق المالكية والشافعية غير والحنابلة يجوز ان ينوى ما كولا معينا فلا يحث باكل غيره وقالت الحنفية لا يجوز دخول النية ههنا وان نوى بطلت نيته وحثت باي ما كولا لان لفظ الفعل المتعدي لا يدل على المفعول الذي هو الماء كقول بل ولا على الفاعل بالمطابقه بل انما يدل على ذلك اما بالتضمن واما بالالتزام على الخلاف في كون النسبة لكل منهما داخلة في مفهوم الفعل وهو ما جزم به ابن الشاط وبه صرح غير واحد من المحققين كالمضد والمصام والسيد والفتري وشيخ الاسلام الهروي واليه يشير

تأيد التفتازاني قول المضد باستمارة الفعل باعتبار النسبة المبني على دخولها فيه او غير داخلية فيه وهو مفاد ابن مالك في الخلاصة حيث قال فيها المصدر اسم ماسوي الزمان من مدلولي الفعل الخ وعزاه الفناري في فصول البدائع الى ابن الحاجب والصبان في حواشي الاشموني للجمهور كما في بيانية الصبان والانباني عليها وقال الصبان في بيانته في شرح شيخنا ان الحق عدم دخولها فيه نعم الفعل ملحوظ فيه النسبة الى الفاعل او نائبه مطلقا سواء قلنا انها داخلية في مفهومه او خارجة عنه كما ذكره شيخنا وغيره اه المراد وحيث لم يدل على الماكول الا بالتضمن او (٨٩) الالتزام ولم يلفظ به فلا يجوز دخول النية

محتجين على ذلك بامور (أحدها) ان الأصل اعتبار اللفظ المنطوق به بحسب الامكان وخالفنا ذلك فيما دل اللفظ عليه مطابقة وبقي فيما عداه على الاصل ووجه ذلك أن تحكيم النية في اللفظ باعتبار معناه فرع تناول ذلك اللفظ لذلك المعنى والتناول انما هو محقق في المطابقة وأما التضمن والالتزام فتنبه جاء من جهة العقل وذلك لان دلالة الالفاظ وضعية لا عقلية ولم يوضع لفظ المسجد مثلا الالجمته لا لجمته وبعضه الذي هو السقف مثلا ولازمه الذي هو أداء العبادة فيه مثلا والا لكان ذلك اللفظ مشتركا واللازم باطل فلا دلالة للفظ المسجد على السقف ولا على أداء العبادة أصلا نعم هنا أمر وهو أن من يذكر له لفظ يدل على مجموع أشياء بالوضع فانه يتذكر

غير الثلاثة وان نذره وأما ما وقع من قوله يمشي الى القريب فرعاة لضرورة النذر على وجه التندب دون الالتزام وقول ابن حبيب يمشي الى مسجد الجمعة مشكل بتوقف ذلك على دليل يدل عليه لما تقدم من القاعدة وكذلك قول الاصحاب يمشي الى المسجد القريب استحسان من غير مدرك ظاهر والصواب ما تقدم فان قلت القاعدة في النذر أنه لا يجزىء فعل الاعلى عن فعل الادنى اذا نذره فمن نذر أن يتصدق برغيف لا يجزئه أن يتصدق بثوب وان كان اعظم منه وقما عند الله تعالى وعند المسلمين ومن نذر ان يصوم يوما لم يجزه ان يصليه بدلا عن الصوم وان كانت الصلاة أفضل في نظر الشرع ومن نذر ان يخرج لم يجزه ان يتصدق بألف من الدنانير على الاولياء والضعفاء ولا أن يصلي السنين مع أن الصلاة أفضل من الحج ونظائر ذلك كثيرة واذا تقررت هذه القاعدة كيف صح في هذا الباب أن من نذر أن يصلي بالبيت المقدس يصلي بالمدينة أو بمكة اذا كان مقيا بهما ولا يأتي بيت المقدس وغايته انه ترك المفضل لفعل الفاضل والقاعدة منع ذلك فكيف ساغ ذلك هنا قلت ظاهر كلام الاصحاب انه يصلي بالحرمين اذا كان مقيا بهما حالة النذر لانه حينئذ نذر الخروج وترك الصلاة في

قال (واما ما وقع من قوله يمشي الى القريب فرعاة لضرورة النذر على وجه التندب دون الالتزام) قلت ما قاله في ذلك كلام ضعيف لا يصح إلا بحجة ولم يات بها قال (وقول ابن حبيب يمشي الى مسجد الجمعة مشكل الى قوله من القاعدة) قلت ان ثبت له دليل فلا اشكال وإلا اشكل قال (وكذلك قول الاصحاب يمشي الى المسجد القريب استحسان من غير مدرك والصواب ما تقدم) قلت كلامه هذا كلام متناقض وكيف يصح ان يكون قول الاصحاب استحسانا من غير مدرك وهل الاستحسان الا مدرك عند القائلين به قال (فان قلت القاعدة في النذر انه لا يجزىء فعل الاعلى عن فعل الادنى اذا نذره فان نذره ونظر ذلك كثيرة) قلت انما لم يجزه فعل الاعلى عن فعل الادنى وان كان الاعلى اعظم قدرا لان في ترك الادنى المنذور مخالفة للنذر واذا خولف المنذور حصل ارتكاب الممنوع وهو عدم الوفاء لله تعالى بما التزم لوجهه قال (واذا تقررت هذه القاعدة كيف صح في هذا الباب ان من نذر ان يصلي بالبيت المقدس يصلي بالمدينة أو بمكة الى قوله ينبغي ان يتمين عليه) قلت نقول اذا كان الناذر مقيا بالحرمين كان في ضمن نذره الصلاة ببيت المقدس ترك الراجح وهو الصلاة بالمسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الذي قاله ليس بالظاهر وانما يكون الامر كذلك لو لم يكن ترك التنفل بالمسجدين جائزا أما وترك التنفل بهما جائز فلا يلزم ذلك فالظاهر ورود السؤال

(١٢ — الفرق — ثالث) ما ترك منه ذلك المجموع فمن اعتمد هذا القدر وسمي هذا التذ كر دلالة فلاح حجر عليه لكنه يدخل اللبس في كلامه على سامع ذلك منه حين يذ كر هاتين الداليتين اللتين معناهما تذ كر الشيء عند ذ كر الشيء مع ذ كره الدلالة الوضعية من جهة ان لفظ الدلالة لم يوقفه على الوضعية والتذ كر بالتواطي بل بالاشتراك وذلك مما يوقع الغلط كثيرا واذا كانت دلالة اللفظ على الجزء واللازم تما للدلالته على الكل والملزوم جاء من جهة العقل لان من جهة الوضع والالفاظ انما تدل وضما لاعقلا كان تقرير اللفظ في الجزء واللازم وضعية فيكون نصرف النية فيه كذلك فلا يترك ما جمعنا عليه لهذا الضعيف

المختلف فيه (وثانيتها) ان الاستقراء دال على ان النية لا تدخل الافعال اللفظ عليه مطابقة واعتبار النيات في الالفاظ امر يتبع اللغة الا ترى ان اللغة لما تجوز النية في صرف أسماء الاعداد الى الجزات امتنع فلا يجوز أن تطاق العشرة وتر يدبها التسعة (وثالثتها) أنه لو صح دخول النية في المدلول الاتزامي والتضمن لصح المجاز في كل لازم أوجزه المسمى بالنية والقصد اليه وليس كذلك الا ترى ان الاسد يلزمه أوصاف كثيرة من البخر والحى والوبر وكبر الرأس وغير ذلك ولا يصح التجوز عنه الا باعتبار الشجاعة خاصة ولا يصح دخول النية في غيرها حتى (٩٠) تصرف المجاز لا ناسترط في مثل هذا المجاز وهو مجاز المشابهة أن تكون

الصفة التي وقعت فيها المشابهة أظهر صفات المحل المتجوز عنه فاقوم (وحجة المالكية) والشافية والحائبة من وجوه (أحدها) انا جئنا على ما اذا قال والله لا أكأ كلاً أنه يصح أن ينوى بعض المأكول ويخرج البعض بنيتهم مع ان كلاً مصدر وأجمع النحاة على أن التصريح به بعد الفعل انما هو للتأكيد نحو ضربت ضرباً فان الفعل دل عليه فذكره بعد ذلك يكون تكرار الذكر فيكون تأكيداً وحقيقة التأكيد تقوية المعنى الاول من غير زيادة والا كان انشاء لا تأكيداً واذا لم يكن التأكيد منشأ كانت الاحكام انما بنيت معه ثابتة قبله لكن الثابت معه اعتبار النية فالثابت قبله اعتبار النية وهو المطلوب (وثانيتها) ان النية حيث اعتبرت مع قوة المعارض لها في المطابقة اجماعاً فلان

الحرمين حتى يصلحها ببيت المقدس فقد نذر المرجوح والنذر لا يؤثر في المرجوح بل في المذنب الراجح اما لو كان غير المواضع الثلاثة من اقطار الدنيا ونذر المشي الى البيت المقدس ينبغي ان يمين عليه أو يقال الصلاة من حيث هي صلاة حقيقة واحدة فالمدلول فيها عن الصفة الدنيا الى الصفة العليا لا يقدح في موجب النذر الا ترى انه لو نذر ان يتصدق بثوب خلق أو غليظ وغير ذلك من الصفات التي لا تتضمن مصلحة بل هي مرجوحة في الثياب فتصدق بثوب جديد أو غير ذلك من الثياب الموصوفة بالصفات الجيدة فانه يجزئه فان النذر لما ورد على الثوب المخلق ورد على شيئين احدهما أصل الثوب والاخر صفته فاما التصديق باصل الثوب فقر به فتجب واما التصديق بوصف الخلق فليس فيه نذر شرعي فلا يؤثر فيه النذر فيجزىء ضده فكذلك ههنا لما نذر الصلاة ببيت المقدس فقد نذر الصلاة موصوفة بمحممئة صلاة كما ورد في الحديث ان الصلاة في بيت المقدس بمحممئة صلاة وهذه الخمسمائة هي بعينها في الحرمين مع زيادة خمسمائة آخر لقوله عليه الصلاة والسلام صلاة في مسجدى هذا خير من الف صلاة في غيره الا المسجد الحرام

قال (أو يقال الصلاة من حيث هي صلاة حقيقة واحدة الى قوله فيجزىء ضده) قلت كانه في هذا الوجه من الجواب رام الفرق فيما بين الجنسين والصفتين ففي الجنسين لا ينوب الاعلى عن الادنى بخلاف الصفتين مع اتحاد الجنس فانه تنوب الصفة العليا عن الدنيا وهذا الوجه وان كان اظهر من الاول من جهة ان الصفة الدنيا ليست راجحة في نظر الشرع فانه لا يقوى أيضاً من جهة ان فيه مخالفة النذر من حيث الجملة قال (فكذلك ههنا لما نذر الصلاة ببيت المقدس نذر اصل الصلاة موصوفة بمحممئة صلاة كما ورد في الحديث) قلت لا يخفى ما في كلامه هذا من المسامحة في قوله موصوفة بمحممئة صلاة وهو وان كان في معنى موصوفة بانها تعمل خمسمائة صلاة ليس من اوصاف المنذور حقيقة كما في الثوبين الجديد والخلق بل هو من اوصاف المنذور اضافة باعتبار الجزاء عليه وتنظير الوصف الاضافي بالحقيقي فيه ما فيه قال (وهذه الخمسمائة هي بعينها في الحرمين مع زيادة خمسمائة اخرى لقوله عليه الصلاة والسلام صلاة في مسجدى هذا خير من ألف صلاة في غيره الا المسجد الحرام) قلت ليس والخمسمائة التي في بيت المقدس هي بعينها التي في الحرمين مع الزيادة ولا يصح ذلك كيف والافعال تختلف باختلاف المكان والزمان وغير ذلك من الامور الموجبة لاختلاف كل فعلين داخلين تحت جنس واحد مع ان هذه الخمسمائة ليست افعالا واقعة من المكلف بل هي جزاء على فعله صلاة واحدة في البيت المقدس فكل كلامه هذا غير محقق ولا محصل الا ان يريد ان الجزىء عليه بمحممئة والجزىء

تعتبر مع ضعف المعارض لها في دلالتى التضمن والالتزام بطريق الاولى
 وكون المطابقة أقوى معارض للنية من غيرها ظاهر من كونها هي الاصل المقصود بوضع اللغة وغيرها انما يفيد اللفظ تبعاً لها والاصل أقوى من التابع (وثالثتها) انا وجدنا الاستثناءات في لسان العرب دخلت على اللوازم والعوارض الخارجة عن المدلول المطابق ولفظ الاستثناء انما هو فرع عن ارادة المني الذي قصد لاجله الاستثناء لان اللفظ تابع لارادة المني فانه يقصده به انهم السامع ما في نفس المتكلم متى دخل الاستثناء في المدلول التزاماً دل ذلك على دخول النية قبله في المدلول الاتزامي وبيان

عليه

دخول الاستثناء في المدلول التزاما أو بطريق المرض من وجهين (أحدهما) قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام لنا تفتي به
 إلا أن يحاط بكم فان تقدير الكلام لنا تفتي به في كل حالة من الحالات الا في حال الاحاطة بكم فاني لأزكمم الايتان به فيها لقيام
 العذر حينئذ فهذا استثناء من الاحوال العارضة أو اللازمة لمعنى الايتان (وثانيها) قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث
 الا كانوا عنه معرضين وفي الآية الاخرى الاستمعه وهم ياء ون أي لا ياتيهم في حالة من الاحوال الا في هذه الحالة من هوم
 واعراضهم فقد قصد الى حالة الله والاعراض بالاثبات ولنغيرها (٩١) من الاحوال بالنفي والاحوال

أمور خارجة عن المدلول المطابق واذا كانت
 الاحوال خارجة فان كانت لازمة فقد دخلت
 النية في المدلول التزاما وان كانت عارضة فقد
 دخلت النية في العوارض واذا دخلت في العوارض
 دخلت في اللوازم بطريق الاولى فان العارض ابعد
 عن مدلول اللفظ مطابقة من اللازم ضرورة واذا
 تصرفت النية في البعيد فاولى أن تتصرف في
 القريب لانه أشبه بالمطابقة الجمع عليها
 من العارض لبعده من المطابقة (وربما) انا
 وهذه النية المجردة تصرفت في المدلول التزاما وهو عين
 صورة النزاع في قوله تعالى في الحديث القدسي ما ترددت
 في شيء أنا فاعله ترددي في قبض روح عبدي المؤمن
 بكره الموت وأنا أكره مساءته ولا يكون الا ما أريد
 قال العلماء المراد بذلك

فكل ما هو مطلوب للشرع في البيت المقدس هو موجود في الحرمين من أصل الصلاة وزيادة
 أجرها ولم يفترقا الا في زيادة خمسمائة أخرى تحصل له في الحرمين وترك هذه الريادة ليست
 مقصودة للشارع فلا جرم لم يتعلق بها نذر ويكون وزان ذلك من نذر ان يتصدق بثوب فتصدق
 بثوبين فانه يجوز اجماعا ولا يكون وزانه من نذر ان يصوم فصلي لان خصوص الصوم من
 حيث هو صوم مطلوب لصاحب الشرع ولم يحصل هذا الخصوص في الصلاة كما حصل
 خصوص الخمسمائة في الالف من غير خلل البتة

عليه بالف جنس واحد وهو الصلاة فلذلك وجه الا ان عبارته بعيدة عن احتزال ذلك جدا
 قال (فكل ما هو مطلوب للشرع في البيت المقدس هو موجود في الحرمين من أصل الصلاة
 وزيادة أجرها ولم يفترقا الا في زيادة خمسمائة أخرى تحصل له في الحرمين) قلت ما قاله من
 ان كل ما هو مطلوب للشرع من أصل الصلاة وزيادة أجرها غير صحيح فان أجر الصلاة ليس
 بمطلوب وانما هو موهوب وما قاله من انها لم يفترقا الا في زيادة خمسمائة أخرى تحصل له في
 الحرمين غير صحيح ايضا فانه ليس قدر ما يفضل به مسجد النبي صلى الله عليه وسلم مسجد
 المقدس مثل قدر ما يفضل به المسجد الحرام على حسب الخلاف في ذلك قال (وترك هذه
 الزيادة ليست مقصودة للشارع فلا جرم لم يتعلق بها نذر) قلت تلك الزيادة ليست فعلا
 للمكلف أصلا فليست مقصودة للشارع على وجه النذب اليها ولا على غير وجه النذب
 اصلا وانما هي جزاء قال (ويكون وزان ذلك من نذر ان يتصدق بثوب فتصدق بثوبين) قلت
 ليس وزانه ما ذكر وكيف ينظر بين جزاء فعل المكلف وبين متعلق فعله هذا خلل واضح قال
 (فانه يجوز اجماعا) قلت لا يخجلوا ناذر التصدق بثوب ثم يتصدق بثوبين من ان يقصد الخروج
 عن عهدة النذر باحد اثوبيين أو بهما معا فان قصد الاول فذلك يجرئه بلا شك وان قصد
 الخروج عن عهدة النذر بهما معا ففي ذلك نظر وما أرى دعوى اجماع تصح في ذلك قال
 (ولا يكون وزانه من نذر ان يصوم فصلي) قلت قد تبين انه ليس وزانه ما ذكر قبل واما
 انه ليس هذا وزانه فظاهر قال (لان خصوص الصوم من حيث هو صوم مطلوب لصاحب
 الشرع ولم يحصل هذا الخصوص في الصلاة) قلت ما قاله في هذا صحيح ظاهر قال (كما حصل
 خصوص الخمسمائة في الالف) قلت لو كانت الخمسمائة والالف من افعال المكلف لما صح
 حصول الخمسمائة في الالف فان الخمسمائة مقيدة بالاعتصام عليها والالف مقيدة بتامها والقييد ان
 لا يجتمعان قال (من غير خلل البتة) قلت واي خلل اعظم من خلل يؤدي الى الجمع بين التقيضين

التردد في هذا الحديث الدلالة على عظم منزلة المؤمن عند الله تعالى لان المادة جرت أن كل شخص أنت تعظمه وتهتم به كولدك
 وصديقك فانك تتردد في مساءته وان من لا تعظمه كالعقرب والحية وعدوك فانك اذا خطر بقلبك ايلامه ومساءته لا تتردد
 في ذلك بل تبادل اليه فصار التردد لا يقع الا في موطن التعظيم وعدمه في موطن الحفارة فان كان التردد في الاحسان انعكس الحال
 فيحصل في حق الحقير دون العظيم فيصير معنى الحديث منزلة المؤمن عندى عظيمة وجميع ما وقع في مدلول هذا المركب ليس
 مرادا فقد قصد الى لازم اللفظ وأضيف اليه الحكم وهذا بعينه هو تصرف النية فان النية هي القصد بعينه فاذا صح القصد في

اللازم صحت النية فيه وهو المطلوب فهذه أوجه واضحة في دخول النيات والمقاصد في المدلول التزاما وكذا انضمامنا في مقتضى اللغة وبها يظهر الجواب على ما اعتمدوا عليه (أما الاول) وهو قولهم تقيناه فيما عدا المطابقة على مقتضى الاصل فجوابه ان ما ذكرناه من الادلة والاستعمالات دل على مخالفة الاصل وان العرب أجازت النية في الالتزام كما أجازتها في المطابقة ثم ان الأصل معارض بان الأصل عدم الحجر علينا على انه لا شك ان لاصل انما هو النيات والمقاصد وانما الألفاظ صالحة الى تعريفها وتعرفها فإذا صرفت النيات الالفاظ الى شيء أي شيء كان (٩٢) انصرفت اليه (وأما الثاني) وهو قولهم ان الاستقراء دل على عدم دخول النية في

المدلول التزاما أو تضمنا فجوابه ان ما ذكرناه من النصوص والاستعمالات يبطل استقراءهم اذ ثبت مقدم على الثاني (وأما الثالث) وهو قولهم لو صح دخول النية في المدلول التزاما أو تضمنا لصح المجاز في كل شيء هو لازم أو جزءه فجوابه انه لا مانع عندنا من صحة المجاز في كل لازم أو جزء لان العلاقة عندنا بالملازمة لا خصوص المشابهة بل يصح عندنا المجاز في غير اللازم كالتمثيل بلفظ الجزء عن الكل كما في قوله تعالى فكزربة مع أن الجزء غير لازم للكل حتى انهم لذلك اشتروا في هذه العلاقة أن يكون الكل مركبا تركيبا حقيقيةا وان يستلزم انتفاء الجزء انتفاء عرفا كالرأس والرقبة بخلاف الارض للدماء والارض والظفر والاذن للانسان اه أي واليد كما في المطول قال فيه وأما اطلاق العين

فهذا هو سر الفرق بين قاعدة عدم اجزاء خمسمائة أخرى لقوله الراجح عن المرجوح في العبادات وقاعدة اجزاء الصلاة بالحرمين عن الصلاة ببيت المقدس والصلاة في كل مسجد عن الصلاة في مسجد آخر من مساجد الاقطار فتأمل ذلك (تنبيه) مقتضى ماقرر في النذر لزوم ثلاثة اشكالات على قواعد الفقهاء (الاشكال الاول) على مايقول الفقهاء ان النذر لا يؤثر الا في مندوب ولا تأثير له في واجب لانه لازم له قبل النذر ولا في مباح لان صاحب الشرع لا يلزم أحدا بفعل المباح نذره أم لا والمحرّم والمكروه بطريق الاولى واذا كانت القاعدة أن النذر لا يؤثر الا في راجح في نظر الشرع اشكل على ذلك اذا نذر ان يتصدق بهذا الشعير ليس له ان يخرج عنه قمحا مع ان هذا الشعير مشتمل على امرين احدهما المالية وهي موجودة في القمح والتصدق بها راجح في نظر الشرع والثاني كونه شميرا وكونه شميرا لم يؤمر بخصوصه في الصدقة ولا هو راجح في نظر الشرع فكان يلزم ان لا يلزمه خصوص الشعير وكذلك اذا نذر ان يتصدق بهذا الثوب فتصدق بالف دينار لا يجزئه او نذر ان يصوم لانجزئه الصلاة مع اشتراكها في القرابة وليس في خصوص الصوم وجه يترجع به على الصلاة حتى يؤثر فيه النذر ويمنع من اقامة الصلاة مقامه وكذلك القول في جميع الاجناس

قال (فهذا هو سر الفرق الى قوله فتأمل ذلك) قلت ليتها لم يفسر هذا السر فان مثله مما يجب كتمه قال (تنبيه) مقتضى ماقرر في النذر لزوم ثلاثة اشكالات على قواعد الفقهاء الاشكال الاول الى آخر مقاله في الاشكال الاول) قلت ما قاله من أن النذر قد أثر فيما ليس براجح في نظر الشرع ليس بصحيح بل أثر في راجح في نظر الشرع من أجل أن كل ما ذكر مندوب اليه على الجملة لا من جهة أنه مندوب راجح وإنما لم ينب القمح عن الشعير والصلاة عن بدل الصوم لانه لم ينذر القمح ولا الصلاة فلو فعل التصديق بالقمح بدل الشعير أو فعل الصلاة بدل الصوم لكان قد خالف ما ألزمه الله تعالى وليس للنذر أثر إلا في تصيير المندوب من حيث هو مندوب واجبا خاصة وامتنعت نيابة الجنس الاعلى من العبادات عن الجنس الادنى منها وكذلك نيابة الجنس الاعلى من متعاقب العبادات عن الجنس الادنى منه لان فيه مخالفة النذر وجازت نيابة الصفة العليا من صفات متعلق العبادة عن الدنيا لانه ليس في ذلك مخالفة للنذر والفرق بين الامرين أن الجنس أعنى جسد العبادة أو متعلقها مما هو جنس مقصود من مقاصد الشرع وصفة متعلقها انما هي صفة ليست مقصودة له وعلى الصفة تتخرج مسألة نادر الصلاة في المسجد الاقصى فلا أشكال والله أعلم

تعيين

على الرتبة فليس من حيث أنه انسان بل من حيث أنه رقيب وهذا المعنى

مما لا يتحقق بدون العين اه كذا في بيانية الصبان وما ذكره من منع استعمال الاسد في غير الشجاعة من لوازمه فهو انما جاء من خصوص كونه مجاز تشبيهه بشرط فيه أظهر صفات الميجوز عنه فلا يصح بالمعاني الخفية لا من عموم كونه مجازا ولا يلزم من امتناع أمر في الاخص أن يمتنع في الاعم منه الا ترى أن تحريم قتل الانسان لم يلزم منه تحريم قتل مطاق حيوان ولا من تحريم شرب الخمر تحريم مطاق مائع ولا من تحريم لحم الخنزير تحريم مطاق اللحم فالذي تمتدده ان المجاز يصح في كل لازم الا ما تقدم

من مجاز التشبيه خاصة هذا تلخيص هذه المسئلة والحجاج فيها (المسئلة الرابعة) اذا قال والله لا كرم من أخالك أو والله لا كرم من أخاك ونوى بذلك جميع أخوتك لم ير في الاول الا باكرام جميع أخوة المخاطب ولم يحدث في الثاني الا باكرام جميع أخوة المخاطب لان أخا في الاول وان كان مطلقا لكونه نكرة في الاثبات الا ان النية صرفته للعموم وأخاك في الثاني وان كان مطلقا لكونه معرفة في سياق النفي الا ان النية صرفته للعموم (المسئلة الخامسة) اذا قال والله لا نظرن الى عين ونوى بهذا اللفظ المشترك أحد مسمياته وهو العين الباصرة مثلا دون عين الماء وعين الشمس وعين (٩٣) الركبة فلا يبرأ الا ان ينظر الى الباصرة

بتعيين من الاموال والعبادات يلزم خصوصها بالنذر وان لم يكن ذلك الخصوص راجحا في نظر الشرع بل القرية ما شتمل عليه مما هو مشترك بينه وبين غيره فقد أثر النذر فيما ليس براجح في نظر الشرع (الاشكال الثاني) على قاعدة من يقول النقدان لا يتيمينان لمدم تعلق القصد بخصوصياتهما شرعا وعادة فيازم هذا القائل انه اذا نذر ان يتصدق بهذا الدرهم أن يتركه ويخرج غيره أو بهذا الدينار ان يتركه ويخرج غيره مع ان ظاهر كلامهم يقتضي تعيينه بالاخراج وذلك يقتضي ان الخصوص يتعاق به قصد شرعي وعادي وهو خلاف قاعدتهم في عدم التعيين ويازم اذا نذر أن يتصدق بهذا الدرهم أو بدرهم لم يعينها ان يخرج عوضها دنائرا لان التقرب في المسئلة لافي كونها دراهم او دنائير بل قد يكون احدها انفع للفقير وهو ما لم ينذر لراحته من الصرف في دفع الدرهم عن الدناير المنذورة (الاشكال الثالث) مقتضى ما تقدم قال (الاشكال الثاني) على قاعدة من يقول النقدان لا يتيمينان الى آخر مقاله فيه) قلت مقاله والزمه من يقول ان النقدان لا يتيمينان صحيح والله أعلم قال (الاشكال الثالث) مقتضى ما تقدم من تقديم الحرام على الاقصى لزيادة فضيلته مع تحصيل أصل التقرب أن تكون أجناس المنذورات كلها كذلك يقدم قاضها على مفضولها ويخرج القمع بدل الشعير فيطلب الفرق) قلت ليس مقاله في ذلك بصحيح فان مسالة الحرام والاقصى ليست من نيابة الجنس عن الجنس بل من نيابة الصفة العليا عن الصفة الدنيا والله أعلم قلت وتلخيص القول في المنذورات عندي ان الناذر اذا نذر عملا من أعمال البر فانه لا يخلو من أن يكون منذوره ذلك معين الشخص كما اذا قال الله على ان أعتق هذا العبد أو أنصدق بهذا الثوب أو لا يكون منذوره ذلك معين الشخص (٢) فانه لا يجزئه في الخروج عن عهدة ذلك النذر إلا ذلك المعين وان لم يكن منذوره ذلك معين الشخص فلا يخلو ان يكون معين النوع كما اذا قال الله على أن أصوم أو لا يكون كذلك فان كان معين النوع فلا يخلو مع كونه معين النوع أن يكون معين الصفة أو لا يكون كذلك فان كان معين الصفة فلا يخلو ان تكون الصفة مما يتعلق بها مقصد شرعي او لا تكون كذلك فان كان معين النوع فقط فلا يجزئه إلا ذلك النوع باي صفة كان وأن كان معين النوع والصفة من متعلق المقصد الشرعي فلا يجزئه الا كذلك وان كان معين النوع والصفة مما لا يتعلق بها مقصد شرعي فلا يجزئه بادنى من تلك الصفة ويجزئه باعلى منها وعلى هذا القسم تخرج مسالة الاقصى والحرام وان كان غير معين النوع كما اذا قال الله على ان

(٢) لعل الاصل فان كان منذوره ذلك معين الشخص فانه الخ

وكتب البيان فهذه المسائل الستة هي تفصيل ما تؤثر النية في الايمان أو الطلاق ونحوهما (المسئلة السابعة) اذا قال والله لا ضربن غلامي ونوى ان شاء الله أو الا ان يشاء الله لم تؤثر نيته في ارتفاع حكم اليمين بسبب ان قوله صلى الله عليه وسلم من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف يقتضي أن الاستثناء بالمسئلة سبب رافع لحكم اليمين لان القاعدة أن ترتب الحكم على الوصف يقتضي علية ذلك الوصف لذلك الحكم ومسببته وههنا قدرتب صاحب الشريعة حكم ارتفاع اليمين على وصف الاستثناء بمسئلة الله تعالى فيكون الاستثناء بمسئلة الله تعالى هو سبب ارتفاع حكم اليمين لقوله عليه الصلاة والسلام عاد كمن لم يحلف

وهذا اشارة الى ارتفاع حكم اليمين فاذا كان الاستثناء هو سبب ارتفاع حكم اليمين والقاعدة ان الاسباب الشرعية بتوقف حصول مسيئاتها على حصولها وان القصد اليها لا يقوم مقامها بدليل ان القصد الى الصلاة لا يقوم مقام الصلاة حتى يكون سبب براءة الذمة منها وان القصد الى السرقة لا يقوم مقام السرقة فيجب القطع بمجرد القصد بل لا يترتب الحكم الاعلى وجوده بسببه بالفعل فلذلك لم تقم النية مقام الاستثناء بمشبهة الله تعالى في حل اليمين بل لا بد من النطق به على شرطه وحينئذ يترتب رفع اليمين نعم قال اللخمي وعلى القول بان عقاد اليمين بالنية يصح (٩٤) الاستثناء بانية من غير لفظ المشبهة قاله الاصل قال ابن الشاطب وفيه نظر من جهة

ان الاستثناء بمشبهة الله تعالى لا تأثير له الا ان كان مقصودا به رفع اليمين او حلها فهو اعنى الاستثناء بمشبهة الله تعالى دليل على قصد رفع اليمين واذا كان الامر كذلك فما المانع من الاكتفاء بقصد رفع اليمين الذي لفظ الاستثناء بمشبهة الله تعالى دليل عليه اللهم الا ان يكون في بعض روايات حديث الاستثناء بمشبهة الله تعالى ما يدل على اشتراط اللفظ بذلك فقط دون القصد ولا أعلم ذلك الآن فليُنظر فان المسئلة لا ينبغي التحقيق فيها الا على ذلك وما نظر به من ان القصد الى الصلاة لا ينوب منها وكذلك ما عداها من الاعمال انما كان فيها ذلك كذلك لانه فهم من مقتضى الشرع ان المراد اعيان تلك الاعمال فان ورد دليل واضح على

من تقديم المسجد الحرام على المسجد الانصي لزيادة فضيلته مع تحصيل اصل التقرب ان تكون اجناس المندورات كلها كذلك يقدم فاضلها على مفصولها ويخرج الفمخ بدل الشعير فيطالب الفرق الفرق السادس والثلاثون والمائة بين قاعدة للمندورات وقاعدة

غيرها من الواجبات الشرعية ﴿﴾

أعلم أن الاوامر تتبع المصالح كما أن النواهي تتبع المفسد والمصلحة ان كانت في أدنى الرتب كان المرتب عليها الندب وان كانت في أعلى الرتب كان المرتب عليها الوجوب ثم ان المصلحة تترقى ويرتقي الندب بارتقامها حتى يكون أعلى مراتب الندب يلي أدنى مراتب الوجوب وكذلك تقول في المفسدة النقص بمجملته وترتقي الكراهة بارتقاء المفسدة حتى يكون أعلى مراتب المكروه يلي أدنى مراتب التحريم اذا تقرر ذلك علم حينئذ ان المصلحة التي تصاح للندب لا تصاح للوجوب لاسيما ان كان الندب في الرتبة الدنيا فان الشرع خصص المرتبة العليا من المصالح بالوجوب وحث عليها بالزواج صونا لتلك المصلحة عن الضياع كما خصص المفسد العظيم بالزجر والوعيد حسما لمادة الفساد عن الدخول في الوجود تفضلا منه تعالى عند أهل الحق لا وجوبا عقليا كما قات المعتزلة ولو شاء الله تعالى لم يرتب ذلك هذا في الاحكام المقررة في أصل الشريعة وكذلك القول في الاسباب الشرعية لم يجعل صاحب الشرع شيئا سبب وجوب فدل على المكلف الا وذلك السبب مشتمل على مصلحة تناسب الوجوب فان قصرت عن ذلك جعلها سبب الندب وكذلك القول في اسباب التحريم والكراهة فبذل الرغبة للجيمان المشرف على الهلاك واجب وسبب الوجوب الضرورة وهذا السبب مشتمل على حفظ حياته وهي مصلحة عظيمة تصاح للوجوب وبذل الرغبة لمن يتوسع به على عائلته من غير ضرورة مندوب اليه وسبب هذا الندب التوسعة دون دفع ضرورة فلم تقتض التوسعة الوجوب لقصور مصلحتها وكذلك القول في بقية الاسباب الشرعية في باب الاوامر وفي

أعمل عملا صالحا فانه يجزئه اى عمل من اعمال البر عمله والله اعلم وما قاله في الفرق بعده وهو السادس والثلاثون والمائة صحيح الا قوله وهي أن الله تعالى أمر عباده أن يتادبوا معه كما يتادبوا مع أمثالهم فانه تشبيه لارتضيه وما قاله في الفرق بعده صحيح كله وكذلك ما قال في الفرق بعدهما وهو التاسع والثلاثون والمائة ماعد قوله في انحصار المبتدأ في الخبر وما عدا قوله ان قول الحنفية يلزم فيه التعارض دون قول المالكية والشافعية وقد تقدم التنبيه على الامرين في الفرق الثالث والستين

باب

ان المراد عين استثناء المشبهة لفظا استوى الامر في الاستثناء وسائر

الاعمال والا فلا وما حكاها عن اللخمي متجه ولقائل ان يقول اذا ثبت اشتراط اللفظ في الاستثناء بمشبهة الله تعالى فلا بد منه وان انقدت اليمين على نية القول بذلك والله أعلم اه (المسئلة الثامنة) اذ قال انت طائق ثلاثا الا واحدة والله لا عطيتك ثلاثة دراهم الا درهما لم يلزمه الا طلقتان في الاول وير باعطاء المخاطب درهمين في الثاني فلو ترك التصريح بقوله الا واحدة في الاول والا درهما في الثاني واكتفى بنية ذلك لم تكفه هذه النية لانها لو كفته لدخل الحجاز

في النصوص وهو لا يدخل فيها ولا معنى للمجاز الاستعمال الثالث في الاثنين وانما يصح المجاز في الظواهر وقد تقدم بيانه فلا يمكن ان تقوم النية ههنا مقام الاستثناء البتة (المسئلة التاسعة) اذا قال كل حلال على حرام وحاشي زوجته اى انوى اخراجها من مفهوم الحلال جرى في ذلك خلاف اهل المذهب في الاستثناء بالنية هل يجزى فلا يلزمه الطلاق اولا فيلزمه الطلاق وقد تقدم في الفرق التاسع والعشرين عن صاحب الجواهر ان منشأ هذا الخلاف النظر الى انه من باب تخصيص العموم فيجزى بالنية او النظر الى حقيقة الاستثناء (٩٥) فلا يجزى الا نطقا اه (المسئلة العاشرة)

قال اللخمي قال مجد اذا قال والله لقيت الفوم ونوى في نفسه الافلانا لا تجزى فيه النية عن قوله الا فلانا ويحتمل لانه لم ينقله وسبب ذلك انه قصد بالنية اللفظ المخرج اعنى قوله الافلانا ولم يقصد بها الاخراج والنية شأنها ان تؤثر لانها تقوم مقام مؤثر آخر ويضاف التأثير لذلك المؤثر الآخر وهو قصد ان يكون الاخراج الاستثناء للنية ونوى الاستثناء فهذا هو سبب عدم تأثيرها وعدم اعتبارها املو قصد الاخراج بها هي قاته ينغمه قصده ذلك على الخلاف المتقدم قال اى اللخمي وقيل تنغمه النية وتنوب مناب الاستثناء لحصول المقصود منهما على حد سواء والمحل قابل لهما بخلاف ما لو اقامها مقام الاستثناء

باب النواهي اذا تقررت هذه القاعدة فاعلم ان صاحب الشرع جعل الاحكام على قسمين منها ما قرره في أصل شرعه ولم يكفه الى خيرة الخلق كوجوب الصلاة والصوم في رمضان وغير ذلك ومنها ما وكل وجوبه الى خيرة الخلق فان شاءوا أو جوبه على أنفسهم بانشاء سببه وهو النذر وأن شاءوا لم يفعلوا ذلك وكما جعل الاحكام على قسمين جملة الاسباب أيضا على قسمين منها ما قرره في أصل شرعه ولم يكفه الى خيرة المكلف كالزوال ورؤية الهلال ومالك النصاب وغير ذلك ومنها ما وكله للعباد فان شاءوا جعلوه سببا وان شاءوا لم يجعلوه سببا وهو شرط النذور والطلاق والعتاق ونحوها فانها أسباب لوجود حقيقة السبب فيها فانها يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم ولم يخصص ذلك في المندوبات كما حصره في الاحكام المندوبات فلا يؤثر النذر الا في قتل مندوب لواجب بطريق واحد وهو النذر بل عمم ذلك في سائر الممكنات المستقبليات من الواجبات والمحرمات وغيرها مما ليس من المكتسبات كجوب الرياح وزول الامطار مما ليس فيه حكم شرعي ولا اكتساب اختياري فأي ذلك شاء المكلف جعله سببا لوجوب مندوب عليه اولزوم طلاق او عتاق له اذا تقرر هذا حصل الفرق بين الواجب بالنذر والواجب المتأصل في الشريعة من وجهين أحدهما قصور مصلحته عن الوجوب لان مصلحته مصلحة الندب والالتزام لا يغير المصالح رتائيهما ان سببه لا يناسب الوجوب كلاسباب المقررة في أصل الشريعة كما تقدم فيكون المندوبات مستثنيات من القواعد من هذين الوجهين وهي الاسقننا عن قاعدة الاسباب اشد بعدا عن القواعد لان الاحكام انتقلت فيها المندوبات للواجبات والمندوبات فيها اصل المصلحة واما في الاسباب فقد يحصل ما هو عرى عن المصلحة البتة كطيران الغراب وصرير الباب وعبور الناموس فلو قال ان طار الغراب فعلي صدقة درهم لزمه ذلك أو امرأته طاق أو غير ذلك لزمه جميع ما علقه اذا وجد المماق عليه فصارت الاسباب ابعد عن القواعد من الاحكام مع بعد الاحكام في انفسها فان فات كيف اقتضت الحكمة الالهية اعتبارا مالا مصاحبة فيه واقامة مصلحة الندب للوجوب مع ان قاعدة عادة الله تعالى في الشرائع ان الاحكام تتبع المصالح على اختلاف رتبها قلت الاسباب يخلف بعضها بعضا فكما ان عظم المصلحة سبب للوجوب في عادة الشارع فكذلك ههنا سبب آخر اذا قدمت هذه المصلحة وهي مصلحة ادب العبد مع الرب سبحانه وتعالى في انه اذا وعده بشي لا يخلقه اياه لاسيما اذا التزمه وصمم عليه فادب العبد مع الرب سبحانه وتعالى بحسن الوفاء وتلقي هذه الاتزامات بالقبول خاق كريم هو سبب خلف المصلحة التي في نفس

في النصوص نحو الاخراج من العشرة فانه لا ينغمه ذلك لان المحل ليس قابلا للمجاز البتة فلا يؤثر فيه النية بفردتها فلا تقوم مقام الاستثناء فيه فتأمل فهذا بيان الفرق اجمالا وتفصيلا والله اعلم

(الفرق الحادى والثلاثون والمائة بين قاعدة الانتقال من الحرمة الى الاباحة يشترط فيها أعلى الرتب و بين قاعدة)

(الانتقال من الاباحة الى الحرمة يكفي فيها ايسر الاسباب)

يقضي الفرق بين هاتين القاعدتين صور كثيرة وقمت في الشريعة منها ان عقده على الاجنبية مما جرت عهده لك بمجرد عقده

أيها نكاحها لعريك ومجرد المقدم أسير الاسباب والمتبوءة لا يذهب تحريمها الا بمقد المحال ووطئه ثم عقد البات بمد
 العدة وهذه رتبة فوق تلك الرتبة لناقلة عن الاباحة بكثير (ومنها) المسلم محرم الدم ولا تذهب هذه الحرمة الا بالردة او زنى
 بعد احصان أو قتل نفس عمدا عدوانا او حرابة وهي أسباب عظيمة فاذا ابيح دمه بالردة حرم بالتوبة او ابيح بقتل
 النفس عمدا فوجب عليه الفصاح حرم بالغوا و ابيح زنى بعد الاحصان حرم بالتوبة على خلاف بين العلماء اما عند
 مالك فلا بد من رجعه ولوثاب او (٩٦) ابيح بالحرابة حرم بتوبته من قبل ان يقدر عليه اتفاقا لقول الاصل

وقم الاتفاق فيما علمت
 على انه يسقط عن المحارب
 الحد وتزول اباحة دمه
 اذا تاب قبل ان يقدر
 عليه والتوبة أسير من
 القتل (ومنها) الاجنبية
 لا يزول تحريم وطئها
 الا بالمقد المتوقف على
 اذنها ووليها وصدقا
 وشهود ويكفي في اباحتها
 بعد العقد الطلاق فترفع
 تلك الاباحة بالطلاق
 الذي يستقل الزوج به
 من غير زيادة (ومنها)
 الحربي مباح الدم وتزول
 اباحتها بالتأمين وهو
 سبب لطيف واذا حرم
 دمه بالتاهين لا يباح
 الا بسبب قوى يزيل
 تلك الاباحة من خروج
 علينا او قصد لقتلنا
 حرابة وخروجنا على الامام
 العدل وكذلك تزول
 اباحة دمه بمقد الجزية
 فاذا حرم دمه بمقد
 الجزية لا يباح دمه بكل
 المخالفات لمقد الجزية

الفعل فقد يستفاد من هيئة الفاعل واحواله واخلاقه مع خالقه ومعبوده مصالح عظيمة وأى
 مصلحة اعظم من الادب حتى قال رويم لابنه يابني اجمل عمك ملحا وادبك دقيقا اى استكثر
 من الادب حتى تكون نسبته في الكثرة نسبة الدقيق الى الملح وكثير الادب مع قليل من العمل
 المصالح خير من كثير من العمل مع قلة الادب وهذه القاعدة قد تقدم التنبيه عليها وهي ان الله تعالى
 امر عباده ان يتادبوا معه كما يتادبوا (١) مع امانهم فان ذلك هو الممكن في عبادة الله تعالى فانه لا نفعه
 الطاعة ولا تضره المعصية ولما كان الادب مع الملوك اعظم نفعا لفاعله واجدى عليه من كثير
 الخدمة مع قلة الادب كان الواقع مع الله تعالى ذلك وكذت صدق الوعد والوفاء بالانزام من
 محاسن الاخلاق بين العباد وفي معاملة الملوك ولما اعظم هذا المعنى جعله سبب الوجود بدلا من
 المصالح في نفس الافعال فتامل ذلك وبهذا التقرير يظهر لك ان النذور وان خرجت عن
 القواعد من زينك الوجهين فقد رجعت الى القواعد من هذا الوجه وصارت على وفق القواعد
 من جهة انه ما عرى الوجوب عن مصلحة تناسبه وعلى هذا التقرير أيضا حصل الفرق بين
 المنذورات والشروط من جهة ان مداركها غير مدارك الاسباب والواجبات الاصلية وهي
 مصالح غير مصالح أنفس الافعال

الفرق السابع والثلاثون والمائة بين قاعدة ما يحرم لصفته وبين قاعدة ما يحرم لسببه

اعلم ان الله تعالى خلق المتناولات للبشر في هذا العالم على قسمين قسم يحرم لصفته وهو
 ما شتم على مفسدة تناسب التحريم فيحرم أو الكراهة فيكره فالاول كالسموم تحرم لظم
 مفسدتها والثاني سباع الطير أو الضبع من الوحش على الخلاف في ذلك وقسم يباح لصفته اما
 لاشتماله على المصلحة كالبر واللحم الطيب من الانعام وأما لعدم مفسدته ومصلحته وهو قليل في
 العالم فلا يكاد يوجد شيء الا وفيه مصلحة أو مفسدة ويمكن تنظيره بكل شجرة من قطن او
 نحو ذلك مما لا يظهر له اثر في جسد ابن آدم واذا كانت الموجودات في هذا العالم اما حرام
 لصفته أو مباح لصفته انبنى على هذا قاعدة أخرى وهو ان كل ما حرم لصفته لا يباح الاسبابه
 وما يباح لصفته لا يحرم الاسبابه (فالقسم الاول) كالميتة حرمت لصفتها وهي اشتمالها على
 الفضلات المستقدرة فلا تباح الاسبابها وهو الاضطراب ونحوه من الاسباب وكذلك الحجر
 حرم لصفته وهو الاسكار فلا يباح الاسبابه وهو العصمة (والقسم الثاني) كالبر واللحم الانعام
 وغير ذلك من انا كل والملابس والمسكن ابيحت لصفاتها من المنافع والمصالح فلا تحرم

(١) حذف النون قليل جدا

بل لا بد من مخالفة قوية كالتفرد على الامام ونبد المهد مجاهرة وغير ذلك من الامور المحتاجة الى قوة شديدة الاسبابها
 ومناقشة عظيمه ونظائر هاتين القاعدتين اعنى الخروج من الاباحة الى التحريم والخروج من التحريم الى الاباحة كثيرة
 في الشريعة لكن عد الاصحاب منها الحنث ببعض المحلوف عليه في صيغة البر وعدم البر الا بجميع المحلوف عليه في صيغة
 الحنث وتخرجه على قاعدتها بجمل الحنث خروجا من الاباحة الى التحريم فيكفي فيه أسير سبب فيحنث بجزء المحلوف
 عليه اذا حلف لا بآكل كل هذا الرغيف فاكل منه لبابه لانه على بر و اباحة حتى يحنث فهو خارج من اباحة الى حرمة

ولا يبر اذا كان على حنث الاليا بفعل الجميع فاذا حلف كانه فلا يبر الا اكل جميعه لانه على حنث حي يبر فهو خارج من حرمة الى اباحة قال الاصل هذا التخريج ضعيف فان هاتين القاعدتين ان ادعوا لكثرة نظائرهما في الشريعة فانهما كليتان في الشريعة فمنعتك الدعوى لاندرج صورة الزناح فيها فللخصم وهو الشافعي رضي الله عنه القائل بعدم الحنث ببعض المحلوف عليه ان يمنع تلك الدعوى لان هذه الصورة المتقدمة قليلة ولو كانت كثيرة وضموا اليها امثالها لقاعدة ان الدعوة العامة الكلية لا تثبت بالمثل الجزئية فانها ولو انتهت الى الالف احتمل انها جزئية لا كلية (٩٧) فكم من جزئية مشتتة على افراد كثيرة

الاترى الى قولنا كل عدد زوج كلية باطلة بل انما تصدق جزئية في بعض الاعداد وتلك الاعداد التي هي زوج كثيرة جدا ليحصى عددها ومع ذلك فالكلية كاذبة لا صادقة وان ادعوا احتجاجوا في تخريج صور النزاع عليهما الى دليل آخر انهما جزئيتان يوجب كون صورة النزاع كذلك فان كان ذلك الدليل القياس فابن الجمام المناسر لخصوص الحكم السالم عن الفوارق وان كان غيره فابن هو لا بد من بيانه واما تخريج بعض الاصحاب مسألة الحنث ببعض المحلوف عليه في صيغة البر وعدم البر الا بجميع المحلوف عليه في صيغة الحنث على قاعدة الامر والنهي حيث قال اذا حلف ليفعل فهو كالامر او لا يفعل فهو كالنهي والنهي عن الشيء نهى عن اجزائه فيكون فاعل الجزء مخالفا

الا بسببها وهو النصب والسرقة والعقود الفاسدة ونحوها فهذه القاعدة في هذا الفرق مطردة في جميع المتناولات

الفرق الثامن والثلاثون والمائة بين قاعدة تحريم سباع الوحش

وبين قاعدة تحريم سباع الطير

اعلم ان النواهي تعتمد المفسد فما حرم الله تعالى شيئا الا لمفسدة تحصل من تناوله وقد أجرى الله حادته ان الاغذية تنقل الاخلاق لخلق الحيوان المتغذى به حتى يقال ان العرب لما اكلت من لحوم الابل حصل عندها فرط الايثار باقواتها لان ذلك شان الابل فيجوع الجميع من الابل الايام ثم يوضع لها ما تاكله مجتمعة فيضع كل منها فيه فيتناول حاجته من غير مدافعة عن ذلك الحب ولا يطرد من ياكل معه ولا تزال الابل تاكل علفها كذلك بالرفق حتى يفنى جميعه من غير مدافعة بعضها بعضا بل ممرضة عن ذلك وعن مقدار ما اكله غيرها مما يجاورها وغيرها من الحيوانات تقاتل عند الاعتداء على حوز الغذاء وتمنع من ياكل معها ان يتناول شيئا وذلك مشاهد في السباع والكلاب والاعنام وغيرها فانقل ذلك لخلق الاعراب فحصل عندهم من الايثار للضعيف ما لم يحصل عند غيرهم من الامم كما أنه حصل عندهم الحقد أيضا لان الجمل ياخذ ثاره بمن آذاه بعد مدة طويلة ولا يزول ذلك عن خاطره حتى يقال ان ربا اكلت اربما فافادتها اربما اكلت العرب لحوم الابل فافادتها الحقد واكلت السودان القرود فافادتها الرقص واكلت الفرنج الخنازير فافادتها عدم الغيرة واكلت الترك الخيل فافادتها القساوة واذا تقرر هذا فهذه السباع في غاية الظلم وقلة الرحمة تأكل الحيوانات من غير اكرام بهلاك تلك الحيوانات ولا فساد ابيتها ولا ماتجده من الالم في تمزيق اعضائها وتذب على ذلك وثوبا شديدا من غير توقف في ذلك لحاجة ولغير حاجة وذلك لفرط ظلمها وقلة رحمتها وذلك متوفر في سباع الوحش أكثر منه في سباع الطير فابن الاسد من العقاب والصقر وأبن النمر والفهد من الضبع والنسر وغيرها من الحداث والفربان ونحوها فلما عظمت المفسدة والظلم في سباع الوحش حرمت لئلا يتناولها بنو آدم فتصير أخلاقهم كذلك ولما قصرت مفسدة سباع الطير عن ذلك فمن الفقهاء من نهض عنده ذلك للتحريم دفعا لمفسدة سوء الاخلاق وان قلت ومنهم من لم ينهض عنده ذلك للتحريم لخفة أمره فاقصر به على الكراهة فهذا هو الفرق بين قاعدة سباع الوحش وسباع الطير

(١٣ - الفروق - ثالث)

والمخالف حانث فيكون فاعل الجزء حانثا وهو المطلوب فقال ابن الشاط

انه تخريج ليس بصحيح فانه كما ان الامر بالشيء امر باجزائه لضرورة تحصيله ولا يتأني تحصيله الا بتحصيل اجزائه كذلك النهي عن الشيء نهى عن اجزائه لضرورة تفويته ولا يتأني تفويته الا بتفويت اجزائه فان اجزاء الشيء لا تكون اجزاء له حقيقة الا بتقدير اجتماعها واما قبل اجتماعها فليست باجزاء له حقيقة بل بضرب من الجزؤ وهو انها صالحة لان تكون اجزاء له اذا اجتمعت اه فانهم قال الاصل واحسن ما رأيت للاصحاب في مسألة الحنث ببعض المحلوف عليه في صيغة

البر طريقة الفرض والبناء وضابطها أن يكون الانسان يساعده الدليل في بعض صور النزاع دون بعضهم فيفرض الاستدلال في تلك الصورة التي يساعده الدليل عليها فاذا تم لمفيها الدليل بنى الباقي من الصور عليها فان الشيخ ابا عمرو بن الحاجب رحمه الله تعالى كان يقول هذه المسئلة ثلاثة اقسام المطوفات نحو والله لا كلمت زيدا وعمرا والجموع والذئيات نحو لا أكلت لارزقة او الرغيفين وأسماء الحقيقة الواحدة المفردة كالرغيف فهذه الاقسام الثلاثة الخلاف فيها واحد فمئد الشافعي رضي الله عنه لا يحنث الا بالجميع وعندنا بالبعض (٩٨) في المسائل الثلاثة فنقول اجمعنا على ما اذا قال الحالف والله لا كلمت زيدا

ولا عمرا بصيغة التالفة انه يحنث باحدهما واتفق النحاة على ان لا اذا اعيدت في المظف انها مؤكدة للنفى لا منشطة نفيا وكذلك قال الله تعالى وما يستوى الاصحى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحسور فذكر لافي البعض دون البعض مع ان الكل منفى بحيث تركت لا كان معنى الموضع الذي تركت فيه مساويا لمعنى الموضع الذي ذكرت فيه غير التوكيد وشأن التوكيد ان تكون الاحكام الناتجة معه ثابتة قبله والا كان مشألا مؤكدا ولما اجمعنا على ان الحكم التحنيث مع لا المؤكدة وجب ان يكون الحكم قبل التحنيث تحقيقا لحقيقة التأكيذ واذا انتضح الحنث في هذه الصورة بمدرك صحيح يجمع عليه وجب أن يكون الواقع في

الفرق التاسع والثلاثون والمائة بين قاعدة ذكاة الحيات

وقاعدة ذكاة غيرها من الحيوانات

قال مالك في المدونة لا بأس باكل الحيات اذا ذكيت في موضع ذكاتها جازا كلها لمن احتاج الى ذلك و اشار صاحب الجواهر انها تذكى كما يذكى الصيد ومقتضى ظاهر قوله أنها لاجل العجز عنها اذا جرحت في أى موضع كان من جسدها جاز تناولها عند الحاجة اليها وهو سبب لهلاك تناولها ولم يطلق مالك هذا الاطلاق بل قال اذا ذكيت في موضع ذكاتها ولم يقل اذا ذكيت مثل الصيد والسبب في ذلك أن ذكاة الحيات لا يحكمها الا طيب ماهر وصفة ذكاتها على ما اختاره المتأخرون من الاطباء اذا أرادوا استعمالها في الترياق الفاروق او لداواة الجذام والعياذ بالله تعالى ان تمسك برسها وذنبها من غير عنف حذرا من ان يحصل لها غيظ فيدور السم في جسدها فاذا أخذت كذلك ذكيت على مسبار مضروب في لوح ثم تضرب بألة حلدة كالقدوم الحاد مثل الموسى ونحوها من الآلات الحادة الرزينة وهي ممدودة على تلك الخشبية ويقصد بذلك الضربة آخر الرقبة من جهة رقبتها وذنبها فان بين رأسها ووسطها مقدار رقيق وبين ذنبها ووسطها مقدار رقيق فيتجاوز ذلك الرقيق من الجهتين ويوصل المقدار الغليظ الذي في وسطها فلا يترك غيره ويحاز ارفيقان الى جهة الرأس والذنب ويقطع جميع ذلك في فور واحد بضربة واحدة وجيزة فتي بهيت جلدة يسيرة لم تقطع مع الجملة قتلت آكلها لان السم حينئذ يجرى من جهة الرأس والذنب في تلك الجلدة اليسيرة الى بقية جسدها الذي هو الجزء الغليظ بسبب ما يحدث لها من التفضب عند الاحساس بالم الحنيد وهذا معنى قول مالك رحمه الله موضع ذكاتها فهذا هو الفرق بين ذكاتها وذكاة غيرها من الحيوانات فهذا فرق من جهة صفة الذكاة وفيها فرق آخر من جهة المعنى وهو ان الذكاة شرعت فيها لاجل السلامة من سمها ولا يكاد يخرج منها دم عند ذكاتها البتة وانما المقصود السلامة من سم رأسها وذنبها ولذلك تذكى من وسطها وشرعت الذكاة في غيرها من الحيوانات لاستخراج الفضلات المحرمة من أجسادها باسهل الطرق على الحيوان ولا بد من ملاحظة القيد الاخير فانا لو وسطنا الحيوان أو ضربنا عنقه خرجت منه الفضلات لكن ذلك شاق على الحيوان بسبب كثرة ما يخرج فاختر الشرع قطع الورداج والحلقوم ليخرج الفضلات وهي الدماء والاخلط كلها من الورداج وقطعها خفيف على الحيوان بالنسبة الى التوسط لو ضرب العنق وقطع الحلقوم يوجب قطع النفس لانه مجراه فيختنق الحيوان فيسرع

الصورتين الاخيرتين الحنث لانه لا قائل بالفرق اذ لو ثبت الحنث في بعضها دون بعض لزم خلاف الاجماع فان القائل قائلان قائل بالحنث في الجميع وهو مالك رضي الله عنه واتباعه وقائل بعدم الحنث في الجميع وهو الشافعي رضي الله عنه واصحابه فلو قلنا بانه يحنث في صورة المظف دون غيرها كان قولنا خارقا للاجماع ولا سبيل اليه قال الاصل ولكن طريقة الفرض والبناء ضميعة لانتم الا في المناظرة جدلا بعد تقرير المذاهب اما والمجتهد يجتهد فلا يصح له الاعتماد على ما انبت عليه هذه الطريقة من قول المناظر الآن لا قائل بالفرق فان هذه المقدمة

انما جاء بنا بعد فتياه هو في المسئلة ومدركه في المسئلة متقدم على فتياه فيها و بعد افتاء خصمه وهو المجتهد الآخر فيها فله ان يقول مظهر له بالدليل اى شىء كان لانه ليس قبل قوله اجماع انما هو قول خصمه فقط فاذا قال خصمه لا يحنث هدى في الجميع فله هو ان يقول يحنث عندى في البعض دون البعض ولا اجماع يصدده حينئذ عن ذلك فلو اعتمد على تلك المقدمة لم يأت له ذلك ومعنى كان المناظر الآن قائم مقام أملمه ومدرك المناظر الآن لا يصحح أن يكون هو مدرك المجتهد لم يميز للمناظر الآن الاعتماد على تلك المقدمة التي اثبتت عليها تلك (٩٩) الطريقة أيضا فافهم اه قال ابن الشاط

اليه الموت ولما كانت هذه قاعدة تذكية الحيوان تميز ان يخرج عليها الخلاف في صورة الذكاة فمن لاحظ عدم الفضلات في الجراد وغيره مما ليس له نفس سائلة لم يشترط الذكاة فيها وجعل استخراج الفضلات اصلا وراحة الحيوان تيمنا واجاز ميتة ذلك كله وهو ظاهر الحديث في قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان قلدمان السكبد والطحال والميتان السمك والجراد ومن لاحظ سرعة زهوق الروح وجعله اصلا في نفسه لم يجزها الا بذكاة وهو مشهور مذهب مالك رحمه الله ومن لاحظ قاعدة اخرى وهو الخاق النادر بالغالب في الشريعة أسقط ذكاة ما يعيش في البر من دواب البحر كالتمساح والترس وغيرها نظرا لغالبه فانه لا يعيش في البر وهو مشهور مذهب مالك رحمه الله ومن لاحظ القاعدة الاولى وجعل ميتة البحر على خلاف الاصل لم يسقط الذكاة في هذا النوع ويؤيده قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذه ميتة او يلاحظ قاعدة اخرى وهي حمل اللفظ العام على سببه دون عمومه فيختص بالميتة التي وردت الآية فيها وهي الميتة التي كانوا ياكلونها من الحيوان البرى ويقولون تاكلون ما قتلتم ولا تاكلون ما قتل الله فهذه القواعد والاسرار هي الفرق بين هذه المواطن ولم يبق منها الا ذكاة الجنين في بعض احواله قال اصحابنا اذا لم تجر فيه حياة لم تصح فيه ذكاة لامن قبله ولا من قبل امه ولا يؤكل وان جرت فيه الحياة وعلامة ذلك عندنا كمال الخلق ونبات الشعر فان زكيت الام وخرج حيا ثم مات على الفور كرهه ابن المواز ووقع في الجلاب تحريمه وان استهل صار خا انفرد بحكم نفسه وان لم يزك الام والفته ميتا لم يؤكل وكذلك ان كان حيا حياة لا يعيش معها علم ذلك اوشك فيه وان زكيت الام فخرج ميتا فزكاتها زكاته وقاله الشافعي رضي الله عنه وقال ابو حنيفة لا بد له من ذكاة تخصه ولا يكفي فيه ذكاة أمه ومنشا الخلاف ان ذكاة أمه تسرع زهوق نفسه بسهولة فانه كالجزة منها فلا يحتاج الى ذكاة او يلاحظ انه حيوان مستقل الاعضاء والفضلات فيحتاج الى ذكاة تخصه وموته يموت أمه موت له بالنم والآفات الحاصلة له في مجله والموت بذلك لا يبيح في غير صورة النزاع فكذلك في صورة النزاع فهذا منشأ الخلاف من حيث القواعد واما من حيث النص فقوله عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة أمه خرجته ابو داود يروى برفع الذكاة الثانية ونصها فنجن والشافعية تعتمد على رواية الرفع ووجه الاعتماد عليها ان المبتدأ يجب انحصاره في الخبر والمبتدأ هنا ذكاة الجنين فتنحصر في ذكاة أمه فلا يحتاج الى ذكاة اخرى والا لما انحصر في ذكاة أمه واعتمد الحنفية على رواية النصب والتقدير لوجه الحجة منها ان هذا النصب لا بد له من عامل يقتضى النصب وتقديره عند ذكاة الجنين ان يزكى ذكاة مثل وعمرا بلا تكرار لا احتمال

اليه الموت ولما كانت هذه قاعدة تذكية الحيوان تميز ان يخرج عليها الخلاف في صورة الذكاة فمن لاحظ عدم الفضلات في الجراد وغيره مما ليس له نفس سائلة لم يشترط الذكاة فيها وجعل استخراج الفضلات اصلا وراحة الحيوان تيمنا واجاز ميتة ذلك كله وهو ظاهر الحديث في قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان قلدمان السكبد والطحال والميتان السمك والجراد ومن لاحظ سرعة زهوق الروح وجعله اصلا في نفسه لم يجزها الا بذكاة وهو مشهور مذهب مالك رحمه الله ومن لاحظ قاعدة اخرى وهو الخاق النادر بالغالب في الشريعة أسقط ذكاة ما يعيش في البر من دواب البحر كالتمساح والترس وغيرها نظرا لغالبه فانه لا يعيش في البر وهو مشهور مذهب مالك رحمه الله ومن لاحظ القاعدة الاولى وجعل ميتة البحر على خلاف الاصل لم يسقط الذكاة في هذا النوع ويؤيده قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذه ميتة او يلاحظ قاعدة اخرى وهي حمل اللفظ العام على سببه دون عمومه فيختص بالميتة التي وردت الآية فيها وهي الميتة التي كانوا ياكلونها من الحيوان البرى ويقولون تاكلون ما قتلتم ولا تاكلون ما قتل الله فهذه القواعد والاسرار هي الفرق بين هذه المواطن ولم يبق منها الا ذكاة الجنين في بعض احواله قال اصحابنا اذا لم تجر فيه حياة لم تصح فيه ذكاة لامن قبله ولا من قبل امه ولا يؤكل وان جرت فيه الحياة وعلامة ذلك عندنا كمال الخلق ونبات الشعر فان زكيت الام وخرج حيا ثم مات على الفور كرهه ابن المواز ووقع في الجلاب تحريمه وان استهل صار خا انفرد بحكم نفسه وان لم يزك الام والفته ميتا لم يؤكل وكذلك ان كان حيا حياة لا يعيش معها علم ذلك اوشك فيه وان زكيت الام فخرج ميتا فزكاتها زكاته وقاله الشافعي رضي الله عنه وقال ابو حنيفة لا بد له من ذكاة تخصه ولا يكفي فيه ذكاة أمه ومنشا الخلاف ان ذكاة أمه تسرع زهوق نفسه بسهولة فانه كالجزة منها فلا يحتاج الى ذكاة او يلاحظ انه حيوان مستقل الاعضاء والفضلات فيحتاج الى ذكاة تخصه وموته يموت أمه موت له بالنم والآفات الحاصلة له في مجله والموت بذلك لا يبيح في غير صورة النزاع فكذلك في صورة النزاع فهذا منشأ الخلاف من حيث القواعد واما من حيث النص فقوله عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة أمه خرجته ابو داود يروى برفع الذكاة الثانية ونصها فنجن والشافعية تعتمد على رواية الرفع ووجه الاعتماد عليها ان المبتدأ يجب انحصاره في الخبر والمبتدأ هنا ذكاة الجنين فتنحصر في ذكاة أمه فلا يحتاج الى ذكاة اخرى والا لما انحصر في ذكاة أمه واعتمد الحنفية على رواية النصب والتقدير لوجه الحجة منها ان هذا النصب لا بد له من عامل يقتضى النصب وتقديره عند ذكاة الجنين ان يزكى ذكاة مثل وعمرا بلا تكرار لا احتمال

وجهين أحدهما الامتناع من أن يكلمها مما لا من أن يكلم أحدهما وثانيهما الامتناع من أن يكلم كل واحد منهما ومن لازم ذلك أن يكلمها مما فاذا تكررت أفادت مع التاكيد تبين الوجه الثاني ورفع احتمال الوجه الاول على انا لانسلم اجماع النجاة ولا كونه حجة نعم مسئلة الحنث ببعض المحلوف عليه عندنا وان ضعف فيها التخريج الاول ولم يصحح فيها التخريج الثاني ولا الطريقة المذكورة الا أنه ليس فيها اشكال أصلا فضلا عن أن يكون فيها اشكال قوى اولقائل أن يقول أن مدرك مالك رحمه الله تعالى الاحتياط للايمان فاخذ بالاشد ومدرك الشافعي رحمه الله تعالى جعلها على مقتضاها المتيقن فاخذ بالخف فتأمل

والله سبحانه وتعالى أعلم (الفرق الثاني والثلاثون والمائة بين قاعدة مخالفة النهي اذا تكررت بتكرراتها وبين قاعدة مخالفة الجمين اذا تكررت لا بتكررها الكفارة بل تنحل الجمين بالمخالفة الاولى ويسقط حكم الجمين فيما عداها والجميع مخالفة مع عموم الصيغة في الموضوعين فان قوله في الجمين والله لا فعلت تقى للفعل في جميع الازمنة المستقبلية فان لامن صيغ العموم نص عليه سببه به مع لن وقال لن أشد عموما وذلك هو المفهوم ومن قوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى أى في جميع الازمنة المستقبلية لا يحصل له موت ولا حياة وكذلك النهي اذا قيل (١٠٠) للمكلف لا تكذب ولا تشرب الخمر هو عام في جميع الازمنة المستقبلية

زكاة امه مخذف مثل الذى هو نعت للمصدر المحذوف وهو مضاف لزكاة امه فاقم المضاف اليه مقامه فاعرب كاعرابه بالنصب لان القاعدة ان المضاف اليه متى اقيم مقام المضاف اعرب كاعرابه وحذف الناصب لهذا المصدر مع المصدر ونفته وبقى الكلام كما ترى فهذا تقرير مذهبهم ووجه الحجة لهم من الحديث ولنا عنه جواب حسن وذلك ان نقول ما يتعين التقدير فيما ذكرتموه بل يصح النصب بتقدير آخر وهو قولنا زكاة الجمين داخلة في زكاة امه فيكون زكاة امه منصوبا على انه مفعول على السمة او على الظرف باسقاط حرف الجر وكان الاصل في زكاة امه مخذف حرف الجر فان نصب الجرور وهذا التقدير أولى لوجهين احدهما ان المحذوف حينئذ يكون كلمة واحدة وهى قولنا داخلة وحرف الجر ان قلنا به واما على تقدير كم فيكون المحذوف اربع كلمات ولا خلاف ان قلت الحذف أولى فيكون ما ذكرناه أولى وثانيهما ان تقديرنا يؤدى الى الجمع بين رواية النصب والرفع وعدم التعارض وما ذكرتموه يقضى الى التعارض وما افضى الى عدم التعارض كان أولى فما ذكرناه أولى (مسألة) قال صاحب البيان قال ابن القاسم الداية التي لا بوكل لحمها اذا طال مرضها أو نعتت من السير في ارض لا علف فيها ذبحها أولى من بقائها لتتحصل راحتها من العذاب وقيل تمقر لثلاثي بشرى الناس ذبحها على أكفا وقال ابن وهب لا تدبح ولا تمقر لثنيته عليه السلام عن تعذيب الحيوان لغير ما لذة (فرع) مراتب اذا تركها صاحبها فعلقها غيره ثم وجدها قال مالك هو أحق بها لانه مكره على تركها بالاضطرار لذلك ويدفع ما اتفق عليها وقيل هي لما لفظها لاعراض المالك عنها فهذا هو استيعاب هذا الباب بملله ومقاصده اذا كان مقدورا عليه أما غير المقدور عليه وهو الصيد فلما كان المقصود في الحيوان المقدور عليه القصد الى استخراج الدم الحرام المستخيث من اللحم الحلال الطيب بأسهل الطرق على تلك الحيوانات وهو فيها ممكن بألة تصلح لذلك وهذا كله متيسر في الانسى وقد تسدر في الوحشى استخراج الدم وسهولة الطرق وبقى القصد والآلة ونزل السهم منزلة المدية لضرورة الفرار والتوحش فهو في الرتبة الثانية وبلية في الرتبة الثالثة الجارح لانه له اختيار يعمد بسببه عن كونه آلة لانه يجوز لنفسه لكن عارض كونه مختارا عدم العقل فيه فعدم عقله محل باختياره مضافا الى التعليم الحاصل فيه والارهاق التي حصلها فيه الآدمى بسبب التعليم والسياسة الخاصة فصار ذلك مقربا لكونه آلة له ولذلك لا يصلح ان يكون المحوسى آلة لعقله وكال اختياره وان كان الله تعالى جعل ذبيحته ميتة كافتراض الوحوش كما جعل نساءهم كالبهايم بحرم وطؤهن بسبب عدم تعظيمهم الكتب الآلهية والرسل الربانية فاهتضموا الى حيث جعلوا كالبهايم

فحيث كان الجامع بين القاعدتين المخالفة وعموم صيغة لا في مستقبل الزمان كان ينبغي عدم الفرق بينهما وأن يلزم بتكرار الكفارة اذا تكررت مخالفة الجمين كما تكرر عليه الاثم بتكرار المخالفة في النهي لكن الاصل قال لم أعلم أحد من الفقهاء قال بدم الفرق بل أجمع الفقهاء على الفرق بينهما وأنه اذا خالف مرة وفعل المنهى عنه حصل له الاثم فان تكررت منه تلك المخالفة تكرر الاثم بخلاف ما اذا خالف بقوله والله لا آكلت لحما خالف ميمنه وأكل اللحم متكررا فانهم أجمعوا على ان الكفارة لا تجب عليه الا في المرة الاولى ولا تتكرر بتكرار أكل اللحم ومخالفة ميمنه حينئذ مشكل محتاج الى بيان الفرق بينهما وبيان مره من وجوه احدها ان صيغة الجمين وان سلمنا

وميز

انها سالبة كلية عامة في جميع الازمنة المستقبلية اسكن لانسلم ان نفس هذه السالبة

الكلية هي سبب الكفارة او شرط وجوبها بل الكفارة ما وجبت الامخالفة هذه السالبة الكلية ومخالفتها عبارة عن تقيضها وتقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية فهذه الموجبة الجزئية هي سبب الكفارة او شرط وجوبها على الخلاف بين الفقهاء في الحث هل هو شرط الكفارة او سببها ويدل على ان سبب الكفارة انما هو تقيض ذلك السلب الكلّي لاذلك السلب الكلّي ان الشارع قال ذلك كفارة ايمانكم فجعل الكفارة لليمين لا للسلب الكلّي الذي هو المحنوف عليه وتوضيح ذلك ان في قول

المخالف والله لا كالتلحظ مثلا أمور ثلاثة السلب العام المحلوف عليه واليمين المؤكدة له مخالفة هذا السلب العام والكفارة من الامور الوضعية الشرعية فصاحب الشرع له ان يجعل مطلق الملاسة للفعل المحلوف عليه سبب الكفارة وحينئذ تتكرر الكفارة بتكرار المخالفة وملاسة الفعل ولكنه لم يفعل ذلك بل جعل سبب الكفارة مخالفة هذا السلب العام لا هذا السلب العام ومخالفة هذا السلب العام انما هو مطلق الثبوت فيصير معنى وضع صاحب الشرع الكفارة انه قال جعلت تقيض السلب الكلي سبب الكفارة فكانه قال من آتى بتقيض السلب الكلي (١٠١) في يمينه وحث عليه الكفارة

فليس في كلامه عموم بهم البتة بل هو مثل قول الفائل من دخل دارى فله درهم بقوله ان دخلت الدار فانت طالق في كونه من باب تعليق مطلق على مطلق فيقتضى الاكتفاء

بالمرة الواحدة لضرورة لزوم تحصيل مقتضى التعليق ولا أقل من المرة الواحدة في التحصيل وقد تقدم بسط هذه التماثل اول الكتاب ونظير هذه الكفارة كفارة المفسد لصوم رمضان فانه ان عاد فاكل او جامع لم تلزمه كفارة على الاصح لان الصوم في معنى السلب العام للاكل والشرب والجماع من طلوع الفجر الى غروب الشمس والكفارة مرتبة على تقيض هذا السلب العام وهو مطلق الثبوت فاذا حصل لزومه الكفارة فاذا عاد فمكرر لم يكن موجبا كدخول

وميز أهل الكتاب عليهم لتعظيمهم الرسل والرسائل من حيث الجملة
 الفرق الاربعون والمائة بين قاعدة انكحة الصبيان تنعقد اذا كانوا مطيقين للوطء وللولى الاجازة والفسخ وبين قاعدة طلاقهم فانه لا ينقصد
 ووجه الاشكال فيهما والجامع بينهما ان خطاب الوضع كما تقدم هو الخطاب بالاسباب والشروط والموانع والتقادير الشرعية وقد تقدم بسطها وانها لا يشترط فيها التكليف ولا العلم ولذلك نوجب الضمان على الصبيان والمجانين ونطاق بالاعسار وان كان معجوزا عنه وغير مشعور به وكذلك بالاضرار ونورث بالنسب وان لم يشر به الوارث ولا هو من مقدوره لان ذلك كله من باب خطاب الوضع الذى معناه ان صاحب الشرع قال اذا وقع هذا في الوجود فاعلموا انى قد حكمت بهذا بخلاف خطاب التكليف يشترط فيه القدرة على المكلف به والعلم به والطلاق سبب للبينونة والنكاح سبب للإباحة فيذنب ان ينقصد الجميع في حقه كما انقصد الاتلاف سبب الضمان والبيع بسبب العقد وغير ذلك من الاسباب الفعالية والقولية فهذا وجه الجمع بينهما والفرق بين القاعدتين في ان الصبيان تنقصد انكحتهم دون طلاقهم ان عقد الانكحة سبب اباحة الوطء وهو اهل للخطاب بالإباحة والندب والكراهة دون الوجوب والتحرير لانهما تكليف ومشقة من جهة لزوم استحقاق العقاب المحمول عن الصبيان لضعف عقولهم والطلاق سبب تحرير الوطء باسقاط المصمة في الزوجة وهو ليس أهلا للتحرير فلم ينقصد سببا في حقه مع اشتراك السببين في انهما خطاب وضع وانضاف الى احدهما تكليف فلا جرم انقضى انعقاده في حقه فان قلت الاتلاف سبب وجوب الضمان والوجوب تكليف وقد انعقد في حقه فيجب على الولي الاخراج من مال الصبي المتلاف فان تاخر ذلك للبلوغ وجب على الصبي في ماله وخوطب حينئذ فقد تاخر الوجوب الذى هو سبب الاتلاف الى بعد البلوغ فلم لا ينقصد الطلاق في حقه ويتاخر التحريم الى بعد البلوغ عند حصول اهلية التكليف كما قاتم ذلك في الاتلاف وكلاهما سبب وضعى يقتضى التكليف قلت الاصل ترتب المسببات على اسبابها وتاخرها عنها خلاف القواعد والاتلاف لم يمتنع فيه تأخير مسببه
 قال (الفرق الاربعون والمائة بين قاعدة انكحة الصبيان تنعقد اذا كانوا مطيقين للوطء وللولى الاجازة والفسخ وبين قاعدة طلاقهم فانه لا ينقصد الى آخر ما فانه في هذا الفرق) قلت فيما فرق به هنا نظر واما ما قاله في الفرقين بمسألة الحادى والاربعين والمائة والثانى والاربعين والمائة فصحيح

الدار فان صاحب الشرع انما جعل الثبوت بوصف الاطلاق لا بوصف العموم موجبا للكفارة والمطلق يخرج عن عمدته بصورة اجماعا كاعتاق رقبة واخراج شاة من اربعين ونظير هذه الكفارة أيضا كفارة المظاهر فانه اذا قال أنت على كظهر أمى كان مقتضى هذا التشبيه التحريم الدائم لان هذا هو شأن تحريم الام المشبه بها فتكون هذه الزوجة محرمة دائما تحقيقا للتشبيه فان عاد وعزم على امساكها او على وطئها على الخلاف في المود ما هو فقد آتى بتقيض ذلك السلب الكلى وهو مطلق الثبوت المناقض له فصاحب الشرع جعل الكفارة تجب عنده كالحث في اليمين فاذا كفر ثم عاد فنزح على امساكها او وطئها مرة اخرى

لا تكرار الكفار بتكرار العود اجماعا فهما علمت لانها مرتبة على الثبوت بوصف الاطلاق لا بوصف العموم فكذلك ههنا كفاؤه العين مرتبة على الثبوت بوصف الاطلاق المناقض للسلب الكلي العام لا على الثبوت بوصف العموم كما تقدم واما مخالفة النهي فتقتضى تكرار الاثم والتعزير بسبب ان الاثم رتبة الشرع على تحقيق المفسدة في الوجود لان النواهي تعتمد المقاسد كما ان الاوامر تمتد المصالح لكل فرد بكرر تكرار المفسدة معه فيتكرر الاثم لانه تابع لمطلق المفسدة في جميع صورها بوصف العموم فعم الاثم ايضا وهو مناسب لحسم مادة (١٠٢) المفسدة اذ لو امتناه في صورة واحدة واجمنا له ما بعدها ادى ذلك لوقوع مفساد

لانها ياب لها فنكانت الحكمة الشرعية تقتضى تعميم الاثم في جميع صور المفساد (وثانيتها) ان الكفار لو كانت تتكرر بتكرار المخالفات لليمين لشق ذلك على المكلفين في الصور التي يحتاجون للمخالفات فيها وتكررها فتترتب على الانسان كفارات كثيرة جدا لا يمكنه الخروج عنها الا بفعله او ذلك حرج عظيم تأباه الشريعة الحنفية السمحة السهلة واما الآثام ا. ا. اجتمعت فان الانسان يخرج عن عهدها بالتوبة والانابة وهي متيسرة على المتقين (وثانيتها) ان اليمين مباحة لانها تعظيم للمقسم به والحنث ايضا مباح لقوله عليه الصلاة والسلام والله لا احلف على بين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت وفضلت الذي هو خير ورسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقدم على النهي

عنه لا مكان الاخراج حالة الاتلاف من مال الصبي او من يتبرع به عنه فلم يتعين تاخر مسيبه عنه واما الطلاق فيتعين تأخير التحريم فيه الامد الطويل والسنين الكثيرة الى حين البلوغ فلا جرم لم يتعقد في حقه ولهذا الفرق ايضا انعقد سبب البيع في حقه لانه سبب اباحة ترتب عليه مسيبه في الحال وكذلك الارث وغيره من الاسباب جميعها ترتب آثارها في حق الصبيان والتاخير في وجوب الضمان انما وقع عارضا بسبب العجز عن اخراجه من ماله في الحال وقد لا يتفق ذلك وهو الغالب فالحق النادر بالغالب وانعقد سببا مطلقا

الفرق الحادي والاربعون والمائة بين قاعدة ذوى الارحام لا يلون عقد الانكحة وهم أخوال الام وعم الام وجد الام وبنو الاخوات والبنات والعمات ونحوهم من بدلى بانى وبين قاعدة العصبية قائم بلون العقد في النكاح وهم الاباء والابناء والجدود والعمومة والاخوة الشقائق واخوة الاب والفرق بين الفرقين ان الولاء شرع لحفظ النسب فلا يدخل فيه الا من يكون له نسب حتى تحصل الحكمة لحفظه على مصلحة نفسه فذلك يكون ابلغ في اجتهاده في نظره في تحصيل الاكفاء ودرء العار عن التسبب وخالف الشافعي رضى الله عنه في الابن فقال لا ولاية له واحتج على ذلك بوجوه (أحدها) قول النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأة انكحت بغير اذن موليتها فنكاحها باطل والابن لا يسمى موليا (وثانيتها) انه بدلى بها فلا يزوجهما ويجهما لنفسها فان الفرع لا يكون اقوى من الاصل ولما ادلى بها صار في معناها (وثالثها) انه شخص للانصح من أيه الولاية فلا تصح منه كابن الخال مع الخال والجواب عن الاول انه روى بغير اذن وليها وهو وليها لان الولاية من القرب لقول العرب هذا بلى هذا أى يقرب منه وابنها أقرب اليها من غيره لانه جزؤها وحزه الشيء أقرب اليه من الامور الخارجة عنه هذا على هذه الرواية وعلى الرواية الاخرى لقول المولى له معان كثيرة في لسان العرب منها الناصر له وله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين أى ناصره ومنه قوله تعالى وان الكافر ين لا مولى لهم أى لا ناصر لهم وهو كثير والابن ناصر امه فيكون هو مولاه وهذا الاحتمال أولى لان فيه جمعا بين الروايتين وعن الثماني الفرق بقوة عقله الناشيء عن الذكورية وضمف عقلها الناشيء عن الانوثة وعن الثالث انه جزء منها فيتملق به عارها بخلاف ابيه وابن الخال فان ابن الخال بعيد عنها لا تنكيه فضيحتها كما تنكى ابنتها بل يجب ان يكون الابن مقدما على جميع الاولياء لانه جزؤها وجزؤها امس بها من الامور الخارجة والقاعدة انه يقدم في كل ولاية من هو اقوم بمصالحها ولذلك قدم في القضاء من هو ايقظوا أكثر نطقنا لوجوه الحجج

وسياسة

عنه فضلا عن ان يحلف انه لا بد ان يفعله واذا كان الحنث والحنث مباحين مناسب ذلك

التخفيف في الزام الكفارة المتكررة بخلاف النهي فانه للتحريم والمقدم على مخالفة اي النهي عاص بييد من الله تعالى فناسب التليظ بتكرار الآثام وتظافر انواع الوعيد والتماذير عليه حسما لمادة العصبية (ورابعتها) ان القسم وقع على جملة خبرية فان لا اقل خبر عن عدم الفعل في الزمن المستقبل فان صدق فيه وحقق السلب العام كما اخبر عنه فلا كفارة وان خالف هذا الخبر كانت مخالفة تكذيبا لذلك الخبر والصدق والكذب تقيضان ولذلك قال ابن باب المقول ان تقيض السالبة الكلية هي الموجبة

الجزئية وبهما يقع التكذيب لمن يقصد تكذيب من ادعى الاخرى كما ان تقيض الموجبة السالبة الجزئية والصدق والكذب عندنا تقيضان لانهما خلافا للمعتزلة فان الخبر ان طابق الواقع فصدق وان لم يطابق الواقع فكذب ولا واسطة بين المطابقة وعدم المطابقة فالكفارة وجبت لمخالفة الصدق وهو الكذب اي الخبر المناقض للصدق المانع من تحققه ومتى ارتفع الصدق بصورة واحدة استحال ثبوته قد تحققت مفسدة تعدد الصدق وهذا المنى وهو تعدد الصدق لا يتكرر فلم يتكرر الكفارة ويحل على اعتبار هذا المنى ان الخالف لوجعل بينه خيرا (١٠٣) عن موجبة كلية كقوله والله لاصومن

الدهر فافطر يوما واحدا فقد كذب خبره عن صوم الدهر وتلزمه الكفارة بافطاره ذلك اليوم الواحد ولا ينتجيه من لزوم الكفارة صوم بقية الدهر وتضع بقية الموجبة الكلية عن الاعتبار ولا فرق بين ان يتكرر منه الفطر في يومين مثلا او يقتصر على فطر يوم واحد واذا تقرر هذا في جهة الثبوت وهو الموجبة الكلية وجب ان يثبت مثله في السالبة الكلية التي هي خبر عن النفي فيتحقق الكذب بفرد واحد من الثبوت ان يفعل مرة واحدة ولا يتفهم بقية السالبة الكلية ولا فرق بين ثبوت واحد تقع به المخالفة وبين ثبوتين او اكثر كما لم يكن فرقا في الموجبة الكلية بين سلبين فاكثر تسوية بين طرفي الثبوت والسلب في الخبر عنها وانسأت تقيضها

وسياسة الخصوم واضبط للفقهاء ويقدم في الحروب من هو اعرف بمكايده الحروب وسياسة الجند والجيوش ويقدم في الفتيا من هو اروع واضبط لمنقولات الفقهاء وفي امانه الحكم على الايتام من هو اعرف بتنمية الاموال واعرف بمقادير النفقات والكف والجدا في الخصام ليناضل عن الايتام ويقدم في سماية الزكاة من هو اعرف بنصبها والواجب فيها واحكام الزكاة من الاختلاط والافتراق واقرى خرصا للثمار وربما كان المتقدم في باب مؤخر في باب آخر كما قدم الرجال في الحروب والامامة واخروا في الحضانة وقدم النساء عليهم بسبب مزيد شفتيتهم وصبرهم على الاطفال فكن لذلك اكل في الحضانة من الرجال فان مزيد اتفاقهم بينهم من تحصيل مصالح الاطفال فلهذه القاعدة قدم الابن على غيره فاننا نعلم بالضرورة ان ابن الانسان اشفق عليه من ابن عمه لاسيما اذا بعد ويقدم كل ولى على غيره من الاولياء اذا كانت صفته اقرب وحانه على حسن النظر أكثر من غيره فيقدم لذلك

الفرق الثاني والاربعون والمائة بين قاعدة الاجداد في الموارث يسوون بالاخوة وبين قاعدتهم في النكاح وميراث الولاة وصلالة الجنازة تقدم الاخوة عليهم وسر الفرق بين هذه المواطن والموارث ان الجدة في باب الموارث يقول انا ابو ابيه والاخ يدلى بالبنوة فيقول انا ابن ابيه والبنوة مقدمة على الابوة فوجب الابن الاب عن جملة المال الى سدسه فهذه العمدة في الابواب الاربعة كلها ويفترق الميراث من الثلاثة الابواب الاخرى ان الجدة تسقط الاخوة للام به ولا تقدر الاخوة لاشقاء على ذلك ولا الاخوة للاب ويرث هم الابن بخلاف الاخوة فلما عارض بهذين الوجهين حجة الاخوة بالبنوة سوى بالاخوة في باب ميراث النسب لانه هو الذى حصل فيملاذ ارض وهذا المراض منفي في الابواب الثلاثة بسبب ان الاخوة للام لا مدخل لهم في ولاية النكاح ولا ميراث الولاة ولا في صلالة الجنازة حتى يقول الجد للاخوة اتم عاشرين عن دفع هؤلاء وانا لا اعجز عن دفعهم واذا لم يمكن ان يارضهم بذلك بقيت حججهم بالبنوة وتقدمها على الابوة سالمة عن المراض فقدموا في الابواب الثلاثة بخلاف ميراث النسب الفرق الثالث والاربعون والمائة بين قاعدة الوكالة وبين قاعدة الولاية في النكاح

ان الرجل اذا وكل وكيلين في بيع سلعة فباعها من رجلين كان النافذ من اليمين هو الاول قال (الفرق الثالث والاربعون والمائة بين قاعدة الوكالة وقاعدة الولاية في النكاح الى قوله ثم يتبين عتق زوجها قبلها ردت اليه وقيل يفيتها) قلت هذا الفرق عندى فاسد الوضع فانه لا فرق بين البيع والنكاح من حيث ان السلعة اذا هلكت كان هلاكها فوتا ونفوتا للعقد الثاني وكذلك

ولا كفاء بفرد في المناقضة لا يحتاج معه الى ثن ويكون الثاني وجوده وعدمه سواء وامالتهى فليس كذلك بل لواجب المنهى عنه مائة مرة لله تعالى ائيب على المائة ثم ان خالف بمعد ذلك استحق العقوبة بعدد المرات التي خالف فيها بالفعل والثبوت وتكرر المثوبات بتكرر الاجتناب والمثوبات بتكرر المخالفات فدل ذلك على ان المطلوب هو اجتناب مفسدة ذلك الفعل في كل زمان وان كل زمان مطلوب لنفسه في الترك لتلك المفسدة ويؤكد الامر المقتضى للتكرار انه اذا فعل مائة مرة ائيب مائة مرة وان تركه مائة مرة استحق مائة عتق به لان المطلوب حصول تلك المصلحة في كل زمان يمينه فكل زمان معين حقق

فيه المصاحبة استحق الثوبة وكل زمان معين ضيع فيه تلك المصلحة استحق العتوبة والعتير القلة في ذلك والكثرة فقد شهدت قاعدة الامر لقاعدة النهي كما شهدت قاعده خير الثبوت في اليمين لقاعدة خير النفي فيه فوضع كل منهما الاخرى واتضح لك ان سر الفرق في هذا الوجه من جهة ان المتبر في الخبر الصادق المحلوف عليه هو قبيضه الكاذب دون افراد الفعل وافراد الترك بشهادة النفي للايجاب والايجاب للنفي والمتبر للنهي والامر افراد الافعال والترك دون القبيض بشهادة كل من الامر والنهي الاخر (تبيينات الاول) كون الحنث كذبا (١٠٤) كما هو مقتضى ما تقرر في هذا الوجه الاخر ليس فيه تقوية لما ذهب اليه

الحنفية من ان الحنث محرم وان الكفارة وحبت ساترة لذنب تحريم المخالفة بسبب ان الحنث وان كان كاذبا انه ليس بكذب شرعي من جهة الائم والنهي الشرعي حتى يقال انه محرم بالاجماع فيصعبه مذهبه بل انما هو كذب من جهة مسمى الكذب لانه وذلك ان الخبر المحلوف عليه في اليمين خبر وعد وخبر الوعد لا يائم حاله والا لوجب الوفاء بكل وعد وليس وقوله عليه الصلاة والسلام عدة المؤمن دين يريد مثل الدين ولذلك قيد الحكم بوصف اليمان الحاث على مكرم الاخلاق ولو كان الوفاء بالوعد مطلقا واجبا لقال عليه الصلاة والسلام الوعد دين من غير تفصيل ويدل على ان مخالفة هذه الاخبارات في الوعد والحلف ليست

واذا جمعت المرأة امرها لولين فزوجها من رجلين كفاين فالمتبر اولها ان عرف كاليمين الا ان يدخل بها الاخير فهو احق بها وهذه القاعدة فيها سبع مسائل يفيتن الدخول مسألة الوليين . وامرأة المفقود تتزوج بعد الاجل المضروب يفيتها الدخول فان قدم قبل الدخول بها فهو احق بها . والمرأة تعلم بالطلاق دون الرجعة تتزوج ثم ثبت رجعة الاول فان دخل بها الزوج الثاني كان احق بها والقيت الرجعة وقال مالك في المدونة اذا طلق زوج الامة الامة طلاقا رجعيا فراجعها في السفر فلم تعلم بذلك فوطئها السيد بعد اقضاء العدة مع علمه بالرجعة كان وطء السيد مفيتها لها كالوطء بالزواج وتكون هذه المسألة ثامنة لهذه المسائل وامرأة الرجل يرتد فيشك في كفره بالارض البعيدة هل هو اكره او اختيار ثم يبين انه اكره وقد تزوجت امراته بناء على ظاهر كفره فان دخل بها الثاني فهو احق بها وان لم يدخل بها فهي للاول . والرجل يسلم على عشرة نسوة فاختر منهن اربما فوجدهن ذوات مجازم فانه يرجع ويختار من البواقي ما لم يتزوجن ويدخل بهن أزواجهن فمن دخل بها فات الامر فيها بالدخول ومن لم يدخل بها كان له أخذها وقيل لا يفيتن الدخول . والمرأة تطلق للنية ثم يقدم بحجة فان وجدها تزوجت ودخل بها فانت عليه وان لم يدخل بها لم تقم عليه . والمرأة تسلم وزوجها كافر فيفرق بينهما ثم يتبين تقدم اسلامه عليها وخولت هذه القاعدة في أربع مسائل في المذهب أيضا المرأة ينسأ لها زوجها ثم يتبين حيائه وقد تزوجت فانها لا يفيتها الدخول وقيل يفيتها الدخول . والمطلقة بسبب الاعسار بالنفقة ثم يتبين انها أسقطتها عنه قبل ذلك وقد تزوجت فانها ترجع اليه وان دخل بها الثاني . والرجل يقول عائشة طاتي وله امرأة حاضرة اسمها عائشة وقال لم أرد ما ولي امرأة أخرى تسمى عائشة يلد آخر وهي التي أردت فانها تطاق عليه هذه لان الاصل عدم امرأة أخرى فان تبين صدقه وقد تزوجت ودخل بها زوجها ردت اليه ولا يفيتها الدخول . والامة تختار نفسها تتزوج ويدخل بها زوجها ثم يتبين عتق زوجها قبلها ردت اليه وقيل يفيتها فالشأنى رضى الله عنه يسوى بين القاعدتين وجعل المقدم السابق هو المتبر وما بعده باطل حصل دخول أم لا فهذا في النكاح في المسائل التامى التي ذكر الفرق فيها وانما يحتاج الى الفرق بين هذه المسائل والمسائل الاربع التي ذكر عدم الفوت فيها واما الفرق بين تبني القاعدتين فليس بصحيح والله اعلم قال (قالشافعي رضى الله تعالى عنه يسوى بين القاعدتين الى قوله يصلح للترجيح لا للاستقلال) قلت ما قاله من ان الشأنى يسوى بين القاعدتين يشعر بان مالكا لا يسوى

هو بكذا محرم قوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر فلو كان ذلك الخبر يجب الوفاء به لما جاز تركه لجرد الخبر به التي يكفى فيها مطلق المصلحة بل كانت مخالفة تتوقف على مصلحة عظيمة تساوى مفسدة التحريم كفوات امر واجب عظيم فان المحرم لا يمرض الا بالواجب ولا يمرض بمطلق الخير التي هي تصدق بادنى مراتب التدب فليس الحنث حينئذ محرم ويؤكد انه عليه الصلاة والسلام حلف لا ولئك نفر لا يحلمهم ثم حملهم من ذلك فقيل له يا رسول الله انك حلفت فقال والله لا احلف على يمين

قارى غيرها خيرا منها الاكثرت واثبت الذى هو خير فلو كان هذا كذبا محرما لما اقدم عليه الصلاة والسلام عليه فان منصبه عليه الصلاة والسلام يأبى ذلك اياه شديدا فيقطع الفقيه حينئذ بان هذه المخالفة في الايمان ليست كذبا محرما بل يتناوله اللفظ الموضوع للكذب ولا يكون محرما كما ان الكذب الذى يقع من غير قصد كمن أخبر بالشيء على خلاف ما هو عليه معتقدا ما أخبر به والامر بخلافه ايسر بمحرم وان صدق عليه انه كذب لغة خلافا للمترلة في اشتراطهم القصد في حقيقة الكذب ويدل على صحة مذهب اهل السنة قوله عليه الصلاة والسلام كفى بالمرء كذبا ان يحدث بكل ما سمع فجعله عليه السلام كذبا مع انه يعتقد صدق ما سمعه وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار يدل على ان الكذب قد يقع على غير وجه العمد فظهر ان الكذب قد (١٠٥) يكون لامع الاثم وان مخالفة الايمان

من هذا القبيل (التنبيه الثاني) اختلف العلماء فيما اذا خالف مقتضى اليقين حالة النسيان او حالة الجهل او حالة الاكراه فذهب مالك اعتبار الحنث حالة النسيان والجهل دون الاكراه ومذهب الشافعي واحمد عدم اعتبار الحنث في الاحوال الثلاثة ومذهب أبي حنيفة اعتبار الحنث في الاحوال الثلاثة فوافقنا الشافعي وأحمد ابن حنبل على الاكراه وخالفنا في النسيان والجهل وأبو حنيفة بمكس ذلك وتلخيص مدرك الخلاف في هذه الحالات ان مقتضى اللغة حصول الحنث في هذه الاحوال الثلاثة لحصول مسمى المخالفة بمقتضى ما أخبر عن نفسه في

هو التماس فان من شرط عقد النكاح أن تكون خالية عن زوج وهذه ذات زوج فلا يصح العقد عليها واعتمد مالك رحمه الله تعالى على قضاء عمر رضى الله عنه في مسالة الوليين وقضاء معاوية بن أبي سفيان وعبد الله ابن الزبير في مسالة الرجعة وافتوا المرأة بالدخول وهذا مدرك عند مالك وعند الشافعي رضى الله عنه ليس بمدرك لان مذهبه ان قول الصحابي يصلح للترجيح للاستقلال ووجه الحجة على الشافعي وهو سر الفرق المقصود بين القاعدتين أنا أجمعنا على الاخذ بالشفعة وهو أبطال أثر العقد السابق وتسليط الشفيع على ابطاله لاجل الضرر الداخلى على الشريك من توقع القسمة واذا قضى بتقديم الضرر على العقد هنالك وجب أن يقضى ههنا بتقديم الضرر على العقد السابق بطريق الاولى من وجهين (الاول) أن ضرر الشفعة متوقع فان القسمة قد تحصل وقد لا تقع البتة واما الضرر ههنا فناجز وتقريره ان الرجل اذا طلع على المرأة حصل له بها تعلق في الغالب وحصل لها هي ايضا تعلق فان الرجل انما يتزوج في الغالب من مالت نفسه اليها واذا دخل عليها مع الميل المتقدم وجدت الرؤية والمباشرة فالغالب حصول الميل كذا هي ايضا انما رضيت به بمدميل نفسها اليه فاذا باشرته مع الميل المتقدم وحصول الارب فالغالب حصول الميل واذا كان الظاهر حصول الميل اما من الجانبين واما من احدهما فلو قضينا بالفراق بعد هذا الميل الناشئ من الدخول وقضاء الاوطار لحصل الضرر الناجز لمن حصل له الميل بالم الفراق فلم ان ضرر الشفعة متوقع وضرر هذه المسائل واقع والواقع أقوى من المتوقع الوجه (الثاني) في موجب القياس بطريق الأولى ان الشريك الشفيع يأخذ بغير عقد اضيف اليه بل بمجرد الضرر وههنا الزوج الثاني معه عقد يقابل به العقد الاول فصار دفع ضرره مضنودا بعقد ودفع ضرر الشريك غير مضنود بعقد فكان المضنود أولى فان قلت وجود هذا العقد كدمه لان المحل غير قابل له فلا يصح للترجيح قلت كون وجوده كدمه هو محل النزاع نحن نقول ليس وجوده كدمه بل اتفقنا على ان بينهما وليس الامر كذلك بل مالك ايضا يسوى بينهما غير انه فرق بين مسائل من فروع القاعدتين فيطالب وجه ذلك الفرق وما قاله من ان القياس قول الشافعي صحيح

(١٤ — الفروق — ثالث) الاستقبال لكن لما كانت اليقين انما يقصد بها الناس حنثهم على الأقدام او الاحجام والحنث انما يقع في الافعال الاختيارية فان الانسان انما يحث نفسه على ما هو من اختياره وصنعه واما المعجوز عنه فلا يليق بالماقل حث نفسه على الصعود الى السماء ولا على ان يعمل لنفسه بدا زائدة او عينا زائدة ولا يحث نفسه على ان يكون آدميا أو منتصب القامة لان الاول متمذر عليه والثاني بغير صنعه وانما يحث نفسه على ما هو من صنعه كالصلاة والصوم حينئذ فتخرج حالة الاكراه على الحنث لان الداعية حالة الاكراه ليست للفاعل على الحقيقة بل نشأت عن اسباب الاكراه فهي من غير صنعه في المعنى فلا جرم لم تدرج هذه الحالة في اليقين واما الجهل والنسيان فلا انسان فيه الجهل يفضل المحلوف عليه جاهلا بانه المحلوف عليه كمن يحلف ان لا يلبس ثوبا فيلبس ذلك الثوب عليه بغيره فيلبسه

وهو ذا كر لليمين جاهل بين المحلوف عليه وفي النسيان علي العكس من الجهل بفعل المحلوف عليه عالمًا بحقيقته ناسيًا لليمين وفي الاكراه قد يكون ذا كرا لهما فهذا هو الفرق بين الحقائق الثلاث فالشافعي يقول ان الحنث المقصود من اليمين انما يكون مع ذكر اليمين والمعرفة بعين المحلوف عليه بان يقصد الحالف باليمين ترك المحلوف عليه لاجل اليمين وهذا لا يتصور الا مع الفصد الى اليمين المحلوف عليه والمعرفة بهما فلما جهل اليمين في صورة النسيان والمحلوف عليه في صورة الجهل خرج هاتان الحالتان عما يقصده الناس بالايمان وهو الترك لاجل اليمين لهذه القاعدة واذا خرجا عن ذلك خرجا عن يمين والمخرج عن اليمين لا يقع فيه حنث وحالة الاكراه قد خرجت بقوله عليه الصلاة والسلام لا تطلق في اغلاق اي في اكراه فيقاس على الطلاق غيره فلا يلزم (١٠٦) فخرجت الاحوال الثلاثة الاكراه والنسيان والجهل عند الشافعي فاذا

خالف الحالف اليمين في حالة من هذه الحالات لا يلزمه بذلك كفارة بل لا بد في لزومها من المخالفة مرة اخرى في حالة الاختيار واستحضار اليمين والعلم بالمحلوف عليه فاشتراط الشافعي التكرار في الاحوال الثلاثة وما لك يقول الحلف وقع على الفعل المختار المكتسب ومقتضى ذلك ان يخرج الاكراه وحده ويبقى النسيان والجهل لان الناس لليمين مختار للفعل غير انه نسي اليمين والجاهل مختار للفعل غير انه جهل ان هذاعين المحلوف عليه واذا وجد الاختيار والفعل المكتسب فقد وجد ما حلف عليه ووجدت حقيقة المخالفة فتلزم الكفارة فاذا وقع الفعل

مثل هذه الصورة من المقدم موجبة للفصحة في غير صورة النزاع فوجب ان يكون هنا كذلك عملا بوجود الصورة من الايجاب والقبول ورضى الولي والمرأة وكون تقدم المقدم مانا صورة النزاع وهذا وجه الترجيح فان قلت ما الفرق بين مسالة الولين ومسالة الوكيلين وكلا على ان يزوج كل واحد منهما بامرأة فزواجه بامرأتين فدخل باحدهما فتبين انما خامسة فانها لا يفتها الدخول اجماعا فكذلك ههنا والجامع بطلان المقدم قلت بالفرق بينهما من عشرة اوجه (احدها) المانع من الصحة في الخامسة هو عقد الرابعة مع ما تقدمه من العقود والمانع في الولين عقد واحد فهو أخف فسادا وأقل موانع ففانت بالدخول بخلاف الخامسة (الثاني) ان الاولياء الغالب عليهم الكثرة دون الولاة فصوره الولين مما يكثر وقوعها قالقول بطلان المقدم الثاني بعد الدخول يؤدي الى كثرة الفساد والخامسة نادرة لان الفساد فيها الناشئ عن الاطلاع والكشف قليل (الثالث) ان الزوج كالمشترى الذي هو صاحب الصداق الذي هو الثمن والمرأة كالبائع لانها صاحبة السلمة والسلم مقاصد والايمان وسائل ورتبتها اخفض من رتبة المقاصد فلذلك لم يبطل عقد الرابعة لانه ابطال لمقصد وابطال المقدم الاول للزوج الاول ابطال لصاحب وسيلة والتعارض انما وقع بين الزوجين اللذين هما صاحبا وسيلة وبين الرابعة والخامسة في صاحبي مقصد فاجتمع في الرابعة كونه مقصد وموافقة الاوضاع الشرعية فامتنع ابطاله لقوته بخلاف الزوج الاول (الرابع) ان ولوع الرجال بالنساء وشفقهم بهن اكثر منهن بهم والمادة شاهدة بذلك فان الرجال هم الباذلون والمخاطبون الى غير ذلك من الدلائل على فرط الميل ولم يوجد ذلك في النساء لضعف طبيعتهم وغلبة الحياء عليهن واذا كان شفق الرجال بهن اعظم صعب التفريق في مسالة الولين لانه ضرر بالزوج الثاني الذي حصل له الشغف بالدخول والخامسة انما يتوقع فيها داعية ضعيفة فكان الفساد اقل (الخامس) ان داعية الرجال في السؤال عن الواقع من اولياء المرأة ضعيف وعن الواقع من الوكلاء في التزويج قوى فكثر الاول دون الثاني فكان مخالفة القاعدة في قال (ووجه الحجة على الشافعي الى ما ذكر في الفرق) قلت ما قاله يحتاج الى تأمل ونظر

الولين

في حالة النسيان أو حالة الجهل انحلت اليمين ولزمت الكفارة ولا يشترط

التكرار مرة أخرى ورأى ابو حنيفة ان الاكراه على الحنث لا يؤثر فيحنث المكروه كما يحنث النامى والجاهل قال الاصل والظاهر من جهة النظر قول الشافعي وهو احد الاقوال عندنا بسبب ان الباعث للحالف على الحلف انما هو ان تكون اليمين حاتة له على الترك والا كان يكفيه العزم على عدم الفعل من غير يمين وكان يستريح من لزوم الكفارة وانما اقدم على اليمين ليكون استحضارها في نفسه مانما له من الاقدام والاحجام فاذا نسيها لم يقصد بهذه الحلة حالة الحلف التي هي حالة حضورها في نفسه حتى تمنه من الاقدام او الاحجام وكذلك العلم بين المحلوف عليه شرط في الحنث به فاذا جهلها استحال مع الجهل الحنث على ما لم يعلمه فهاتان الحالتان يعلم خروجهما عن اليمين بقصد الحالفين فلا يلزم فيها حنث ويشترط التكرار واما

الاكراه على العيين فلقوله عليه السلام لا طلاق في اغلاق امي في اكراه فيقاس على الطلاق غيره فلا يلزم اهو سلمه ابن الشاط
 (التنبية الثالث) اذا قلنا بان الاكراه على الحنث يمنع من لزوم موجب العيين فاكره على اول مرة من الفعل ثم فعله مختارا
 حنث قاله ابن زيد وهو مقتضى الفقه بسبب ان الاكراه لم يندرج في العيين فالمرء الاولي من الفعل لكونها حصلت
 بالاكراه لا عبرة بها فلا تحصل بها مخالفة العيين وما وقع بعدها من الفعل بالاختيار هو اول مرة صدرت مخالفة للعيين
 فهي المعتبرة دون ما قبلها فلم تتكرر المخالفة فتأمل ذلك وتقم هذه المسئلة في الفتاوى كثيرا ويقع الغلط فيها للمفتين يقول
 مسائل حانقت بالطلاق لا اخدم الامير القلاني في اقطاعه وقد اكرهت بالضرب الشديد على خدمته فيقول له الملقى لاحنث
 عليك مع ان ذلك الحالف مستمر على الخدمة مع زوال سبب الاكراه (١٠٧) وامكان الهروب منه والتغيب

عن ذلك الامير مع
 انه يحنث بسبب انه قد
 أتى عليه زمن يمكنه
 التغيب عن خدمة ذلك
 الامير ولم يتغيب فقد خدمه
 مختارا اي حنث ومثل هذه
 المسئلة اذا حلف بالطلاق
 لا يكتم زيدا خالف امرأته
 ما كلمه لم يلزمه بهذا
 الكلام فلورد امرأته
 وكلمه حنث عند مالك
 رحمه الله بسبب انه انما
 قصد الحلف بالطلاق
 ان يحنث بالطلاق على عدم
 كلامه بسبب انه يلزمه
 الطلاق حينئذ فما حلف
 الا على نفي كلام يلزمه
 به الطلاق والكلام حالة
 الحنث لم يلزمه به طلاق
 لعدم قبول المحل له فلا
 يكون من الكلام
 الحلو فاعليه وأول كلام
 يقع بعد رد امرأته هو اول

الولين اقل (السادس) انه يتم في الخامسة ان يكون عدل اليها عن الراجعة مع عمله بها لانه
 الاختار للدخول والمرأة محكوم عليها لاخيرة لها (السابع) ان الخامسة على خلاف القاعدة المعتبرة
 فمظمت اسباب ابطالها لان الله تعالى جعل ثلاثا مستثنيات فتجوز الهجرة ثلاثا والا حداد
 ثلاثا وأيام الخيار ثلاثا والضرات ثلاثا ثم يلزم وبمكث الهاجر بعد قضاء نسكه ثلاثا وجعل المرأة
 تضر بثلاث من النساء والخامسة لو صححناها وقع الاضرار بربع ولم يوجد في مسئلة الوليين
 مخالفة قاعدة الا ما اشتراك فيه (الثامن) ان شأن أولياء المرأة السؤال عن حال الزوج وليس شأن
 أولياء الرجل السؤال عن حال المرأة فضمقت الشبهة في الخامسة بكشف أوليائها (التاسع) ان
 عقد الوكالة ضعيف لانه جاء من الطرفين ولان المكف ينشئه فيكون ضيفا كالنذر مع الواجب
 المتأصل بخلاف الأولياء (العاشر) ان في الخامسة مفسدة اندفعت بالفسخ وهي انها على صرات
 اربع لها والفائت على ذات الوليين صحبة الزوج الاول ودرء المفسد أولى من تحصيل المصالح
 فان قلت في صورة الشفعة الشرىك غير وهما الزوج الثاني ليس بخيرا بل انتم تمينون المرأة له
 جزما فقد زادت صورة الفرع المقيس على صورة الاصل المقيس عليه بوصف اللزوم فليس
 الحكم مثل الحكم فلا يصح القياس لتباين الاحكام قلت الوجه الذى وقع فيه القياس
 لاختلاف فيه لان القياس انما وقع من جهة تقديم المصرة على المقدم السابق والصورتان من
 هذا الوجه مستويتان لا اختلاف فيهما وانما جعل اللزوم في صورة النزاع دون صورة الشفعة
 لامتناع الخيار في النكاح لئلا تكون المخدرات بذلة بالخيار فلذلك حصل اللزوم والتميين للزوج
 الثاني وما كانت السلع والعقار قابلة للتخيير والخيار ثبت للشفيع الخيار من غير لزوم فان قلت
 انما ابطالنا المقدم في الشفعة لاضرر الشفيع لان العقار مال ورتبة الاموال اخفض من رتبة
 الابضاع ولا يلزم من مخالفة المقدم المتقضى لما هو ادنى مخالفة المقدم المتقضى لما هو اعلى وهذا
 فرق يبطل القياس قلت هذا بعينه مستندنا في اولوية القياس وذلك انكم اذا سلمتم ان
 الابضاع اعلى رتبة من الاموال يكون الضرر بفوات مقاصدها اعظم من ضرر الشرىك فيكون
 اولى بالمراعاة فان قلت الزوج الثاني يحصل له تعلق بالدخول في مسئلة الوليين فالزوج الاول

مخالفة العيين فيه فيلزم الطلاق به الا بما قبله لما قلناه في الاكراه حرفا بحرف فتأمل ذلك وبالجملة فهذه الصور الثلاث المتقدمة
 يحصل فيها التكرار في صورة المخالفة مطلقا لا في المخالفة المعتبرة بسبب ما تقدم تقريره والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق الثالث والثلاثون والمائة بين قاعدة النقل العرفي وبين قاعدة

الاستعمال المتكرر في العرف

النسبة بين المنقول العرفي والمتكرر العرفي هي العموم والتخصيص المطلق لان المنقول العرفي هو الذى يفهم عند الاطلاق بغير قرينة
 صارفة له عن الحقيقة والمتكرر العرفي هو ما استعمل في معناه وفي غير معناه سواء كان مع القرينة الصارفة له عن معناه او كان بدونها
 فشكل منقول متكرر وليس كل متكرر منقول لصدق المتكرر بدون المنقول على الاسدى الرجل الشجاع وعلى لفظ الغزال والشه من

والبدر في المرأة الجميلة ولفظ الفيث والبحر والتمام في الرجل السخى ونحو ذلك مما لا ينصرف عن حقيقته الى المجاز الا بقرينة صارفة
اليه فالتقل اخص من التكرور ولا يلزم من التكرور النقل لان الاعمال لا يستلزم الاخص واذا لم يصر اللفظ منقولا بمجرد التكرور
لا يجوز حمل اللفظ على شيء تكرر اللفظ فيه ولم يكن اللفظ موضوعا له الا بقرينة ولا يعتمد على مطلق التكرور فظهر الفرق بين هاتين
القاعدتين وبه يظهر بطلان ما وقع في مذهبنا في المدونة ان من خلف لافضل لاشيئا حينما او زمنا او دهرها ولا نية له فذلك كانه سنة
وقال الشافعي بحمل على العرف في هذه الالفاظ وقال ابو حنيفة و ابن حنبل ذلك ستة اشهر لقوله تعالى تؤتى اكلها كل حين اى في ستة
اشهر وليس الامر كما قاله بل النخلة من ابتداء حملها الى نهايته تسعة اشهر تعطى ثمها حينئذ وهو احد الوجوه الاربعه عشر التي
وقمت المشابهة فيها بين النخلة (١٠٨) وبين بنات آدم وقد ذكر ذلك في قوله عليه الصلاة والسلام اكرموا عمتكم

النخلة قالوا لانها خلقت
من فضلة طينة آدم فهي
عمة بهذا المعنى وروى
ابن وهب عن مالك ترددا
في الدرر هل هو سنة ام لا
وروى عن ابن عباس رضى
الله عنهما انه سنة لقوله تعالى
تؤتى اكلها كل حين اشارة
لى ان النخلة اذا حملت
بالثمرة في وقت لا تحمل
بعد ذلك الا في ذلك الوقت
وهذه الاشارات كلها الى
اصل وجوه الاستعمال
ولا يلزم من حصول اصل
الاستعمال ان يحمل اللفظ
عليه من غير قرينة صارفة
والمقول في اللغة ان الحين
اسم لجزء ما من الزمان وان
قل قه ويصدق على القليل
والكثير من قبيل صدق
التواطيء على افراده
من استعمال اللفظ المتواطيء
في بعض افراده مرة

قد حصل لها ايضا تعلق في مسألة الرجعة والمفقود وغيرهما فلم كان دفع ضرر الثاني اولى من
الاول لاسما وصحبة الاول اطول ومما هاد قضاء الاوطار بينهما اكثر قال الشاعر «ما للحب الا
للحبيب الاول» قلت بل ضرر الثاني هو الاولى بالمراعاة وذلك لان الاول اعرض بالطلاق
ويوحش المضممة اما بالطلاق واما بالفراق من غير طلاق واما بحصول السائمة من طول المباشرة
وقد جرت العادة ان طول صحبة المرأة توجب قلة وقعها في النفس وان جدتها توجب شدة
وقعها في النفس وبهذا يظهر ان ضرر الثاني اقوى واولى بالمراعاة فهذا هو سر الفرق بين قاعدة
الاسكحة في هذا الباب وبين قاعدة الوكالات في السلم والاجارات فان قلت قد سردت اثنتي
عشرة مسألة منها ثمانية من هذه القاعدة ومنها اربع تعارضها وهي تقضى على ما ذكرته من الفرق
والتقضى موجب لعدم الاعتبار فيلغى ما ذكرته من الفرق ما لم تفرق بينهما قلت ما ذكرته سؤال
حسن مسموع وبيان الفرق بين الاربعة والثمانية يتضح بان تعين اقرب الثمانية للاربعة وتعيين
الفرق بين تلك الصورة وتلك الاربعة فيحصل الفرق بين الاربعة والثمانية او تعين اقرب الصور
الثمانية لعدم الفوات بالدخول واقرب الاربعة للفوات بالدخول وتفرق بين هاتين الصورتين
فيكون الفرق قد حصل بين الجميع بطريق الاولى فانه اذا حصل باعتبار الابد حصل باعتبار
الاقرب بطرق الاولى فنقول كل مسألة دخل فيها حكم حاكم من هذه الثمانية فهي اقرب الى
التفويت بالدخول من الصورة التي لم يدخل فيها حكم حاكم بسبب ان حكم الحاكم يتنزل
منزلة فسخ النكاح من حيث الجملة الا ترى ان ابا حنيفة رضى الله عنه قال ان الحاكم اذا حكم
بالطلاق بشهادة زور فقد الطلاق في الظاهر والباطن وكذلك اذا حكم بالنكاح والزوجية
بشهود زور ثبت النكاح في الظاهر والباطن وجاز لاحد تلك الشهود الزور ان يتزوج تلك
المرأة التي شهد بطلاقها مع علمه بكذب نفسه وايحت الزوجة في المسألة الاخرى في نفس
الامر لان حكم الحاكم في هذه المسائل وان لم يصادف عقدا ولا طلاقا لكن حكمه نفسه
يتنزل منزلة الطلاق والنكاح ولهذا المدرك نعم نفوذ الاحكام بشهادة الزور في المقود والفسوخ
دون الديون وغيرها من القضايا فان الدين ونحوه لا يدخله حكم الحاكم فتستقل الذمة به

واحدة او مرات ان يقل له شرعى ولا عرفى بل ذلك شأن استعمال اللفظ المتواطيء
ينتقل في افراده فالتجته ما قاله الشافعي رضى الله عنه فقد ظهر الفرق بين قاعدة كثرة الاستعمال وقاعدة النقل وظهر بظهوره
الحق في هذه المسائل والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق الرابع والثلاثون والمائة بين قاعدة تعذر المحلوف عليه عقلا

وبين قاعدة تعذره عادة او شرعا

وهو ان الناس انما يقصدون بايمانهم الحث على الفعل الممكن لهم فالحلف على الشيء مشروط بامكانه والمتعذر عقلا ليس
بممكن فلم يوضع اللفظ في القسم حاتا عليه فلا يوجب حثا لان فوات الشرط يوجب عدم المشروط فاذا حلف ليفعلان

كذا وتعذر الفعل عقلا لم يحث الا اذا أمكنه الفعل قبل ذلك ثم تعذر قانه يحث والمراد بالمتعذر عقلا ما كان فعله من خوارق العادات فلذا قال ابن القاسم والشافعي اذا حلف ليدبج الحمامة فقام مكانه فوجدها ميتة لاحث عليه وقال مالك الخائف ليضربن امرأته الى سنة فتموت قبل السنة لم يحث بموتها وهو على بر فجلوا موت اللحم والحيوان من المتعذر عقلا مع انه يمكن عقلا ان الله تعالى يحيي الحمام والحيوان حتى يأتي فيه أفعال الاحياء لكن ذلك خارق للعادة اما المتعذر عادة وهو ما يكون الفعل معه ممكنا شرعا وعقلا او المتعذر شرعا وهو ما يكون الفعل معه ممكنا عادة وعقلا فهما مندرجان في التمين عملا بظاهر اللفظ فان الحلف اقتضى الفعل في جميع الاحوال الا ما دل الدليل على اخراجه وقيل المتعذرات كلها سواء قال عبدالحق في تهذيب الطالب ان حلف ليركب الدابة فتسرق (١٠٩) يحث عند ابن القاسم لان الفعل اى فى ذاته ممكن عادة وانما منعه

والفسخ يمكن ان يستعمل به الحاكم في صور مجمع عليها وكذلك الحاكم يستعمل بالعقد ولا تستعمل بالدم بالمال الا باخذه بالفرض او غيره فلذلك عم في العقود والفسوخ ومنع غيرها ونحن وان لم نقل بهذا المدرك وقائنا لا يقد هذا الحكم غيرانه يبقى فارقا من حيث الجملة بين ما فيه حكم حاكم وبين ما ليس فيه حكم حاكم فيكون ما فيه حكم حاكم اقرب الى الفوات بالدخول من حيث الحملة فاقول الذى دخل فيه حكم الحاكم منها مسألة انفقود ومسألة المرأة تطلق بسبب طول الغيبة ومسألة المرأة تسلم ثم يتبين تقدم اسلام زوجها فهذه الثلاث المسائل فيها حكم الحاكم بوجوب الفرق بينها وبين غيرها والخمس المسائل الباقية منها ما ينفي فيها على ظاهر فانكشف خلافه ومنها ما لا ينفي فيها على ظاهر فالتى ينفي فيها على ظاهر انكشف خلافه المرأة فيها معذورة بسبب الظاهر ما ذون لها فى الاقدام على المقدلة التي بسبب الظاهر وكذلك وليها بخلاف ما لا ظاهريه يقتضى بطلان المقد الاول والتي فيها ظاهري المرأة الحرة تعلم بالطلاق دون الرجعة فان ظاهر الطلاق يبيح العقد والامة يطلقها زوجها كما تقدم وامرأة المرتد فان ظاهر الكفر يبيح العقد والرجل يسلم على كثير نسوة فان ظاهر حالهن يقتضى الاختيار وتزوجهن بناء على ظاهر الاختيار قهن معذورات فهذه أربع فيها عذر يبيح وفى مسألة الوليين ليس فيها حكم حاكم ولا ظاهر فهى أجد المسائل عن الفوات بالدخول فنعينها للبحث والفرق وأما الاربع وهى المرأة ينسئ لها زوجها فالفرق بينها وبين مسألة الوليين ان الموت شأنه الشهرة والظهور فالخطا فيه نادر فيضعف العذر فلا يفوت بالدخول وعقد الولي الاول على المرأة ليس اشتهاره فى الوجود كاشتهار الموت ولا تتوفر الدواعى على الاخبار به كتوفره على الاخبار بموت انسان والتفجع عليه والعوائد شهادة بذلك ومسألة التطلق بالاعسار فالفرق بينها وبين مسألة الوليين أن المرأة هنا طالمة قاصدة للفساد فناسب ان تماقبت بتقيض مقصودها فى ابطال تصرفها بالزواج لانها تعلم انها اسقطت النفقة وانها مبطلة فى جميع تصرفها ودعواها بخلاف مسألة الوليين لم يكن عندها علم بالعقد الاول واما مسألة الذى يقول عائشة طالق فان الحكم هنا ينسئ على استصحاب الحال من جهة ان الاصل عدم زواجه لامرأة أخرى واستصحاب الولي

الممكن عادة القدرة على السارق والغاصب ويفعل ما حلف عليه كذا فى الاصل وسأله ابن الشاطب وفى المجموع وشرحه وحاشيته ما حاصله وحث بفوت ما حلف عليه حيث لانية ان قدر مثلا ولا بساط بذلك ولو لما منع شرعى مطلقا اى تاخرام لافرطام لاقت ام لا ومن المانع الشرعى ان يحلف ليصومون غدا فرض فانه دائر بين العادى حيث لم يطقه والشرعى لحرمة ضرر نفسه واما ان ظهر أنه عيد فنقل السيد عند قوله أن يكره عن عجم عن ابن عرفة عدم الحنث لان بساط يمينه ان كان يصام ومن المانع الشرعى ايضا حلقه ليبيمن الامة فوجدها حملت منه اوليطنها الليلة فاضت فيها فيحنث فيهما واما وليطنها واطاق فينتظر طهرها وانظر لم لا جعلوا كمثل يوم العيد السابقة وكانه لما كان الحمل والحيض من الامور التى تطرأ رجوعها للموانع واما الميضية فذاتية اليوم العيد لا تنفك عنه على أن مسائل الايمان خلافة جدا فربما وقع فيها تلفيق من قولين فلم تجر على وتيرة واحدة كما دى متأخر

السارق بخلاف موت الحمام وقال أشهب لا يحث لانه متعذر اى عادة بسبب السرقة فان مات قبل التمكن بر اتعذر الفعل عقلا ومنع الفاصب والمستحق كالسارق وان حلف ليضربن عبده فكاتبه او ليبيمن امته فوجدها حاملا يحث لان المانع شرعى والفعل اى فى ذاته ممكن اى عادة وعقلا وقال سحنون لا يحث لانه معتذر اى شرما وان حلف ليطأها فوجدها حائضا يخرج الحنث على الخلاف وقال أشهب ان حلف ليصومون رمضان وشوالا ان صام يوم الفطر بر والاحنث وليس الفعل مع السارق ونحوه يستحيل عادة لان من

عن اليمين فرط أم لا كسرة الحسام في ليدبجنه كعقلى تشبيهه بالمادى في الحنث مع التأخر وقوله ان فرط ولم يؤقت قيد في المشبه فان بادراواقت ولم يبادر فلا حنث قال البليدى ومن أمثلة ذلك ما اذا حلف ضيف على صاحب الدار لا يذبح فتبين أنه قد ذبح أو ليفضن زوجته فوجد عذرتها سقطت فلا حنث اى لان رفع الواقع وتحصيل الحاصل محال عقلا فهو مانع متقدم ومن حسن نظم عيج

اذا فاق محلوف عليه مانع * اذا كان شرعياً فحنثه مطلقاً

كعقلى او عادى ان يتأخرا * وفرط حتى فات دامك البقا

وازوقت او قد كان منه تبادر * فحنثه بالمادى لا غير حقاً

وان كان كل قد تقدم منهما * فلا حنث في حال فخذة محققاً (١١٠)

بدم المقدم على موليته فان العقود لا ولياً لها غالباً بخلاف عقود الرجال على النساء لا يشهر عند الحاكم فان قلت الطلاق بسبب الغيبة أيضاً اعتمد الحاكم فيه على الاصل العدمى وهو ان الاصل عدم ايصال حقوقها اليها قلت الغيبة صورة ظاهرة تشهد بعدم زواج امرأة اخرى تسمى عائشة فاذا تقرر الفرق بين هذه وبين ما وقع فيه حكم فالفرق بينها وبين مسألة الوليين ان الولى الماقد للمقد الثاني ماذون له في المقد اجماعاً وليس له معارض من حيث الظاهر والمرأة لما تزوجت ههنا مع قول الزوج لى امرأة اخرى تسمى عائشة قول ظاهره الصدق فانه مسلم عاقل وقد اخبر عن أمر ممكن لا يعلم إلا من قبله فيذبح ان يصدق فيه كما تصدق المرأة في حيضها وطهرها وسقطها وانقضت عدتها لانها أمور لا تعلم إلا من قبلها فكذلك ههنا قول الزوج معارض بتصرف المرأة وتصرف الولى الماقد في مسألة الوليين لا ظاهر يعارضه فكان بالنفوذ أولى وأما الامة تختار نفسها فالفرق بينها وبين مسألة الوليين أن زوجها متهاوت عليها متملق بها غاية التعلق بسبب أنها زعت عصمتها منه قهراً والنفوس مجبولة على حب مامن من فناسب ذلك الرد اليه بخلاف مسألة الوليين لم يحصل للزوج المقود له أولاً هذا التعلق بسبب أنه لم ير المرأة ولم يباشرها فكالت أولى بالقوات عليه فهذا هو الفرق الراجع للقروض الاربعة واذا اندفعت القروض بالفرق صح المدرك وتبين الفرق بين قاعدة الوكالات في البياعات وقاعدة الوكالات في الانكحة فاعلم ذلك فقد يسر الله فيه من الحجة ما لم اراه قط لاحد فان المكان في غاية العسر والقلق والبعد عن القواعد غير أنه اذا لوحظت هذه المباحث قربت من القواعد وظهر وجه الصواب فيها لا سيما وجمع كثير من الصحابة افتوا بها فلا بد لمقولهم الصافية من قواعد يلاحظونها ولعلمهم لاحظوا ما ذكرته وبهذا ظهر الفرق بين الوليين والوكيلين في عقود البياعات والاجارات وغيرها في ان المتبر هو الاول فقط التحق بالثاني تسليم أم لا وقد وقع مالك في المدونة والجلاب أن الوكيل والموكل إذا باع أحدهما بعد الآخر انعقد عقد الساق إلا أن يتصل بالثاني تسليم قال الاصحاب هذا قياس على مسألة الوليين وقال ابن عبد الحكم لا عبرة بالتسليم والفرق ان

اه والله سبحانه وتعالى أعلم الفرق الخامس والثلاثون والمائة بين قاعدة المساجد الثلاثة يجب المشى اليها والصلاة فيها اذا نذرها وبين قاعدة لا يجب المشى اليها اذا نذر الصلاة فيها مع ان القاعدة في النذر انه لا يجزىء فعل الاعلى عن فعل الادنى اذا نذره فنذر ان يتصدق برغيف لا يجزئه ان يتصدق بثوب وان كان أعظم منه وقما عند الله تعالى وعند المسلمين ومن نذر أن يصوم يوماً لم يجزه ان يصليه بدلا عن الصوم وان كانت الصلاة أفضل في نظر الشرع ومن نذر أن يجزىء ان يتصدق بالآف من الدنانير على الاولياء والضعفاء ولا ان يصلى

كشف

الستين مع أن الصلاة أفضل من الحج ونظائر ذلك كثيرة وان لم يجز فعل

الاعلى عن فعل الادنى وان كان الاعلى أعظم قدرا لان في ترك الادنى المنذور مخالفة النذر واذا خولف المنذور حصل ارتكاب المنوع وهو عدم الوفاء لله تعالى بما انزم لوجهه فواجبه مخالفة الفقهاء هذه القاعدة فيمن نذر الصلاة في غير مسجد من المساجد الثلاثة وفيمن نذر الصلاة في المسجد الاقصى وهو بمكة أو المدينة حيث قال مالك في المدونة اذا قال على ان آتى الى المدينة بيت المقدس أو المشى اليهما فلا ياتي اليهما حتى ينوى الصلاة في مسجدهما او ما يلازم ذلك والافلاشيء عليه ولو نذر الصلاة في غيرها من المساجد صلى بوضعه وقاله الشافعي واحمد بن حنبل وقال اللخمي قال القاضي اسماعيل اذا نذر الصلاة في المسجد الحرام لا يلزمه المشى اذا نذرته قال والمشى في ذلك كله افضل لان المشى في القرب أفضل وهو قرينة وهو مقتضى اصل مالك ان ياتي بالمشى

المدينة لأنها افضل فانيانها من مكة قربة بخلاف الأتيان من المدينة الى مكة وقدم الشافعي واحمد بن حنبل المسجد الحرام عليها قال ابن
يونس يمشي الى غير الثلاثة المساجد من المساجدان كان قريبا كالاميال البسيطة ماشيا ويصلي فيه قال ابن حبيب اذا كان بموضعه
مسجد جمعة لزمه المشي اليه وقال مالك وبه أفتى ابن عباس من بمسجد قبا وهو من المدينة على ثلاثة اميال وفي الجوهر الناذران
كان بمكة او المدينة ونذر بيت المقدس يصلي في مسجده موضعه لانه افضل وان كان بالاقصى مضى اليهما ويمشي المسكي الى المدينة
والمدني الى مكة للخروج من الخلاف وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تململ المطى الا الثلاثة مساجد مسجدي هذا
ومسجد اليا والمسجد الحرام انما ورد بعدم اعمال المطى لا بعدم المشي جملة واعمال المطى اخص من المشي مطلقا ونفى الاخص
لا يستلزم نفي الاعمال فالمراد بالحديث والله أعلم ان لا يتحمل مشقة السفر (١١١) الذي يجوز الى اعمال المطى الالهذه

المساجد فتبقى السفر
الذي لا يجوز الى اعمال
المطى وما دون ذلك مما
ليس سفر مسكوت عنه في
الحديث قات لم يخالف
الفقهاء القاعدة المذكورة
في مسألة نادر الصلاة في
المسجد الاقصى او في
غير مسجد من المساجد
الثلاثة ضرورة ان
القاعدة انما اقتضت منع
نيابة الجنس الاعلى من
العادات عن الجنس
الادنى منها وكذلك نيابة
الجنس الاعلى من متعلق
العبادات عن الجنس
الادنى منه لان في ذلك
مخالفة النذر فلم ينب
القمح عن الشعير ولا
الصلاة عن الصوم مثلا
الا انه لم ينذر القمح ولا
الصلاة فلو فعل التصديق
بالقمح بدل الشعير او فعل

كشفت النكاح هضرة عظيمة بخلاف البيع وهذا هو الصحيح والتخريج مع قياس الفارق
باطل اجماعا ولم أجد لمالك ولا لأصحابه نصا في الوكيلين أن التسليم يفيت بل في الموكل والوكيل
خاصة فلورام مخرج تخريج الوكيلين على الموكل والوكيل لتذمر ذلك بسبب الفرق أيضا وهو
أن الموكل له التصرف بطريق الاصلية والوكيل له التصرف بطريق النيابة فهو فرع فان
تأخر عقده ووقع التسليم في عقد الموكل امكن ان يقول مالك ذلك عندي مضاف للتسليم
وكونه متصرفا بطريق الاصلية والاصالة له قوة وله أيضا قوة العزل والتصرف بنفسه وهو
معنى مناسب مفقود في الوكيلين فان كليهما فرع لاصالة له فلا يتعد عقد اللاحق منهما
مطلقا اتصل به قبض أم لا ومهما وجدنا معنى يمكن أن يلاحظه الامام امتنع التخريج على
محل ذلك الفارق كما ان المجتهد اذا وجد معنى يمكن ان يكون فارقا امتنع عليه القياس فالقائد
مع المجتهد كالمجتهد مع المشرع فان قلت الوكيلان في النكاح فرعان لامتاصل فيهما فيسقط
ما ذكرته من المناسبة قلت ما ذكرته مسلم غير أن المرأة يتمذرها عليها الاستقلال فسقط اعتبار
التاصل وهنا يمكن الاستقلال فامكن ان يكون امكان الاستقلال فرقا يلاحظه الامام فيتذمر
التخريج والصواب عدم التخريج مطلقا في الموكل والوكيل والوكيلين أيضا والله أعلم
الفرق الرابع والأربعون والمائة بين قاعدة الاماء يجوز الجمع بين عدد أي عدد شاء
منهن كثر أو قل وبين قاعدة الزوجات لا يجوز أن يزيد على أربع منهن ﴿

وهو أن القاعدة ان الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها فوسيلة المحرم محرمة ووسيلة الواجب واجبة
قال (الفرق الرابع والاربعون والمائة بين قاعدة الاماء يجوز الجمع بين عدد أي عدد شاء
منهن كثر أو قل وبين قاعدة الزوجات لا يجوز أن يزيد على أربع منهن الى آخر الفرق) قلت
كل ما قاله في ذلك صحيح غير قوله ان القاعدة أن الوسائل تتبع المقاصد في الاحكام فانه ليس
ذلك فيها على الاطلاق أعني الوسائل العادية اما الوسائل الشرعية فذلك فيها على الاطلاق
وغير قوله أن الوسائل أخفض رتبة من المقاصد فانه اما أن يريد أنها أخفض رتبة من حيث
هي وسائل وتلك مقاصد فهذا كلام ليس مضمنا الا ان هذه وسائل وتلك مقاصد فلا قاعدة

الصلاة بدل الصوم لكان قد خالف ما ألزمه الله تعالى وليس للتذمر ان الا في تصيير المندوب من حيث هو مندوب خاصة واجبا
واما نيابة الصفة العليا من صفات متعلق العبادة عن الدنيا فلا تقتضي القاعدة منه لانه ليس فيه مخالفة للتذمر فيجوز الفرق بين
الامر بن أن جنس العبادة و جنس متعلقها و جنس مقصود من مقاصد الشرع و اما صفة متعلق العبادة فانها هوصفة لبست مقصود
للشارع وعلى الصفة تتخرج المسئلة المذكورة فلا اشكال اصلا قاله ابن الشاط قال وتلخيص القول في المنذورات عندي ان الناذر
عملا اذا نذر من اعمال البر فانه لا يخلو من ان يكون مندوره ذلك معين الشخص كما اذا قال لله على ان اعتق هذا العبد او اتصدق بهذا
الثوب أولا يكون مندوره ذلك معين الشخص فان كان مندوره ذلك معين الشخص فانه لا يجوز في الخروج عن عمدة ذلك التذمر
الاذك المعين واو لم يكن مندوره ذلك معين الشخص فلا يخلو من أن يكون معين النوع كما اذا قال لله على أن أصوم أولا يكون

كذلك فان كان معين النوع فلا يخلو كونه معين النوع من أن يكون معين الصفة أولا. يكون كذلك فان كان معين الصفة فلا يخلو من أن تكون الصفة مما يتعلق بها مقصد شرعي أولا تكون كذلك فان كان معين النوع فقط فلا يجرئه الا ذلك النوع باى صفة كان وان كان معين النوع والصفة مما يتعلق بها المقصد شرعي فلا يجرئه باذى من تلك الصفة ويجزئها باعلى منها وعلى هذا القسم تخرج المسئلة المذكورة وان كان غير معين النوع كما اذا قال الله على أن تعمل عملا صالحا فهو بغيرها وبين قاعدة عدم وجوب المشى على من نذر المشى لمسجد من غير المساجد الثلاثة وهو في أحدها لان القاعدتين من قسم (١١٢) ماتعين فيه النوع المذكور وصفته التي هي زيادة مضاعفة ذلك النوع في

احد المساجد الثلاثة على مضاعفته في غيرها من المساجد مع كون تلك الصفة مما يتعلق بها مقصد شرعي والحكم في هذا القسم كما ثبت انه لا يجزئ باذى من تلك الصفة ويجزئ باعلى منها فوجب المشى في القاعدة الاولى لكون النوع المعين المذكور فيها اعلى مضاعفة في المساجد الثلاثة من مضاعفته في غيرها من المساجد فيجزئ وقد علمت ان شان النذر تصيير الندوب من حيث هو مندوب واجبا ووسيلة الواجب واجبة فلذا وجب المشى هنا ولم يجب في القاعدة الثانية لكون النوع المعين المذكور فيها اذى مضاعفة في مسجد من غير المساجد الثلاثة من مضاعفته في واحد منها فلا يجزئ والا

وكذلك بقية الاحكام غير أنها أخفض رتبة منها ووسيلة اقبح المحرمات اقبح الوسائل ووسيلة أفضل الواجبات أفضل الوسائل وقد تقدمت هذه القاعدة مبسوطه ومضارة المرأة بمجمها مع امرأة أخرى في عصمة وسيلة للشحناء في العادة ومقتضى ذلك التحريم مطلقا وقد جعل ذلك في شريعة عيسى عليه السلام كما هو منقول عندهم فلا يزوج الرجل الا امرأة واحدة تقديما لمصلحة النساء على مصلحة الرجال بنفي المضارة والشحناء ويقال أن ذلك شرع عكسه في التوراة لموسى عليه السلام يجوز للرجل زواج عدد غير محصور يجمع بينهن تقليبا لمصلحة الرجال في الاستمتاع على مصلحة النساء في الشحناء والمضارة ولما كانت شر يستأنا أفضل الشرائع جمع فيها بين مصلحتي الفريقين فيجوز للرجل أن يجمع بين أربع نسوة فيحصل له بذلك قضاء اربه ويخرج به عن حيز الحجر ويضاف لذلك التمسرى بما شاء وروعت أيضا مصالح النساء فلا تضار زوجة منهن بأكثر من ثلاث وسر الاقتصار في المضارة على ثلاث ان الثلاثة اغتفرت في واطن كثيرة فتجوز المهجرة ثلاثة أيام والاحداد على غير الزوج ثلاثة أيام والخيار ثلاثة أيام فهذه الصور كلها الثلاث مستثناة على خلاف الأصول فكذلك لما كانت الشحناء والمضارة على خلاف الاصل استثنى ثلاث زوجات يضارهن زوجة أخرى هذا في الأجنبية والبيد من القرابات وحافظ الشرع على القرابات القريبة وصورها عن التفرق والشحناء فلا يجمع بين المرأة وابنتها ولا أمها لأنها أعظم القرابات حفظا لبر الامهات والبنات وبلى ذلك الجمع بين الأختين وبلى ذلك الجمع بين المرأة وخالتها لكونها من جهة الأم وبرها أكد من بر الأب بلبه المرأة وعمتها لأنها من جهة الاب ثم خالة أمها ثم خالة أبيها ثم عمه أمها ثم عمه أبيها فهذا من باب تحريم الوسائل لامن باب تحريم المقاصد ولما كانت الأم أشد ربا بابنتها من الابنة بأما لم يكن المقدم عليها كافيها في بنفسها لابنتها اذا عقد عليها الضمف ميلها للزوج بمجرد المقدم وعدم مخالطته فاشتراط في التحريم اضافة الدخول فيه وأما أن يريد ان الوسائل المحرمة مثلا أخفض رتبة من مقاصدها فيما يرجع الى العقاب عليها فذلك دعوى لم يأت عليها بحجة

اختلاف

فعله فيما هو فيه من المساجد الثلاثة لكونه فيه اعلى مضاعفة فلذا لم يجب المشى

هنا فامل ذلك والله سبحانه وتعالى اعلم (تذنيه) قال العلامة الشيخ منصور بن ادر بس الحنبلي في شرحه كشاف القناع على متن الاقناع عند قوله واذا فرغ من الحج استحب له زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر صاحبيه رضي الله عنهم امانه حديث الدار قطنى عن ان عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حج فزار قبري بعد وفاتي فكانت ازارني في حياتي وفي رواية من زار قبري وجبت له شفاعتي رواه باللفظ الاول سعيد قال ابن نصر الله لازم استحباب زيارة قبر النبي عليه الصلاة والسلام استحباب شد الرحال اليها لان زيارة الحاج بعد حجه لا يمكن بدون شد الرحل فهذا كالتصريح باستحباب شد الرحل لزيارته عليه الصلاة والسلام اه قلت ولعل امامنا مالك رضي الله تعالى عنه يشير الى هذا بقوله فيما تقدم من عبارة المدونة فلا ياتي اليهما حتى ينوي

الصلاة في أمسجديهما او ما يلزم ذلك اه وان مما يلزم الصلاة في مسجدي المدينة لمتورة زيارة قبره صلى الله عليه وسلم وانه اذا قال على ان آني الى المدينة ونوى زيارة قبره صلى الله عليه وسلم يجب عليه الاتيان اليها لذلك لان الزيارة مستحبة والمستحب يجب بالنذر فاحفظ ذلك الفرق السادس والثلاثون والمائة بين قاعدة المنذورات وقاعدة غيرها من الواجبات المناصلة في الشريعة وهو من وجهين (احدهما) قصور مصلحة الواجب بالنذر عن مصلحة الواجب المتاصل في الشريعة لان مصلحة الواجب بالنذر مصلحة مندوب والالتزام لا يغير المصالح (والثانيهما) ان سبب الواجب بالنذر لا يتناسب الوجوب لسكونه قد يعرى عن المصالح رأسا كطيران الغراب في نحو قوله ان طار الغراب فعلى صدقه درهم بخلاف الاسباب المقررة في أصل الشريعة بوضع لك هذا الفرق باربع قواعد (القاعدة الاولى) ان الاوامر تتبع المصالح (١١٣) والنواهي تتبع المفاسد وكل من المصلحة والمفسدة ان كان في ادنى

الى العقدة وكان العقدة كافيا في نفض البنت لضعف ردها فتحرم بالعدد ثلاثا في هذا تلخيص امر الزوجات واما الاماء فلهذا كن في الغالب للخدمة والهوان لا للوطء والاصطفاة بمدت مناسبتهن في شيء ليس هو وصفهن ووقوعه نادر فيهن والمهانة من جهة ذل الرق تمنع من الآباء والانتفة والمنافسة في الحظوظ بخلاف الزواج مبنى على العز والاصطفاة والاعزاز والتخصيص بالوطء والخدمة انما تقع فيه تبعا عكس باب الاماء للخدمة أصل والوطء انما يقع فيه تبعا فلذلك لم يقع العدد محصورا في جواز وطء الاماء لعدم المنافسة والشحناء التي هي موجودة في باب الزواج وان وجدت كانت ضعيفة عن وجودها في باب الزواج فهذا هو تلخيص الفرق بين الفرقين وبيان السرفى ذلك (قائدة) قال ابن مسعود يشترط في تحريم الام المدخول بها اشترط في تحريم البنت لقوله تعالى وامهات نساءكم ثم قال وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخانهم بن ففوله اللاتي دخانهم بن صفة تعقبت الجملتين فتعنيهما كالاستثناء والشرط اذا تعقبا الجملة عما والمعجب ان مذهب الشافعي رضى الله عنه ان الاستثناء والصفة اذا تعقبا جملا عما وخالف اصله ههنا ولم يقل به ههنا فقد خالف أصله وجوابه انا تمنع العود ههنا على الجملتين وان سلمنا انه يعود في غير هذه الصورة بسبب ان النساء في الجملة الاولى مخفوض بالاضافة والنساء في الجملة الثانية مخفوض بحرف الجر الذي هو من العامل في الصفة هو العامل في الموصوف على الاصح فلو كان صفة للجملتين لعمل في الصفة الواحدة تاملان وهو الاضافة وحرف الجر اجتماع عاملين على معمول واحد متمتع على الاصح كما تقر في علم النحو فهذا هو المانع للشافعي من اجراء اصله فان قلت نعت المحرورين او المنصوبين او المرفوعين مع اختلاف العامل مسألة خلاف بين البصريين والسكوفيين ولو اجتمع بصري وكوفي في هذه المسألة يتناظران لم يمكن ان يحتج احدهما على الآخر بمذهبه لان مذهب احدا الخصمين لا يكون حجة على الآخر وهذا في بصري وكوفي فكيف يحتج بمذهب البصريين او باحد المذهبين على عبد الله بن مسعود وهو قوله حجة على غيره من جهة انه عربي من اهل اللسان فان قصد هذا الكلام قيام الحجة على عبد الله بن مسعود لا يستقيم وان قصد به الاعتذار عن مذهب من المذاهب

الرتب كان المرتب على المصلحة الندب وعلى المفسدة الكراهة وان كان كل منهما في اعلى الرتب كان المرتب على المصلحة الوجوب وعلى المفسدة التحريم ثم ان كلاما من مصلحة الندب ومفسدة الكراهة تترقي فترتقي الندب بارتقاء مصلحته حتى يكون اعلى مراتب الندب بلى ادنى مراتب الوجوب ويرتقي المكروه بارتقاء مفسدته حتى يكون اعلى مراتب المكروه بلى ادنى مراتب التحريم فالمصلحة التي تصلح للندب لا تصلح للوجوب لاسيما ان كان الندب في الرتبة الدنيا فان الشرع خصص المرتبة العليا من المصالح بالوجوب وحث عليها بالزواج وصونا لتلك المصلحة

(١٥ - الفروق - ثالث) عن الضياع كان المفسدة التي تصلح للمكروه لا تصلح للتحريم لاسيما ان كان المكروه في الرتبة الدنيا فان الشرع خصص المفاسد العظيمة بالزجر والوعيد حسما لمادة الفساد عن الدخول في الوجود تفضلا معه تعالى عند أهل الحق لا وجوب باعقليا كما قالت المنزلة ولو شاء الله تعالى لم يرتب ذلك القاعدة الثانية ان صاحب الشرع لم يجعل شيئا سبب وجوب فعل على المكلف الا وذلك السبب مشتمل على مصلحة تناسب الوجوب فان قصرت مصلحة عن ذلك جعله سبب للندب كما انه لم يجعل شيئا سبب بحريم فعل على المكلف الا وذلك السبب مشتمل على مفسدة تناسب التحريم فان قصرت مفسدته عن ذلك جعله سبب الكراهة مثلا بذل الرغيف للاجيمان المشرف على الهلاك واجب وسبب الوجوب الضرورة وهو مشتمل على حفظ حياته وهي مصلحة عظيمة تصلح للوجوب وبذل الرغيف لمن يتوسع به على عائلته من غير

ضرورة مندوب اليه وسبب هذا الذنب التوسعة فقط لامع دفع ضرورة حتى تقتضى الوجوب وكذلك القول في بقية الاسباب
اشرعية في بابي الاوامر والنواهي (القاعدة الثالثة) ان صاحب الشرع كما جعل الاحكام على قسمين قسم قرره في أصل شرعه
ولم يكله الى خيرة خلقه كوجوب الصلاة والصوم في رمضان وغير ذلك وقسم وكل وجوبه الى خيرة خلقه فان شاء أو وجبوه
على أنفسهم بانشاء سببه وهو النذر وان شاءوا لم يفعلوا ذلك كذلك جعل الاسباب على قسمين قسم قرره في أصل شرعه ولم يكله
الى خيرة المكلف كالزوال ورؤية الهلال وملك النصاب وغير ذلك وقسم وكامله لبلاد فان شاءوا جعلوه سببا وان شاءوا لم يجعلوه
سببا وهو شرط النذور والطلاق والعتاق ونحوها فانها اسباب من حيث انها يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم
كما هو حقيقة السبب (القاعدة (١١٤) الرابعة) ان صاحب الشرع حصر ما وكل وجوبه الى خيرة الخلق من قسمي

الاحكام وهو النذر
في المندوبات فلا يؤثر
النذر الوجوب الا في نقل
مندوب ولم يحصر ما وكل
جمله سببا الى خيرة المكلف
من قسمي الاسباب في
شيء بل عمم ذلك في سائر
الممكنات المستقبلات من
الواجبات والمحرمات وغيرها
مما ليس من المكتسبات
كهبوب الرياح ونزول
الامطار مما ليس فيه حكم
شرعي ولا اكتساب
اختياري فاقى ذلك شاء
المكلف جعله سببا
لوجوب مندور عليه او لزم
طلاق او عتاق له فهذه
الاسباب الموكول جعلها
سببا الى خيرة المكلف
أشد بندا عن القواعد من
الاحكام الموكول وجوبها
لخيرة الخلق وهو النذر
مع سبب الاحكام في

فلا بد من اثبات ان ذلك الامام كان يعتقد هذا المذهب في النحو حتى يقال اصله بمنه من ذلك واذا
لم يثبت ان مذهبه في النحو كذلك بطل ايضا الاعتذار به عن صاحب ذلك المذهب ومن اين لنا
ان مذهب مالك والشافعي رضي الله عنهما كان في النحو لا يجتمع عاملان على معمول واحد وان
العامل في الصفة هو العامل في الموصوف فلعل مذهبه ان النعت يرتفع بطريق التبعية للموصوف
كما قاله جماعة من النحاة لا بالعامل في المنعوت وانما يصح الكلام على هذه التقادير وهي متعذرة
قلت كلام صحيح متجه فان قلت اعيد النعت على الجملة الاولى وهو قوله وامهات نسائك فيكون
الدخول شرطا في تحريم الام بهذه الآية ويكون الدخول شرطا في الجملة الثانية بالاجماع فانا
لا نعلم خلافا في شرطية الدخول في تحريم البنات فيثبت الحكم في الجملة بالاجماع والآية
ويكون هذا أولى ثلاثا تترادف بالاجماع والآية على الجملة الاولى والاصل عدم الترادف ومهما امكن تكثير
فوائد كلام صاحب الشرع وجعل مدلول لكل دليل فهو أولى من الترادف والتاكيد وقد تقرر
في اصول الفقه انه اذا ثبت حكم المجاز بالاجماع وورد لفظ في ذلك الحكم حمل على حقيقة ولا
يجعل ذلك اللفظ مستند الاجماع لان الاصل حمل اللفظ على حقيقة ولا يلزمنا ان نعين
للاجماع مستند ابل هو مستعمل بنفسه ولا يلزمنا طلب دليل للاجماع وان كان لا بد منه من مستند
في نفس الامر كذلك هنا لا يلزمنا طلب مستند الاجماع في اشتراط الدخول في تحريم البنات
ويحمل اللفظ على فائدة زائد تكثيرا لفوائد صاحب الشرع وقد مثلوا ذلك بقوله تعالى ولا
تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء والنكاح حقيقة في الوطء مجاز في المقعد وقد اجمع الناس على ان
المقعد يحرم على الابن فتحمل نحن الآية على الوطء فلي هذا اذا وطئها حلالا او حراما حرمت
على الابن وتحرم بالمقعد ايضا ويكون هذا أولى لان الاصل في الكلام الحقيقة والاصل ايضا عدم
الترادف على مدلول واحد فكذلك هنا قلت اما هذا السؤال فالجواب عنه ان في آية الرائب
نحمل اللفظ على الجملة الاخيرة طلبا لمستند الاجماع بل لان القرب يوجب الرجحان فان اللفظ
صالح للاولى والثانية ورجحت الثانية بالقرب وهذا يظهر الفرق بين هذا السؤال وبين القاعدة
المذكورة في اصول الفقه المتقدم ذكرها فان في تلك المسئلة جاء الاجماع في الجزاء المرجوح على

خلاف

انفسها عن القواعد ايضا لان الاحكام وان انتقلت فيها المندوبات للواجبات

والمندوبات فيها أصل المصلحة الا انها بدت أيضا باقامة مصلحة الذنب للوجوب عن قاعدة ان الاحكام تتبع المصالح
على اختلاف رتبها كما هو عادة الله تعالى في الشرائع واما الاسباب فقد يجعل المسلك ما هو عرى عن المصلحة البتة كطيران
الفراب وصرير الباب سببا لنذره مثلا على خلاف قاعدة ان الاسباب لا بد من ان تشتمل على مصلحة مسبباتها كان يقول ان
طار الفراب فلي صدقة درهم أو امرأته طالق أو غير ذلك فيلزمه جميع ما علقه على ذلك المماق عليه اذا وجد وما اقتضت
الحكمة الالهية اعتبار مالا مصلحة فيه من الاسباب واقامة مصلحة الذنب للوجوب في النذر وخروج مسألة النذور عن
القواعد من ذنبك الوجهين الا لانها رجعت الى القواعد من جهة اخرى فان الاسباب يخلف بعضها بعضا ففظم المصلحة الذي

هو سبب الوجوب في عادة الشارع وان فقد ههنا مع فقد المصلحة في سببه رأسا الا انه خلفه سبب آخر وهو معنى عظيم متحقق
 بامر من (احدهما) ان مصلحة ادب العبد مع الرب سبحانه وتعالى بحسن الوفاء فيما وعده به لاسيما وقد التزمه وصمم عليه
 أعظم المصالح اذ لا مصلحة اعظم من الادب حتى قال روي لابنه يابى اجمل عمك ملحا وادبك دقيقا أى استكثر من الادب
 حتى تكون نسبتته في الكثرة نسبة الدقيق الى الملح فان كثير الادب مع قليل من العمل الصالح خير من كثير من العمل مع قلة
 الادب وما ذلك الا لان الله تعالى لما كان لا تنفعه الطاعة ولا تنضره المعصية كان الممكن في عبادته تعالى هو الادب (وثانيهما)
 ان صدق الوعد والوفاء بال التزام من محاسن الاخلاق بين العباد وفي معاملة الملوك فاعظم المعنى في هذين الامرين صح جهام سبب
 الوجوب بدلا من المصالح في انفس الافعال ولم ير الوجوب ههنا عن (١١٥) مصلحة تناسبه فكان على وفق

القواعد و بهذا التقرير
 يظهر الفرق بين المنذورات
 والشروط كما يظهر الفرق
 بينهما وبين الواجبات
 الاصلية من جهة ان
 مداركها غير مدارك
 الاسباب والواجبات
 الاصلية وهي مصالح
 غير مصالح انفس الافعال
 فتأمل ذلك والله سبحانه
 وتعالى أعلم

الفرق السابع والثلاثون
 والمائة بين قاعدة ما يحرم
 لصفته وبين قاعدة
 ما يحرم لسببه ﴿

وهو ان القاعدة ان
 كل ما حرم لصفته كالهيئة
 حرمت لصفته وهي
 اشتمالها على الفضلات
 المستقدرة والخمر حرم
 لصفته وهو الاسكار
 فلا يباح الا بسببه
 كالاضرار ونحوه من

خلاف ظاهر اللفظ فعدلنا باللفظ الى ظاهره لاجل معارضة الظاهر الذى هو الحقيقة موضع
 الاجماع واما ههنا فوضع الظاهر الذى هو القرب موضع الاجماع فلا موجب للعدول باللفظ
 عن موضع الاجماع بل الموجب يصرف الى موضع الاجماع فاقتراوا علم ان هذا الجواب انما
 يستقيم على مذهب ابى حنيفة الذى يرى ترجيح القرب في الجمل وهي الجملة الاخيرة فيخصها
 بالاستثناء والصفة واما على رأى مالك والشافعى واصحابهما رضي الله عنهم الذين يرون تعميم الاستثناء
 والصفة في جملة الجمل ولا يرجحون بالقرب فلا يتأتى هذا الجواب بل مقتضى مذهبهم الجمل على
 الجملة الاولى والاخيرة حتى يثبت انهم لا يرون الجمع بين عاملين في التمتع مع اتفاق الاعراب
 وان العامل في التمتع هو العامل في المنعوت فاذا ثبت هذا عنهم صح الجواب ايضا على قاعدتهم
 فانهم حينئذ يعمين عليهم الجمل على احدى الجملةين لا عليهما ولا سبيل الى الجمل على الجملة
 الاولى فانها هي البعيدة وكل من قال بالعود على جملة واحدة لم يقل هي البعيدة بل انفراد البعيدة
 بالجمل على خلاف الاجماع لان القائل قائلان قائل بالتعميم في الجمل وقائل بالجملة القريبة
 وحدها اما الجمل على الجملة البعيدة وحدها فلم يقل به احد فم هذا تليخيص هذا الموضوع
 وتحريك البحث فيه بحسب ما فتح الله تعالى به من فضله

﴿ الفرق الخامس والاربعون والمائة بين قاعدة تحريم المصاهرة في

الرتبة الاولى وبين قاعدة لواحقها ﴿

اعلم انه لما دلت النصوص على تحريم امهات النساء والربائب ومن معهن في قوله تعالى
 قال (الفرق الخامس والاربعون والمائة بين قاعدة تحريم المصاهرة في الرتبة الاولى وبين قاعدة
 لواحقها الى قوله لا يفهم في جميع ذلك الا الزوجات الحرائر) قلت لا اعرف ما قاله من ان المفهوم
 من نسائنا في غالب العادة الحرائر المنسوبون اليها بمبيح الوطء وهو المقدر بل لقائل ان يقول
 ان المراد بنسائنا جميع المنكوحات بمقد كان نكاحهن او ملك حرائر كن او مملوكات ولقائل
 ان يقول المراد بهن المنكوحات بمقد وتدخل فيهن الاماء المتزوجات اما قيد كونهن حرائر
 فلا وجه له عندي واما قوله المنسوبون فصوابه المنسوبات

الاسباب التي لا تباح الميتة الا بها وكالفصصة التي لا يباح الخمر الا بها ولا يباح لصفته كالسبب ولحوم الانعام وغير ذلك من
 المأكول والملابس والمسكن ايحتم لصفاتها من المنافع والمصالح فلا يحرم الا بسببه كالنصب والسرقة والمقود الفاسدة
 ونحوها من اسباب تحريم المأكول والملابس والمسكن المباحة لصفاتها من المنافع والمصالح وذلك ان الله تعالى خلق
 متناولات البشر في هذا العالم على قسمين قسم يحرم لصفته وهو ما شتمل على مفسدة تناسب التحريم فيحرم كالسموم
 تحرم لعظم مفسدتها والكراهة فيكره كسباع الطير والضبع من الوحش على الخلاف في ذلك وقسم يباح لصفته
 اما لاشتماله على المصلحة كاللحم الطيب من الانعام واما لعدم مفسدته ومصلحته وهو قليل في العالم فلا يسكاد بوجد شيء
 الا رفيه مصلحة او مفسدة نعم يمكن تنظيره باكل شجرة من قطن او نحو ذلك مما لا يظهر له أثر في جسد ابن آدم فالوجودات

في هذا العالم اما حرام لصفته أو مباح لصفته والقاعدة المذكورة في الفرق انبتت على هذا والله أعلم

الفرق الثامن والثلاثون والمائة بين قاعدة تحريم سباع الوحش وبين قاعدة تحريم سباع الطير

من حيث ان الفقهاء جزموا جميعا بتحريم أكل سباع الوحش وترددوا في تحريم أكل سباع الطير فمنهم من قال بالتحريم ومنهم من قال بالكراهة وسر الفرق هو أن فرط الظلم وقلة الرحمة متوفر في سباع الوحش أكثر منه في سباع الطير إذ هو في الاسد أعظم منه في العقاب والصقر وفي النمر والتهد أعظم منه في الضبع والنسر وغيرها من الحدآت والقربان ونحوها فلما عظمت المفسدة والظلم في سباع الوحش بحيث انها تذب على الحيوانات وثوباً شديداً فتأكلها وتهلكها وتسدد ابنتها بتمزيق اعضائها ولا (١١٦) تكثرت هلاكها ولا فساد ابنتها ولا مانجده من الالم في تمزيق اعضائها

وامهات نسائك وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائك الآية حمل على العقد في الحرائر لان المفهوم من نسائنا في غالب المادة الحرائر المنسوبون اليها بمبيح الوطء وهو العقد وكذلك في قوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم وقوله تعالى يانسأ النبي لا يفهم في جميع ذلك الا الزوجات الحرائر ولا يستلزم ذلك الدخول لقوله تعالى اللاتي دخلتم من ذلك على أنهن قد يتحققن مع عدم الدخول فاذا تقرر ان المدرج في الرتبة الاولى انما من الحرائر الحق من المملوكات في الرتبة الثانية لاستوائهما في مبيح الوطء والفراس بشرطه ولحوق الولد بشرطه ولان الاتقات تحصل من وطء الغير ماوطئه الانسان بالملك ويشق عليه أن يطاق امته غيره فكان وطؤها محرماً كالوطء بالعقد والحق بالاماء والحرائر شبهت بهما في التحريم لان الوطء بالشبهة الحق بالعقد بالملك في لحوق الولد وسقوط الحد وغيرها واما الزنى المحض قد الحق بالشبهة في الرتبة الرابعة علي مشهور مذهب مالك رحمه الله لكونه بوجوب نسبة واختصاصا وربما اوجب ميلا شديداً بوجوب وقع الشحنة بالمشاركة فيه كما يحصل ذلك في المشاركة بالوطء بالنكاح أو الملك وبالغ مالك في المدونة اذا التذبحا حراما كان كالوطء وواقفه ابو حنيفة وابن حنبل وقال مالك في الموطأ انه لا يحرم وقاله الشافعي رضي الله عنه بسبب ان الزنى يطوب الدم والاعدام فلورتب عليه شيء من المقاصد لكان مطلوب الاجماع فلا

قال (ولا يستلزم ذلك الدخول لقوله تعالى اللاتي دخلتم من ذلك على أنهن قد يتحققن مع عدم الدخول) قات هذا استدلال بالمفهوم فهو يختص بمن يراه حجة قال (فاذا تقرر ان المدرج في الرتبة الاولى الى قوله فكان وطؤها محرماً كالوطء بالعقد) قلت الحق بالاماء المنكوحات تلك العيىن بالمتزوجات بناء على مقررهم ان لفظ نسائنا لا يتناولهن بل يختص بالمتزوجات وقد يجعل به اسبق ان يتناولهن اللفظ الا أن صح ما ادعاه من العرف ولا اعرف صحة ذلك قال (والحق بالاماء والحرائر شبهت بهما في التحريم لان الوطء بالشبهة الحق بالعقد وذلك في لحوق الولد وسقوط الحد وغيرها) قلت ماقاله في ذلك صحيح ظاهر وماقاله بعد ذلك اكثره حكاية اقوال واشارة الى توجيهها ولا كلام في ذلك

من غير توقف في ذلك على الحاجة بل شأنها ذلك لحاجة ولغير حاجة وقد اجري الله عادته ان الاغذية تنقل خلق الحيوانات المأكول لخلق الحيوان المتغذى به حتى يقال ان أر بما اكلت اربسا فاقادتها اربسا اكلت السودان الفرود فاقادتها الرقص واكلت الفرج الحنازير فاقادتها عدم العيرة واكلت الترك الخيل فاقادتها القساوة واكلت العرب لحوم الابل فاقادتها الحقد اى والايتار للضيف الما لم يحصل عند غيرهم من الامم اذ كما ان شان الجمل الحقد بحيث ياخذ ناره من آذاه بعد مدة طويلة كذلك شان الابل الايتار باقواتها بحيث يجوع الجميع

يثبت

منها الايام ثم بوضع لها ما تاكله مجتمعة فيضع كل منها فيه فيتناول حاجته من غير

سدادة بعضها بعضا بل معرضة عن ذلك وعن مقدار ما تاكله غيرها مما يجاورها بخلاف غيرها من الحيوانات فانها تقاتفق عند الاغتذاء على حوز الغذاء وتمنع من ياكل معها ان يتناول شيئاً كما هو مشاهد في السباع والكلاب والاغنام وغيرها والناعدة أن النواهي تعتمد المفاصد فما حرم الله تعالى شيئاً الا لمفسدة كما تقدم توضيح ذلك في الفرق السادس والثلاثين والمائة جزم الفقهاء بتحريم سباع الوحش لئلا يتناولها بنو آدم فتصير أخلاقهم مثل أخلاقهم فتعظم المفسدة ولما قصرت مفسدة سباع الطير عن ذلك تردد الفقهاء في تحريمها فمنهم من نهض عنده ذلك للتحريم دفعا لمفسدة سوء الاخلاق وان قلت ومنهم من لم ينهض عنده ذلك للتحريم لطفة اذ فالتصريح به على الكراهة فهذا هو الفرق بين هاتين

القاعدتين والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق التاسع والثلاثون والمائة بين قاعدة ذكاة الحيات وقاعدة ذكاة غيرها من الحيوانات ﴾ قال العلامة ابن رشد الحفيد في بداية المجتهد الحيوان في اشتراط الذكاة في اكله على قسمين (القسم الاول) حيوان لا يحل الا بذكاة (والقسم الثاني) حيوان يحل بشير ذكاة واتفقوا على ان القسم الاول هو الحيوان البري ذو الدم الذي ليس بمحرم ولا منقوذ المقاتل ولا ميؤوس منه بوقد او نطح او ترد او افتراس سبيح أو مرض ومن القسم الثاني ما اتفقوا عليه وهو الحيوان البحري ومنه ما اختلفوا فيه وهو اربعة انواع (النوع الاول) الحيوان الذي ليس بذى دم مما يجوز اكله مثل الجراد وغيره اختلفوا هل له ذكاة ام لا (والنوع الثاني) الحيوان ذوو الدم الذي يكون تارة في البحر وتارة في البر مثل السلحفات وغيره اختلفوا هل له ذكاة أم لا (والنوع الثالث) اصناف المنخقة والموقوذة

والمتردة والنطيحة وما أكل السبع التي نص عليها في آية التحريم اختلفوا في تأثير الذكاة فيها (والنوع الرابع) ملا يحل اكله اختلفوا في تأثير الذكاة فيها أعنى في تحليل الانتفاع بجلودها وسلب النجاسة عنها هه تصرف وقاعدة تذكية الحيوان البري ذى الدم الذي ليس بمحرم الخ انها شرعت لقصده استخراج الفضلات المحرمة من اجسادها المحللة الاكل وهي الدماء والاخلاط كلها باسم الطرقي على الحيوان كقطع الاوداج والخلقوم فان قطع الاوداج خفيف على الحيوان في اخراج الفضلات المذكورة منها بالنسبة الى التوسط أو ضرب العنق وقطع الخلقوم : يجب قطع

بذبت له تحريم في اثر المصاهرة واتفق الاثمة الاربعة في الك والمقدوالشبهة ووافق ابو حنيفة في الملامسة بلذة والنظر الى الفرج انه لا يحرم الا ان ينزل لعدم افضائه الى المقصد الذي هو الوطء وهو انما حرم تحريم الوسائل والوسيلة اذا لم تنقض لمقصده سقط اعتبارها ومنع الشافعي التحريم بالملامسة للذة والنظر مطلقا قال أبو الطاهر من أصحابنا اللبس بلذة من البالغ ينشر الحرمة ومن غير البالغ قولان وبشير لذة لا ينشر مطلقا وفي نظر البالغ للذة قولان المشهور ينشر الحرمة لانه أحد الحواس والشاذ لا ينشر لان النظر الى الوجه لا يحرم اتفاقا وانما الخلاف في باطن الجسد واكتفى في تحريم زوجات الآباء والابناء بالعقد لان اتقات الرجال وحمياتهم تنقض بالفضب والبغضاء بمجرد نسبة المرأة اليهم بذلك فيختل نظام ود الآباء والابناء وود الابناء والآباء وهو سباج عظيم عند الشرع حتى جعل خرقه من الكبائر قال عليه الصلاة والسلام من أكبر الكبائر ان يسب الرجل آباءه قالوا أو يسب الرجل آباءه يارسول الله قال يسب الرجل ابا الرجل فيسب الرجل آباءه فجعل التسبب لسب الاب بسب الاجنبي أكبر الكبائر فكيف لو سبه مباشرة قال اللخمي تحرم امرأة الجسد الاب والجسد للام لا اندراجهما في لفظ الآباء كما تندرج جدات امرأته وجدات امها من قبل امها وايها في قوله تعالى وأمها نساءكم وبنت بنت الزوجة وبنت ابنتها وكل من ينسب اليها بالبنة وان سفل في قوله تعالى وربائبكم (تنبيه) اعلم ان هذه الاندراجات ليست بمقتضى الوضع اللغوي ولذلك صرح الكتاب العزيز بالثلث لأم ولم يعطه الصحابة رضى الله عنهم للجدة بل حرموها حتى روى لهم الحديث في السدس وصرح بالنصف للبنت وللبنين بالثلثين على

قال (قال اللخمي تحرم امرأة الجدللاب والجسد للام لا اندراجهما في لفظ الآباء الى قول الشهاب في تنبيهه فان دل اجماع على اعتبار الجازوالا التي حتى يدل دليل عليه) قلت لا اعرف صحة ما قال من ان الحقيقة في لفظ الاب وشبهه ان المراد به المباشر وأنه يعني أن يبدى غير المباشر فهو مجاز ولعل الامر في ذلك بالعكس وان الحقيقة في لفظ الاب كل من له ولادة والمجاز المباشر لكن غلب هذا الجاز حتى صار عرفا فكان ذلك السبب في اقتصار الصحابة فيما اقتصروا به من الاحكام على المباشر والله اعلم

النفس لانه مجراه فيختنق الحيوان فيسرع اليه الموت واما قاعدة تذكية الحيات التي في قول مالك في المدونة لا باس! كل الحيات اذا ذكيت في موضع ذكاتها جازاً كلها لمن احتاج الى ذلك اه فتفارق القاعدة المذكورة من وجهين (الوجه الاول) في صفة الذكاة فان معنى قول مالك رحمه الله موضع ذكاتها ان صفة ذكاة الحيات هو ما اختاره المتأخرون من الاطباء اذا أرادوا استعمالها في الترياق الفاروق اولداواة الجذام والعياذ بالله تعالى وهو أن تمسك الحية برأسها وذنبها من غير عنف من أن يحصل لها غيظ فيدور السم في جسدها فاذا أخذت كذلك نثيت على مسمار مضروب في لوح ثم تضرب بألة رزينة حادة كالقندوم الذي مثل الموسى في الحدة وهي معدودة على تلك الخشبة ويقصد بذلك الضربة آخر الرقبة والذنب من جهة رقتها فان بين رأسها ووسطها مقدار رقيق وبين ذنبها ووسطها مقدار رقيق فيتجاوز ذلك الرقيق من الجهتين حتى يصل المقدار القليظ الذي في وسطها فلا يترك غيره بل يجاز

الريقان الى جهة الرأس والذنب ويقطع جميع ذلك في فور واحد بضربة واحدة وجيزة لانه متى بقيت جلده يسيرة لم تقطع مع الجملة قتلت كلها لان السم حينئذ يجري من جهة الرأس والذنب في تلك الجملة البسيرة الى بقية جسده الذي هو الجزء الغليظ بسبب ما يحدث لها من الغضب عند الاحساس بالم الحديد (الوجه الثاني) في معين الذكاة فان الذكاة شرعت في الحيات لاجل السلامة من سم رأسها وذنبها لالاخراج الفضلات المحرمت فان الحيات لا يكاد يخرج منها دم عند ذكائها البتة ولذلك تذكى من وسطها لا يقطع الاوداج والحلقوم (ووصل) يتعاقب باب الذكاة ست مسائل اصول المسئلة الاولى في بيان تاثير الذكاة في الاصناف الخمسة التي نص عليها في الآية المسئلة الثانية في بيان تاثير الذكاة في الحيوان المحرم الاكل المسئلة الثالثة في بيان تاثير الذكاة في المربضة المسئلة (١٦٨) الرابعة في بيان هل ذكاة الجنين ذكاة أمه أم لا المسئلة الخامسة في بيان

السوية وورثت بنت الابن مع البنت السدس بالسنة لا بالكتاب وابن الابن كالابن في الحجب والجد ليس كالأب في الحجب والاخوة يحجبون الام وبنوم لا يحجبونها فعلم من ذلك ان الاب حقيقة في الاب القريب مجازا في آياته ولقظ الابن حقيقة في القريب مجازا في آياته فان دل اجماع على اعتبار الحجاز والا التي حتى يدل دليل عليه وينبغي ان يعتقد ان هذه الاندرجات في تحريم المصاهرة بالاجماع لا بالنص وان الاستدلال بنفس اللفظ متعذر وان الفقيه الذي يعتقد ذلك ويستدل باللفظ غلط لان الاصل عدم الحجاز والاقتصار على الحقيقة سؤال المشهور من مذاهب العلماء في تحليل الزوجة بعد الطلاق الثلاث اشترط الوطء الحلال وحمل آية التحليل عليه لان القاعدة ان كل متكلم له عرف فان لفظه عند الاطلاق يحمل على عرفه فحمل النكاح في الآية على النكاح الشرعي الذي يتناول اللفظ حقيقة لا مجازا لاجل العرف وخولفت هذه القاعدة في قوله تعالى في امهات الربائب الا التي دخلت بهن فاعتبر مالك مطاق الوطء كان حلالا أو حراما وهو خلاف القاعدة في حمل الدخول على العرف الشرعي وهو الدخول المباح وجوابه انه احتاط في صورتين فخولفت القاعدة لمرض الاحتياط

الفرق السادس والاربعون والمائة بين قاعدة ما يحرم بالنسب

وبين قاعدة ما لا يحرم بالنسب

اعلم ان الانسان يحرم عليه بالنسب اصوله وفصوله وفصول اول اصوله واول فصل من كل أصل وان عدلا فالاصول الآباء والامهات وان علوا والفصول الابناء وابناء الابناء وان قال (و ينبغي ان يعتقد ان هذه الاندرجات في تحريم مصاهرة باجماع لا بالنص وان الاستدلال بنفس اللفظ متعذر) قلت ما قال في ذلك يوافق عليه لكن لا لان الحقيقة في المباشر بل لان الحجاز الصائر عرفا فيه قال (سؤال المشهور من المذاهب العلماء في تحليل الزوجة بعد الطلاق الثلاث اشترط الوطء الحلال الى آخر الفرق) قلت يحتاج ما قاله الى نظر وما قال في الفرقين بعده صحيح

هل لاجراد ذكاة أم لا المسئلة السادسة في بيان هل للحيوان الذي يؤوى في البرنارة وفي البحر نارة ذكاة أم لا (المسئلة الاولى) قال ابن رشد الحفيد في البداية أما المتخففة والموقودة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع فانهم اتفقوا فيما أعلم علي ان الذكاة عاملة فيها اذا لم يصب لها مة تمل وغلب على الظن انها تمشي واختلفوا فيما اذا اصيب لها مة تمل وغلب على الظن انها لا تمشي فقال قوم تعمل الذكاة فيها وهو مذهب ابي حنيفة والمشهور من قول الشافعي وقول الزهري وان عباس وقال قوم لا تعمل الذكاة فيها وعن مالك في ذلك الوجهان ولكن

الاشهر انها لا تعمل في الميؤس منها وبعضهم اول في المذهب ان الميؤس منها على ضربين ميؤسه مشكوك فيها وميؤسه سفلا مقطوع بموتها وهي المنفودة المقاتل على اختلاف بينهم ايضا في المقاتل قال فاما الميؤسه المشكوك فيها ففي المذهب فيها روايتان مشهورتان واما المنفودة المقاتل فلا خلاف في المذهب المقول ان الذكاة لا تعمل فيها وان كان يتخرج فيها الجواز على وجهه ضعيف وسبب اختلافهم اختلافهم في مفهوم قوله تعالى الاما ذكيت هل هو استثناء متصل فيخرج من الجنس بعض ما يتناولوه اللفظ وهو الاصناف الخمسة المذكورة على عادة الاستثناء المتصل ام هو استثناء منفصل لا تاثير له في الجملة المتقدمة كما هو شان الاستثناء المنقطع في كلام العرب فمن قال انه متصل قال ان الذكاة تعمل في هذه الاصناف الخمسة محتجا باجماعهم على ان الذكاة تعمل في المرجوم منها فيدل على ان الاستثناء له تاثير فيها فهو متصل ومن قال انه منفصل قال ان الذكاة لا تعمل فيها محتجا بان التحريم

في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة لم يتعاق باعيان هذه الاصناف الخمسة وهي حية لان لحم الحيوان محرم في حال الحياة بدليل اشتراط الذكاة فيها وبدليل قوله عليه الصلاة والسلام ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة وانما يتعاقبها بعد الموت فمعنى الآية حرم عليكم لحم الميتة التي تموت من تلقاء نفسها فتسمى ميتة في أكثر كلام العرب او بالحقيقة وكذلك لحم الميتة بهذه الاسباب المذكورة في الاصناف الخمسة قالوا فلما علم ان المقصود تعليق التحريم باعيان هذه الاصناف بعد الموت لافي حال الحياة وجب ان يكون قوله تعالى الاماذا كتم استثناء منفصلا لكن الحق في ذلك ان الواجب كيف ما كان الاستثناء ان تكون الذكاة تعمل فيها وذلك انه ان علقنا التحريم بهذه الاصناف في الآية بعد الموت وجب ان تدخل الاصناف الخمسة في التذكية حال الحياة لانها مادامت حية مساوية لغيرها في ذلك لافرق في وجوب دخولها حينئذ بين (١١٩) كون الاستثناء منفصلا او متصلا

اذ لا خفاء بوجوب ذلك ان قلنا ان الاستثناء متصل بل يحتمل ان يقال ان عموم التحريم يمكن ان يفهم منه تناول اعيان هذه الخمسة بعد الموت وقبله كالحال في الخنزير الذي لا تعمل فيه الذكاة فيكون الاستثناء على هذا رافعا لتحريم اعيانها بالتنصيص على عمل الذكاة فيها واذا كان ذلك كذلك لم يلزم ما اعترض به ذلك المعتبر من الاستدلال على كون الاستثناء منفصلا واما من فرق بين المنفوعة المقاتل والمشكوك فيها فيحتمل ان يقال ان مذهبه ان الاستثناء منفصل وانه انما جاز تاثير الزكاة في المرجوة

سفلوا وفصول الاول اول الاصول الاخوة والاخوات واولادهم وان سفلوا احترازا من فصول ثاني الاصول وثالثها وان علا ذلك فانهم اولاد الاعمام والعمات والاخوال والخالات وهن مباحات لقوله تعالى لنبية صلى الله عليه وسلم وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالتك وبنات خالاتك واول فصل من كل أصل يندرج فيه اولاد الاجداد والجدات وهم الاعمام والعمات والاخوال والخالات وقولنا اول فصل احترازا من ثاني فصل من اول الاصول فان ثاني فصل اولاد الاعمام والعمات واولاد الخال والخالات فانهم مباحات فذلك أطلق في الضابط في الآباء والامهات والفصول مطلقا ليندرجوا هم واولادهم وقيل في غير اول فصول اول فصل من كل أصل لهذا المعنى فانضبط المحرم على الرجال والنساء لهذا الضابط ودليله قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت واجعت الامة على ان المراد بهذا اللفظ القريب والبعيد من كل نوع واللفظ صالح له لقوله تعالى ياني آدم ياني اسرائيل ملة ابيكم ابراهيم ثم قال وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم احترازا من زوجات أبناء النبي دون الرضاع ثم قال وان تجمعوا بين الاخيرين الا ما قد سلف وقال قبل ذلك ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف يريد في الجاهلية فانه معفو عنه وحرم عليه السلام من الرضاع ما يحرم من النسب (تنبيه) قال اللخمي كل أم حرمت بالنسب حرمت اختها وكل أخت حرمت لأختم اذا لم تكن خالة فقد يتزوج الرجل المرأة ولكل واحد منهما ولد فالولد منهما تحمل له ابنة المرأة من غير ابيه وكل عمه حرمت قد لا تحرم اختها لانها قد لا تكون اخت ابيه ولا أخت جده (فائدة) قول الدماء الآباء وان علوا والابناء وان سفلوا مع انه لو عكس لاستقام فان الابناء فروع والفرع شأنه ان يكون أعلى من اصله وفرع الفرع اعلى من الفرع في الشجرة والاصل اسفل واصل الاصل أسفل من الاصل وهذا يناسب عكس ما قالوه لما مستند قولهم (والجواب) ان قولهم

بالاجماع وقاس المشكوك على المرجوة ويحتمل ان يقال ان الاستثناء متصل ولكن استثناء هذا الصنف اعنى المنفوعة المقاتل بالقياس وذلك ان الزكاة انما يجب ان تعمل في حين يقطع انها سبب الموت فاما اذا شك هل كان موجب الموت الزكاة او الوقود او النطع او سائرها فلا يجب ان تعمل في ذلك وهذه هي حالة المنفوعة المقاتل وله ان يقول ان المنفوعة المقاتل في حكم الميتة والزكاة من شرطها ان ترفع الحياة الثابتة لالحياة الذاهبة اه بتلخيص (المسئلة الثانية) قال ابن رشد الحفيد في البداية أيضا واما هل تعمل الزكاة في الحيوانات المحرمات الاكل حتى تطهر بالزكاة جلودها فانهم اختلفوا في ذلك فقال مالك الزكاة تعمل في السباع وغيرها ماعدا الخنزير وبه قال أبو حنيفة الا انه اختلف المذهب في كون السباع فيه محرمة او مكروهة وقال الشافعي الزكاة تعمل في كل حيوان محرم الاكل فيجوز بيع جميع اجرائه والاتساع

بها ماعدا اللحم وسبب الخلاف هل جميع اجزاء الحيوان تابعة للحم في الحلية والحرمة ام ليست تابعة للحم فمن قال انها تابعة للحم قال اذا لم تشمل الزكاة في اللحم لم تشمل فيما سواه ومن قال انها ليست بتابعة قال انها تعمل في سائر اجزائه وان لم تعمل في لحمه لان الاصل انها تعمل في جميع اجزائه فاذا ارتفع بالدليل المحرم للحم عملها في اللحم بقي عملها في سائر الاجزاء حتى يدل الدليل على ارتفاعه فيها ايضا اه (فرخ) قال صاحب البيان قال ابن القاسم الدابة التي لا يؤكل لحمها اذا طال مرضها أو تعبت من السير في أرض لا علف فيها ذبحها اولى من بقائها لتحصل راحتها من العذاب وقيل تقمر لئلا يغري الداس ذبحها على أكلها وقال ابن وهب لا تذبح ولا تقمر لهبه عليه السلام عن تعذيب الحيوان لغير ما كلة فاذا تركها صاحبها (١٢٠) لذلك فملئها غيره ثم وجدها قال مالك هو أحق بها لانه مسكوه

أشارة الى ان مبدأ الانسان من نقطة أليه والنطفة تنزل من الاب والنازل من الشيء يكون أسفل منه وابن الابن ينزل من الابن ومقتضى هذا أن تقول الابناء وان سفلوا والاباء وان علوا واللفظان مجاز ان اشارة لهذا المعنى من التخييل لما ذكره السائل وقد يلاحظ في اللفظ علاقة هي ضد علاقة اخرى ذلك لاختيار المتكلم المتجاوز وهذه العبارة اصطلاح ولهم في اصطلاحهم ذلك

الفرق السابع والاربعون بين قاعدة الحصانة لا تعود

بالمعدلة وقاعدة الفسوق يعود بالجناية

أعلم أن الانسان اذا حكم له بالفسوق ثم تاب وأتاب ذهب القضاء عليه بالفسوق فاذا جني بعد ذلك كبيرة عاد الفسوق له واذا كان عصما بدم مباشر الزنى ثم زنى ذهب الاحصان الذى هو شرط في حد القذف فمن قذف من ليس بمحصن فلا حد عليه فاذا صار بعد الزنى عدلا لم تعد الحصانة بالمعدلة وفي القاعدتين قد ورد الضد بعد الضد المتأني لحكمه ظاهرا قال اصحابنا اذا قذفه بعد ان صار عدلا لم يحد قوله صاحب الجواهر وصاحب النوادر وجماعة من الاصحاب وفي الجواهر لولا عن المرأة وأبائها ثم قذفها بتلك الزنية لم يحد ولم يلاعن لاستيفاء موجب اللعان قبل ذلك وقال ربيعة يحد وان قذفها بزنية اخرى فان كانت لم تلاعن وحدت لم يجب الحد لسقوط حصانتها بتلك الزنية بموجب لعانه وان لاعنت وجب الحد وان قذفها اجنبي قاولى بالحد لان اثر لعان الزوج لا يتعدى لغيره ووقع في كتاب القذف اذ قذف من ثبت عليه الزنى وحسنت حالته بعد ذلك لا يحد لان الحصانة لا تعود بالمعدلة فمن ثبت فسقه بالزنى ذهب حصانته وهذا مقام تزلزلت فيه الفكر واضطربت فيه العبر وكيف يصير المقذوف من أهل الولاية والمعدلة وجانبه مهتضم وعرضه مطرح والزنية الثانية التي رماها بها أورمى المرأة بها لم يقم عليها مصدق الرامى وأى فرق بين هذه الاذية ههنا وبين اذية من لم يقدم له زنى وهما مؤان ومؤذيان المرمرى اذية ظاهرها الكذب أما اذا رماها بالزنية الاولى فهو صادق فلا يلحق بمحل الاجماع في الحد لقصوره عنه بل التميز لمطلق الاذية

على تركها بالاضطرار لذلك ويدفع ما أفق عليها وقيل هي لعانها لاعراض المالك عنها أفاده الاصل (المسئلة الثالثة) قال ابن رشد الحنفيد في البداية وأما تأثير الذكاة في البيمة التي أشرفت على الموت من شدة المرض فاتهم اختلقوا فيه بعد اتفاقهم على عمل الذكاة في التي لم تشرف على الموت فالجمهور على ان الذكاة تعمل فيها وهو المشهور عن مالك وروى عنه ان الذكاة لا تعمل فيها وسبب الخلاف معارضة القياس للآثر فاما الأثر فهو ما أخرجه البخارى ومسلم ان أمة لكعب ابن مالك كانت ترعي غنما يسلم فاصيبت شاة منها فادركتها

بل

فذكرتها بحجر فسد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كاوها

وأما القياس فلان المعلوم من الذكاة انها إنما تفعل في الحي وهذه في حكم الميت واتفق كل من أجاز ذبحها على ان الذكاة لا تعمل فيها الا اذا كان فيها دليل على الحياة واختلفوا فيها هو الدليل المعترف في ذلك فبعضهم اعتبر الحركة وبعضهم لم يعتبرها والاؤل مذهب أبي هريرة والثاني مذهب زيد بن ثابت وبعضهم اعتبر فيها ثلاث حركات طرف العين وتحريك الذنب والركض بالرجل وهو مذهب سعيد بن المسيب وزيد بن اسلم وهو الذى اختاره محمد بن المواز وبعضهم شرط مع هذه التنفس وهو مذهب ابن حبيب اه (المسألة الرابعة) قال ابن رشد الحنفيد أيضا واما هل تعمل ذكاة الام في جنتينها ام لا تعمل فيه فانهم اختلفوا في ذلك فذهب جمهور العلماء الى ان ذكاة الام ذكاة لجنتينها وبه قال مالك والشافعى وقال ابو حنيفة ان خرج حييا ذبح واكلى

وان خرج ميتا فهو ميتة وبعض من قال ان ذكاه الام ذكاة له اشترط في ذلك تمام خلقتة ونبات شعره وبه قال مالك وبعضهم لم يشترط ذلك وبه قال الشافعي وسبب اختلافهم في صحة الاثر الذي رواه ابو سعيد في ذلك فقال سالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البقرة أو الناقة أو الشاة ينحرها احدنا فنجد في بطنها جنينا أيا كنه أم نلقيه فقال كلوه ان شئتم فان ذكاه ذكاة أمه وخرج مثله الترمذى وابو داود عن جابر مع مخالفته للاصول فاما اختلافهم في صحته فبعضهم لم يصححه وبعضهم صححه ومنهم الترمذى واما مخالفة الاصل في هذا الباب للاثر فهو ان الجنين اذا كان حيا ثم مات بموت أمه فانما يموت خنقا فهو من المتخفة التي ورد النص بتحريمها والى تحريمه ذهب ابو محمد بن حزم ولم يرض سند الحديث واما سبب اختلاف القائلين باشتراط نبات الشعر في حيته وعدم (١٢١) اشتراطه فمعارضة الموم للقياس وذلك

ان عموم قوله عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة أمه يقتضى أن لا يقع هنالك تفصيل وكونه محلا للذكاة يقتضى ان يشترط فيه الحياة قياسا على الاشياء التي تعمل فيها التذكية والحياة لا توجد فيه الا اذا نبت شعره وتم خلقه وبعضد هذا القياس ان هذا الشرط مروى عن ابن عمر وعن جماعة من الصحابة وروى معمر عن الزهري عن عبدالله بن كعب بن مالك قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون اذا شعر الجنين ذكاه ذكاة أمه وروى ابن البار عن ابن ابي ليلى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكاة الجنين ذكاة أمه اشعرا و

بل القياس الجلي ان المرض اذا صار مثلوما بماودة الجنابة ان يصير معصوما بماودة العدالة والولاية (والجواب) وهو الفرق بين القاعدتين ان البحث ههنا يظهر بقاعدتين (القاعدة الاولى) ان الله تعالى اذا نصب سببا للحكمة اختاف الالهاء هل يجوز ترتيب الحكم على تلك الحكمة حيث وجدت لانها اصل في اعتبار ذلك السبب اولا يجوز لان الله تعالى لم ينصبها سببا لذلك الحكم بل سبب سببه وقد لا يصح سبب سبب الحكم سببا للحكم لعدم المناسبة الا ترى ان خوف الزنى سبب وجوب الزواج والسبب وجوب النفقة ولا يناسب ان يكون خوف الزنى سبب وجوب النفقة ونظائره كثيرة وهذا هو الصحيح عند العلماء كما نصب الله تعالى السرقة سببا للقطع لحكمة حفظ المال ومن اخذ مالا بغير السرقة لا يجوز قطعه ونصب الزنى سببا للرجم لحكمة حفظ الانساب لئلا تنبتس فمن سمي في النباش الانساب بغير الزنى بان يجمع الصبيان وينبئهم صغارا وياتى بهم كبارا فلا يعرفهم آبؤهم لا يجوز رجمه لذلك وكذلك شرع الرضاع سببا للتحريم بسبب ان جزء المرضعة وهو اللبن صار جزء الرضيع باغتذائه به وصيرورته من اعضائه فاشبهه ذلك منبها ولحمها في النسب لانهما جزء الجنين ولذلك قال عليه السلام الرضاع لحمه كحمة النسب فاذا اخذنا نعلم بهذه الحكمة لزمننا ان من شرب دم امرأة أو اوكل قطعة من لحمها يحرم عليها وتحرم عليه وليس كذلك ولاجل ملاحظة التعليل بالحكمة اذا استهلك اللبن وعدم ما يسمى رضاعا ولبنا وتناوله الصبي فمن علل بالحكمة اوقع به الحرمة قاله مطرف من اصحابنا وقال مالك في المدونة لا تقم به الحرمة اعراضا عن التعليل بالحكمة وقاله الشافعي وقال ابو حنيفة رضى الله تعالى عنهم اجمعين اللبن المنلوب بالماء والمختلط بالطعام وان كان اللبن غالبا لا يحرم لان الطعام اصل واللبن تابع والدواء كالماء عنده وههنا في باب القذف شرع سببا للجدل لحكمة حفظ الاعراض وحصون القلوب عن الاذيات لكن اشترط فيه الاحصان ومن جملة عدم مباشرة الزنى فمن باشر فقد انتهى في حقه عدم المباشرة فان النقيضين لا يصدقان والعدالة بعد ذلك لا ينافى كونه مباشرا فان لاحظنا الحكمة دون السبب حسن إعادة الحد وان اقتصرنا على خصوص

(١٦ - الفروق - ثالث) لم يشعرا الا ان ابن ابي ليلى سبه الحفظ عندهم ولكن القياس يقتضى أن تكون ذكاه في ذكاة أمه من قبل انه جزء منها واذا كان ذلك كذلك فلا معنى لاشتراط الحياة فيه فيضمف ان يخصص الموم الوارد في ذلك بالقياس الاول الذى تقدم ذكره عن اصحاب مالك اه وقال الاصل قال اصحابنا اذا لم تجر في الجنين حياة لم تصح فيه ذكاة لامن قبله ولا من قبل أمه ولا يؤكل وان جرت فيه الحياة وعلامة ذلك عندنا كمال الخلق ونبات الشعر فان ذكيت الام وخرج حيا ثم مات على الفور كرهه ابن المواز ووقع في الجلاب تحريمه وان استهل صار خا انفرد بحكم نفسه وان لم تذك الام والفته ميتا أو حيا حياة لا يبش معها علم ذلك اوشك فيه لم يؤكل وان ذكيت الام فخرج ميتا فذكاه ذكاة أمه وقاله الشافعي رضى الله عنه وقال ابو حنيفة لا بد له من ذكاة تخصه ولا يكتفى فيه ذكاة أمه ومنشأ الخلاف اما

من حيث القواعد فلان ذكاة أمه تسرع زهوق نفسه بسهولة فانه كالجزة منها فلا يحتاج الى ذكاة أو يلاحظ انه حيوان مستقل الاعضاء والفضلات فيحتاج الى ذكاة تخصه وموته يموت امه يموت له بانغم والافات الحاصلة له في محله والموت بذلك لا يبيح في غير صورة النزاع فكذلك في صورة النزاع وامان حيث الص فقوله عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة امه خروجه ابو داود وقد مر في الفرق الثالث والمستين انه روى برفع الذكاة الثانية وبها تمسك المالكية والشافعية في قولهم باستثناء الجنين عن الذكاة وانه يؤكل بذكاة أمه من حيث أنها تقتضى حصر ذكاته في ذكاة أمه بمعنى ان ذكاة أمه تبيحه فيستغنى بها عن الذكاة التي هي في العرف الشرعي عبارة عن الذبح الخاص في حلقه فيبينه وبين أمه ملابسة تصح أن تكون ذكاة أمه هي عين ذكاته حقيقة لا مجازا بناء على قاعدة ان اضافة (١٢٢) المصادر مخالفة لاسناد الافعال في أنه يكفي في كونها حقيقة لغوية أدنى

ملابسة كقولنا صوم رمضان وحج البيت بخلاف اسناد الافعال فانه يلزم لكونه حقيقة مراعاة الفاعل الحقيقي لا مطلق ملابس وروى بنصب الذكاة الثانية وهذه الرواية تمسك الحنفية في قولهم باحتياج الجنين للذكاة وانه لا يؤكل بذكاة أمه بناء على ان التقدير ذكاة الجنين ان يذكي ذكاة مثل ذكاة أمه فحذف المضاف مع بقية الكلام وأقيم المضاف اليه مقامه فاعرب كاعرابه على قاعدة حذف المضاف مع أنه يمكن أن يكون التقدير على رواية النصب ذكاة الجنين داخلة في ذكاة أمه فحذف الجرفا تصب الذكاة على انها مفعول على حد دخلت الدار بل هذا

السبب لا يجب الحد و يؤكد ذلك ان الحدود يغلب عليها التعبد من جهة مقاديرها وان كانت مقولة المعنى من جهة أصولها والتعبد لا يجرز التصرف فيه فظهر أنه لا يلزم من الاستواء في الاذية الاستواء في الحد بل يميز أن آذاه بالقذف على قاعدة السب والشتم فلا تضييع المصلحة ولا نستباح الاعراض وتنعمم بالتعزير وقد يزيد التعزير على الحد على اصل مالك رحمه الله فلا يستنكر اسقاط الحد في هذه الصورة (القاعدة الثانية) قاعدة حمل المطلق على المقيد وذلك ان الله تعالى قال والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الآية وقال في الآية الاخرى ان الذين يرمون المحصنات العاقلات الاثومات لعنوا في الدنيا والآخرة فالآية الاولى مطلقة وهذه مقيدة بوصف الغفلة فتحمل المطلقة على المقيدة على القاعدة في اصول الفقه والمباشر للزنى ليس بغافل عنه فلا يحسد قاذفه لانه لو حذر لحصل معنى اللعن في الدنيا والآخرة وهو منفي بهذه الآية من جهة مفهومها الذي هو مفهوم الصفة فلان مفهومها ان من ليس بغافل لا يحسد قاذفه ولا يلعن في الدنيا والآخرة وهو المطلوب وقد اتفقنا على انه يلعن بالتعزير والمعقوبة المؤلمة على حسب حال المقذوف فيبقى ماعدها على مقتضى الدليل اما عود الفسوق بعود الجناية فلان الأمة مجمعة على ان سبب الفسوق هو ملابسة الكبيرة او الاصرار على الصغيرة من حيث هو هذا المعنى من غير قيد ولا شرط وهو معقول المعنى بحيث وجب القضاء بفسق ملابسة من غير استثناء صورة عن صورة عملا بطرد العلة ووجود الموجب فهذا هو الفرق بين القاعدتين

الفرق الثامن والاربعون والمائة بين قاعدة ما يلحق فيه الولد

بالوطىء وبين قاعدة ملا يلحق فيه

اعلم ان العلماء قد اطلقوا القول بان الولد لا يلحق بالوطىء الا لسته اشهر فصاعدا وهذا الكلام قال (الفرق الثامن والاربعون والمائة بين قاعدة ما يلحق فيه الولد بالوطىء وبين قاعدة ما يلحق فيه الى قوله فانه لا يكمل خلقه في اقل من هذه المدة) قلت ما قاله في ذلك من ان كلام العلماء ليس على اطلاقه ليس عندي بصحيح بل كلامهم على اطلاقه في ذلك لان ذلك هو مقتضى الآية في قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا

التقدير أرجح مما قدره الحنفية بوجهين أحدهما قلة الحذف وثانيهما الجمع بين الرويتين ودفع التعارض بينهما اه بتلخيص واصلاح قال ابن الشاط و ما ذكره من أن الحديث يقتضى الحصر واستغنى الجنين عن الذكاة بذكاة أمه غير مسلم ومآله من ترجيح التقدير على مذهب المالكية والشافعية بقلة الحذف وان سلم الا أنه يضعف بانه ليس في مساق الكلام دليل على دخول ذكاة الجنين في ذكاة أمه كما ان التقدير على قول الحنفية وان ضعف بكثرة الحذف الا انه يرجح بانه من مقتضى مساق الكلام ومآله من ترجيح التقدير على ما للمالكية والشافعية بالجمع لا يتم الا اذا نذر الجمع على ما للحنفية مع ان الجمع متجه على المذهبين معا والشأن انما هو في ترجيح أحد الجمعين على الآخر وفي ذلك نظر وبسطه بطول فتأمل (المسئلة الخامسة) قال ابن رشد الحفيد أيضا واما هل للجواد ذكاة أم لا فقال مالك

ليس

لا يؤكل من غير ذكاة وذكاه عنده هو أن يقتل ما يطع رأسه أو بغير ذلك وقال عامة الفقهاء يحوز أكل ميتته و به قال مطرف
 وذكاة ما ليس بذى دم عند مالك كذكاة الجراد وسبب اختلافهم في ميتة الجراد هو هل يتناوله اسم الميتة أم لا في قوله تعالى
 حرمت عليكم الميتة وللخلاف سبب آخر وهو هل نثره حوت أو حيوان برى اه وقال الاصل لم يشترط الذكاة في الجراد
 وغيره مما ليس له نفس سائلة من لاحظ عدم الفضلات فيها بل جعل استخراج الفضلات أصلا وراحة الحيوان تبعا وأجاز
 ميتة ذلك كله وهو ظاهر حديث انه عليه السلام قال أحلت لما ميتتان ودمان فالدمان الكبد والطحال والميتتان السمك والجراد
 وأما من لاحظ سرعة زهوق الروح وجعله أصلا في نفسه فانه لم يجزها الا بذكاة وهو مشهور مذهب مالك رحمه الله تعالى اه
 (المسئلة السادسة) قال ابن رشد الحفيد أيضا واما اهل للحيوان الذي يأوى (١٢٣) في البرتارة وفي البحر تارة ذكاة أم لا

ليس على اطلاقه وانما مرادهم اذا كان الولد قد ولد تاما فانه لا يتم بعد الوطء الا في هذه المدة او
 اكثر منها اما اقل فلا وعلى هذا اذا لم تلده تاما نظرت نسبة تلك المدة لذلك التخاق ان كانت المدة
 تصلح له الحتمه باوطني وان كانت لا تصلح له لم يلحق فقد يلحق به لثلاثة اشهر اذا كانت
 ثلاثة اشهر تصلح لذلك التخاق وعلى هذا المنهاج يكون الحاق الولد بنسبة المدة الى
 صورة التخاق فقولهم حينئذ ان الولد لا يلحق في دون ستة اشهر ليس على ظاهره بل
 مرادهم اذا كان كامل الحاق فانه لا يمكن خلقه في اقل من هذه المدة وسببه ما ذكره ابن جميع
 وغيره في التحدث على الاجنة ان الجنين يتحرك لمثل ما يخاق فيه ويوضع لمثل ما تحرك فيه
 قالوا وتختامه في العادة تارة يكون لشهر وتارة يكون لشهر وخمسة ايام وتارة يكون لشهر ونصف
 فاذا تخاق في شهر بمعنى تصورت اعضاءه تحرك في مثل ذلك فيتحرك في شهرين ويوضع لمثل
 ما تحرك فيه ومثلا الشهرين اربعة اشهر واربعة اشهرين ستة فيوضع لستة اشهر وان تخلق لشهر
 وخمسة ام تحرك في مثل ذلك وهو شهران وعشرة ايام ومثلا ذلك اربعة اشهر وعشرون يوما فاذا
 اضيف ذلك لمدة التحرك كان سبعة اشهر فيوضع الولد لسبعة اشهر وان تخاق لشهر ونصف
 تحرك في ثلاثة اشهر ووضع لستة اشهر على التقدير المتقدم لذلك لا يحصل الوضع الطبيعي الالستة
 اشهر اوسبعة اوتسعة قالوا ولهذا السبب يعيى الولد الذي يوضع لسبعة ولا يعيش الذي
 يوضع لثمانية وان كان اقرب للقوة ولمدة التسعة بسبب ان الذي يوضع لسبعة وضع من غير آفة
 ساها على قاعده الولادة والذي وضع لثمانية يكون به آفة من مرض او غيره قد يحمله عن
 التسعة آفة او اخرته عن السبعة آفة والذي به آفة لا يعيش فالمولود لثمانية لا يعيش فهذا هو السرفى
 ذلك وهذا هو المهيى العام والعادة الغالبة قالوا وقد يحصل عارض من جهة الملى في مزاجه ويرده
 قال (وسببه ما قاله ابن جميع وغيره في التحدث على الاجنة) قات ما قاله هنا حكاية اقوال وتقرير
 كلام الاطباء في تصرف احوال تاما حكاية الاقوال فلا كلام فيه راما حكاية عن الاطباء فلا
 اعتبار به عندي على تقدير ان يكون صحيحا مخالفة لمقتضى الآفة ولا تضر مخالفة الشرع لمقتضى
 الحسن والله اعلم

فقد غاب قوم فيه حكم البر
 وآخرون حكم البحر واعتبر
 آخرون حيث يكون عيشه
 ومتصرفه منهما غالبا اه
 وقال الاصل من لاحظ
 قاعدة الحاق النادر بالغالب
 في الشريعة أسقط ذكاة
 ما يعيش في البر من دواب
 البحر كالتساح والترس
 وغيرها نظرا لما به فانه
 لا يعيش في البر وهو شهر
 مذهب مالك رحمه الله ومن
 لاحظ قاعدة تذكاة الحيوان
 وجعل ميتة البحر على
 خلاف الاصل لم يسقط
 الذكاة في هذا النوع رؤى بده
 قوله تعالى حرمت عليكم
 الميتة وهذه ميتة الا ان
 يلاحظ قاعدة حمل اللفظ
 العام على سببه دون عمومه
 فيخص الميتة التي وردت
 الآية فيها وهي الميتة التي
 كانوا يأكلونها من الحيوان

البرى ويقولون تاكلون ماقتام ولا تاكلون ماقتل الله اه (تنبيهان الاول) ما ذكر من أن المقصود في الذكاة القصد الى استخراج
 الدم الحرام المستخيب من اللحم الحلال الطيب باسهل الطرق على الحيوان انما يتيسر في الحيوان الانسي المقدور عليه اما الوحشي
 فقد تعذر فيه استخراج الدم وسهولة الطريق ولم يبق الا القصد والآلة ونزل السهم منزلة المدينة لضرورة الفرار والتوحش فهو
 أى السهم في الرتبة الثانية و يليه في الرتبة الثالثة الجراح لان له اختيارا بعيد بسببه عن كونه آلة لانه يحوز لنفسه
 لكن عارض كونه مختارا عدم العقل فيه فقدم عقله محل باختياره مضافا الى التعليم الحاصل فيه والاهام التي حصلها فيه الآدمي
 بسبب التعليم والسياسة الخاصة فصارت ذلك مقر با لكونه آلة له ولذلك لا يصحاح أن يكون الجوسي آلة لاقبله وكال اختياره
 وان كان الله تعالى جعل ذبيحته ميتة كافتراس الوحوش كما جعل نساءهم كالبهايم يحرم وطؤهن بسبب عدم تعظيمهم الكتب

الالهية والرسول الربانية فاهتضموا الى حيث جعلوا كالبهايم وميزاهل الكتاب عليهم لتعظيمهم الرسل والرسائل من حيث الجملة (التنبيه الثاني) قال ابن رشد الحفيد في البداية اتفقوا على أن الذكاة في بهيمة الانعام نحو ذبح وان من سنة الابل النحر وان البقر يجوز فيها الذبح والنحر واختلفوا هل يجوز النحر في النعم والطير والذبح في الابل فذهب مالك الى أنه لا يجوز النحر في النعم والطير ولا الذبح في الابل الا في موضع الضرورة وقال قوم يجوز جميع ذلك من غير كراهة وبه قال الشافعي وأبو حنيفة والثوري وجماعة العلماء وقال أشهب ان نحر ما يذبح أو ذبح ما ينحر أكل ولكنه يكره وفرق ابن بكير بين النعم والابل فقال يؤكل البعير بالذبح ولا تؤكل الشاة بالنحر ولم يختلفوا في جواز ذلك في موضع الضرورة وسبب اختلافهم معارضة الفصل للمعوم فاما المعوم (١٢٤) فقوله عليه الصلاة والسلام ما أنهر الدم وذكرا سم الله عليه فكلوا وأما الفصل

فانه ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر الابل والبقر وذبح النعم وانما اتفقوا على جواز ذبح البقر لقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وعلى ذبح النعم لقوله تعالى في الكهف وقد ينه بذب عظيم الله والله سبحانه وتعالى أعلم (الفرق الأربعون والمائة بين قاعدة أنكحة الصبيان تمنع اذا كانوا مطيقين للوطء وللولى الاجازة والفسخ وبين قاعدة طلاقهم فانه لا ينعقد مع أن كلا من النكاح والطلاق سبب لشيء فالنكاح سبب للاباحة والطلاق سبب للبينونة فهما من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف فقد تقدم أن خطاب الوضع هو الخطاب بالاسباب

او يبسه او من الرحم في برده او هيئة فيه تمنع من جريان هذه القاعدة فيقعد الولد الى اثني عشر شهرا وقال الفقهاء والمؤرخون هذه الاسباب المارضة قد تؤخر الولد الى سنتين فاكثر وهو قول الحنفية او الى اربع سنين وهو مشهور قول الشافعية او الى خمس سنين وهو مشهور المالكية ووقع في مذهب الشافعي ومالك رضى الله عنهما الى سبعة قال صاحب الاستقصاء ولدت امرأة بواسط لاسم سنين ولد له وفره من الشمر فجاء عند الولادة بجنبه طائر فقال له كمش وقال مالك ان امرأة المجلاني دائما لاتضم الا لخمس سنين وهذا من العراض النادرة الغربية في هذه الحال والغالب هو الاول فقد ظهر الفرق بين ما يلحق الولد فيه وبين ما لا يلحق فيه (تنبيه) فملي هذا يكون قوله عليه السلام يجمع خلق احدكم في بطن امه اربعين يوما واربعين صباحا نظفة ثم اربعين علقه ثم اربعين مضغة ثم ينفخ فيه الروح اشارة الى الاطوار الثلاثة تقريبا فان الاربعين تقرب من الثلاثين والخمسة والثلاثين والاربعين وهي بين هذه الاطوار متوسطة تكاد تشمل على الجميع بتوسطها فهذا هو معنى الحديث الا انه على ظاهره في جميع الاجنة ولو كان على ظاهره لكانت الحركة في اربعة اشهر ويكون الوضع في اثني عشر شهرا وهي صورة واقعة صحيحة غير انها نادرة فلك ان تقول ان قوله عليه السلام يجمع خلق احدكم صبيحة مطلقا لا عموم فيها فيتأدى بصورة وقد وقعت في صور كثيرة وحصل الوضع في اثني عشر شهرا حصل مقتضى الحديث وصدق الخبر فلا حاجة الى المدول به عن ظاهره وان كان تقول ان حمل اللفظ على النادر خلاف الظاهر فيحمل على الغالب ويكون ذلك اشارة الى التوسط بين الاطوار كما تقدم وحملنا على ذلك ان المباشر لصور التخليق والنحر والوضع المتقدم تقديره مشرحون كانوا يشرحون الحبالى ويشقون اجوافهم فيمن وجب عليه القتل ويطامون على ذلك حسا وعيانا والحس يؤول قال (تنبيه فملي هذا يكون قوله عليه الصلاة والسلام يجمع خلق احدكم في بطن امه اربعين يوما واربعين صباحا نظفة ثم اربعين علقه ثم اربعين مضغة ثم ينفخ فيه الروح اشارة الى الاطوار الثلاثة تقريبا الى قوله والحس مأول لاجله ظاهر الحديث) قلت لا حاجة الى تأويل الحديث فان ما ذكره الاطباء من ذلك لا يتحقق صحته والاصح ابطال ما ذكره ما خلفه الحديث

لاجله

والشروط والموانع والتقادير الشرعية وتقدم بسطها وانها لا يشترط فيها

التكليف ولا العلم ولذلك نوجب الضمان على الصبيان والمجانين ونطاق بالاعسار وان كان معجوزا عنه وغير مشعور به وكذلك بالاضرار ونورث بالانساب وان لم يشمر به الوارث ولا هو من مقدوره فان معنى خطاب الوضع ان صاحب الشرع قال اذا وقع هذا في الوجود فاعلموا اني قد حكمت بهذا فكان لا ينبغي أن ينعقد طلاق الصبيان كما انعقدت أنكحتهم اذا كانوا مطيقين للوطء وللولى الاجازة والفسخ ولا يفرق بينهما كما أنهم لم يفرقوا بين كون اتلاف الصبي سببا لزمانه وعقد البيع سببا لازوم البيع ولا بين غير ذلك من الاسباب الفعلية والقولية الا ان العلامة الامير في ضوء الشموع ذكر سر الفرق بينهما بقوله انما صح نكاح الصغير وتوقف على النظر ولم يصح طلاقه أصلا لان الطلاق كما قال المشذد الى من قبيل الحدود ولذلك تشرط على العبد وفي القرآن

بعد ذكر الطلاق تلك حدود الله ولاحد على الصبي والنكاح من عقود الماوضات فينظر الولي الاصلاح اه بلفظه وهو اولي بماقاله الاصل في سرالفرق هنا من أن عقد الانكحة سببا باحة الوطء وهو اصل للخطاب بالاباحة والندب والكراهة دين الوجوب والتحریم لانهما تكليف ومشقه من جهة لزوم استحقاق العقاب المحمول عن الصبيان لضعف عقولهم والطلاق سبب تحریم الوطء باسقاط المصمة في الزوجة والصبي ليس أهلا للتحریم فلذا لم ينقد الطلاق سببا في حقه فهما وان اشتركا في انهما سببان وخطاب وضع الا ان أحدهما وهو الطلاق لما انضاف اليه تكليف دون الآخر انتهى عنه دونه الانقاد في حقه والاتلاف وان انقد في حقه سببا لوجوب الضمان والوجوب تكليف حتى أنه يجب على الولي الاخراج من مال الصبي المتلف فان تاخر ذلك للبلوغ وجب على الصبي في ماله وخوطب هو حينئذ الا ان تاخير (١٢٥) مسبب الاتلاف عنه الي المد البلوغ

عند حصول أهلية التكليف على خلاف القواعد ولم يتعين لامكان الاخراج حالة الاتلاف من مال الصبي أو ممن يتبرع به عنه بل هذا هو الغالب والمجز عن اخراج الضمان من ماله في الحال نادر فالحق بالغالب وانقد الاتلاف سببا مطلقا واما الطلاق فانه لو انقد في حقه لكان

لاجله ظاهر الحديث (فان قلت) هم قوم كفار لا عبرة بقولهم في الشرائع والاحكام فلا يبنى على قولهم لحوق الولد وعدم لحوقه (قلت) قد اعتبرنا قول الكفار في الامور الغائبة من الطبيبات فلو شهدوا بعدم العيب قبلنا شهادتهم وقضينا بالرد على البائع حتى قال جماعة من العلماء يقبل في ذلك قول واحد بانقراده ولو شهدوا بان المرض مخوف قضينا ببرد التصرفات والتبرعات وورثنا المطامة الثلاث في ذلك المرض اذا مات المطلق فيه ولو شهدوا بان هذا الدواء في هذا الوقت لا يصلح بهذا المرض وان دافعه له مخطىء ضمنناه بشهادتهم ولو شهدوا بغير ذلك مما يتوقف على الطبيبات والجراحات والامور التي هي علمهم ودرايتهم قبلنا فكذلك، ههنا فقول الفقهاء لا يقبل قول الكافر ولا شهادته ليس على اطلاقه بل ذلك في الشهادة في استحقاق الاموال والدماء ونحو ذلك من قضايا الاحكام اما في هذا الباب فلا وقد قال مالك يقبل قول الكافر في الذبيحة ويترتب على ذلك حكم شرعي وهو جواز تناول ونصوا ايضا على ذلك في قبول الهدية اذا جاءوا بها واخبروا ان فلانا بعت بهامهم ويباح اكلها بذلك فظهر الفرق بين اقوال الكفارة في مواطنها

الفرق التاسع والاربعون بين قاعدة قيافته عليه السلام وبين قاعدة قيافة المدللين

اعلم ان مالكا والشافعي رضي الله عنهما قالا بالغاافة في لحوق الانساب وخصصة مالك في مشهور مذهبه بالاماء دون الحرائر وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز الاعتماد على القاافة اصلا

قال (فان قلت) هم قوم كفار لا عبرة بقولهم في الشرائع والاحكام فلا يبنى على اقوالهم لحوق الواد وعدم لحوقه (قلت) السؤال وارد وقول السائل عندي صحيح قال (قلت) قد اعتبرنا قول الكفارة في الامور الغائبة عنا من الطبيبات الى آخر ما قاله في هذا الفرق) قلت: اذا كره من قبول قول لكفار في الموطن التي ذكرها صحيح ولكن ليس ذلك من باب الشهادة بل من باب الخبر وليس ذلك على الاطلاق بل في مواطن الجاء الضرورة الى قبول اقوالهم وليس مانحن فيه من امر لحوق الولد من تلك المواطن لان الآية يقتضى ظاهرها تعيين المدة التي يلحق فيها الولد وهي ستة اشهر والحديث يقتضى ظاهره تكذيبهم فيما قالوه والله اعلم وما قاله في الفرق بعده صحيح

يتعين تاخير التحريم فيه الامد الطويل والسنتين الكثيره الى حين البلوغ على خلاف القواعد فلا جرم لم ينقد في حقه اه لقول العلامة ابن الشاط فيا فرق به ههنا نظر اه قلت ولعل وجه ما قد مناه عنه في الفرق السادس والمشرىين وغيره من أن التكليف

بعينه مشقة لانه منع الانسان من الاسترسال مع دواعي نفسه وهو أمر نسبي وبهذا الاعتبار سمي تكليفا وهذا المعنى موجود في جميع أحكامه حتى الاباحة وذلك لان القاعدة المقررة كما في الموافقات ان الشرائع انما جئ بها لمصالح العباد فالامر والنهي والتخير جميعا راجعة الى حفظ المكلف ومصالحه لان الله تعالى غنى عن الحظوظ منزه عن الاغراض غير ان الحظ ان أخذ العبد من جهة الطلب فقط كالواجب والمحرّم لم يكن ساعيا في حفظه وان لم يفته حفظه وان أخذ من حيث باعث نفسه فاما ان يطلبه مع ذلك من جهة كونه داخل تحت الطلب أيضا كالمندوب والمكروه فيلحق بما قبله في التجرد عن الحظ و يسمى باسمه واما ان يطلبه من جهة كونه غير داخل تحت الطلب كالمباح فلا يكون أخذ له الامن جهة ارادته واختياره لان الطلب مرفوع عنه بالفرض فلذا يقال ان المباح هو العمل المأذون فيه المقصود به مجرد الحظ الذي يوجب خاصة الا أنه لم يتم فيه الحظ المذكور

من جميع الوجوه بواسطة الحجر عن الاسترسال فيه وفي غيره الا بمقتضى الاذن لم يخل عن كلفة ومشقة وقد تقدم في الفرق المذكور أيضا عن العلامة الامير ان التكليف كما يفسر بالزام مافيه كلفة فلا يشمل الندب والكرهه كذلك يفسر بالطلب فيشملمها وعلى الاول يظهر مارجحه المالكية من تعلق الندب والكرهه بالصبي كآمره بالصلاة لسبب من الشارع بناء على ان الامر بالامر أمر وأما الاباحة فليست تكليفا عليها وعداها في أحكامها اما تغليبها وأما لانها لا تتماق الا بالمكلف لما صرح به في أصول الفقه من ان أفعال الصبي ونحوه كالبهائم مهملة ولا يقال انها مباحة اذ المباحة مالا اتم في فعلها ولا في تركها ولا بنفي الشيء الا حيث يصح ثبوته اه فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم الفرق الحادى والاربعون والمائة بين قاعدة ذوى الارحام لايلون (١٢٦) عقد الانكحة وهم أخو الام وعم الام وجد الام وبنو الاخوات والبنات

في صورة من الصور لانه حزر وتخمين فلا يجوز كالاتماد على النجوم وعلى علم الرمل والقول والزجر وغير ذلك من انواع الحزر والتخمين فان الاستدال بالخلق على الانساب من باب الحزر البعيد ومع طول الايام يولد للشخص من لا يشبههما في خاق ولا في خاق وقد قال عليه السلام للذى انكر ولده من لونه لعله عرق نزع بعد ان قال له هل لك من ابل قال نعم قال فما الوانها قال بيض قال هل فيها من اورق قال نعم قال فمن اين ذلك الاورق قال لعله عرق نزع قال له عليه السلام لعله عرق نزع يشير الى ان صفات الاجداد واجداد الاجداد والجدات قد تظهر في الابناء فيأتى الولد يشبه غير ابويه وقد يأتى يشبه ابويه وليس منهم لان الواطى الزانى بامه كان يشبه اباه اوجدا من اجداده ارخالا من اخواله يشبه اباه الذى الحقته به القافة وليس باب له في نفس الامر واذا لم يطرد ولم يتمكس لم يجز الاعتماد عليه لانه من باب الحزر والتخمين البعيدوا محتج مالك والشافعي رضى الله عنهما بما في مسلم قالت عائشة رضى الله عنها دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم مسرورا فقال يا عائشة الم ترى ان مجززا المدلحي دخل على فرأى اسامة وزيدا وعليها قطيفة قد غطيا رؤسهما وبدت اقدامهما فتناول ان هذه الاقدام بعضها من بعض فقال ابوداود كان اسامة شديد السواد وأبوه شديد البياض فطمعت الجاهلية على زيد بذلك فسر عليه السلام امامه بترك الطمن عند ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم لايسر الا بسبب حق فتكون القيافة حقا وهو المطلوب اجاب الخنفية عن هذا الحديث بوجهمين (الاول) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتعين ان يكون سر لسكون القيافة حقا بل جاز ان يسر لقيام الحجية على الجاهلية بما كانوا يعتقدونه وان كان باطلا والحجة قد تقوم على الخصم بما يعتقدونه وان كان باطلا وقد يؤيد الله الحق بالرجل الفاجر وبما شاء فاحمال الباطل ودحضه بوجب السرور باى طريق كان (الثانى) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سر بوجود آية الرجم في التوراة وهو لا يعتقد صحتها بل لقيام الحجية على الكفار وظهور كذبهم وافتراءهم فلم لا يكون هنا كذلك اجاب الفقهاء عن الاول بما جاء في البخارى وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في حديث اللعان المشهور لما لعن بين عويمر المجلاني وامرأته

والمات ونحوهم ممن يدلى بانى وبين قاعدة المصيبة فانهم يلون العقد في النكاح وهم الآباء والابناء والجدود والعمومة والاخوة الشقائق واخوة الاب وهو ان الولاء شرع لحفظ النسب فلا يدخل فيه من لم يكن له نسب لذوى الارحام وانما يدخل فيه من يكون له نسب حتى تحصل الحكمة لمحافظة على مصالحه نفسه وذلك يكون اباغ في اجتهاده في نظره في تحصيل الاكفاء وردء العار عن النسب وخالف الشافعى رضى الله تعالى عنه في الابن فقال لا رلاية له محتجا على ذلك بثلاثة وجوه (أحدها) قول النبي صلى الله عليه وسلم

وكانت

اما امرأة انكحت نفسها بغير اذن موالها فنكاحها باطل والابن

لا يسمى مولى (وثانيها) انه يدلى بها فلا يزوجهما كتزوجها لنفسها فان الفرع لا يكون اقوى من الاصل ولما ادلى بها صار في معناها (وثالثها) انه شخص لا تصح من أبيه الولاية فلا تصح منه كابن الخال مع الخال (والجواب) عن الثلاثة الوجوه اما عن الاول فبوجهمين (الاول) ان الحديث كما روى بغير اذن موالها كذلك روى بغير اذن وليها والابن ولى امه لان الولاية من القرب لقول العرب هذا بلى هذا اى يقرب منه ولا شك ان ابنها اقرب اليها من غيره لانه جزؤها وجزء الشيء اقرب اليه من الامور الخارجة عنه (الوجه الثانى) ان المولى في الحديث على روايته بغير اذن موالها لا نسلم ان المراد به خصوص السيد حتى يصح ان يقال لا يسمى الابن مولى بل المولى له معان كثيرة في لسان العرب فيحتمل ان

يكون المراد به في الحديث منها الناصر بقوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين اى ناصره وقوله تعالى وان الكافرين لا مولى لهم اى لا ناصر لهم وهو كثير والابن ناصر امه فيكون هو مولاها بل هذا الاحتمال اولى لان فيه جمعا بين الروايين (واما عن الثاني) فبالفرق بقوة عقله الناشيء عن الذكورية وضمف عقلها الناشيء عن الانوثة (واما عن الثالث) فبانه جزء منها فيتملق به عارها بخلاف ابيه وابن الخلد فان ابن الخلد يمين عنها لا تنكيه فضيحتها كما تنكي ابنها بل يجب ان يكون الابن مقدما على جميع الاولياء حتى الاب لانه جزؤها وجزؤها أمس بها من الامور الخارجة نيم في شب ان اب الجنونة مقدم في الجبر على ابنها والابن مقدم عليه في الولاية اه لكنه غير المقول الا ان يؤول بان في سببته اى مقدم بسبب الجبر على ابن الجنونة والابن من زنى مثلا لان (١٢٧) الجبر ولاية وزيادة فلا يلزم ان

الابن له خير والابن مقدم في الولاية التي لا جبر فيها وهي الآتية في المصنوبات افاده الامير في شرح المجموع وضوء الشموع والقاعدة انه يقدم في كل ولاية من هو اقوم بمصالحها ولذلك قدم في القضاء من هو ايقظ واكثر تفطنا لوجوه الحجاج وسياسة الخصوص واضبط للفقهاء وفي الحروب من هو اعرف بمكابدها وسياسة الجند والجيوش وفي الفتيا من هو اوسع واضبط للمقولات والفقهاء وفي امانة الحكم على الايتام من هو اعرف بتنمية الاموال ومقادير النفقات والكف والجدال في الخصام ليناضل عن الايتام وفي سطاية

وكانت حاملا ان جاءت به امر قصيرا كانه وحرة فلا اراها الا قد صدقت وكذب عليها وان جاءت به أسودا عين ذا اليتين فلا اراها الا قد صدق عليها فجاءت به على انكره من ذلك وفي بعض الروايات في البخارى كان ذلك الرجل مصفرا قليل اللحم سبط الشمر وكان الذى ادعى عليه انه وجده عند اهله خذلا آدم كثير اللحم جمدا قططا فقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم بين فجاءت شبيها بالرجل الذى ذكر زوجها انه وجده عندها (فائدة) الوحرة بالحاء المهملة دو بية حمراء تلصق بالارض والاعين الواسع العينين والادم الشديد الادمه وهي سمرة بحمرة والخلد الكثير اللحم في الساقين يقال رجل خدل وامرأة خذلاء والقبط الشديد الجموده كشور السودان وبها جاء في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لما نثت رضى الله عنها لما قالت او تجسد المرأة ما يجد الرجل يبنى من ازال النوى واللذة الموجبة للنسل فقال لها عليه السلام تربت يداك ومن اين يكون الشبه فدل هذا الحديث على أن هنى المرأة وهنى الرجل يحدث شبيها في الولد بالابوين فيأتى في الخلقة والاعضاء والحاسن ما يدل على الانساب وحديث اللعان أيضا يقتضى ذلك فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى على خالقة مخصصة انها توجب انه من واطى مخصص وان به يوجب النسب ان جاءت به يشبهه صاحب الفرائض واذا استدلل عليه السلام بالحق التي لم توجد على الانساب فالاولى ثبوت الدليل بالحق المشاهد فان الحس أقوى من القياس واذا ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اثبت هذا من قبل نفسه في صورة ليس فيها غرض للمشركين دل ذلك على ان هذه القاعدة حق في نفسها وان سروره عليه السلام لم يكن الا بحق لا لاجل اقامة الحجية على المشركين وعن الثاني ان رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهوديين انما كان بهيحي وصل اليه صلى الله عليه وسلم لعدم صحة التوراة في آية الرجم وتجوز انها من المحرفات ولا يلزم من اخبار عبد الله ابن سلام ان في التوراة آية الرجم ان يكون ذلك صحيحا لان عبد الله بن سلام انما اخبر بانه رآها مكتوبة في نسخ التوراة ولم يخبر انها مروية عنده بالطريق الصحيح الى موسى بن عمران عليه السلام ولا يلزم من ان يكون في النسخ شيء مكتوبا ان يكون صحيحا فان الانسان منا يقطع بانه وجد في كتب

الزكاة من هو اعرف بنصائها والواجب فيها واحكام الزكاة من الاختلاط والافتراق وأقوى خرصا للثمار وربما كان المقدم في باب مؤخراني باب آخر كما قدم الرجاء في الحروب والامامة وأخروا في الحضانة فان مزيد انقاتهم ينعمهم من تحصيل مصالح الاطفال وأخر النساء في الحروب والامامة وقدمن في الحضانة عليهم فانهم بسبب مزيد شفقتهم وصبرهن على الاطفال أكل فيها منهم فلم هذه القاعدة يقدم كل ولى تكون صفته أقرب على غيره من الاولياء لان صفة أقربيته تكون حائنة على حسن النظر أكثر من غيره ونحن نعلم بالضرورة ان ابن الانسان أشفق عليه من ابن عمه لاسيما اذا بعد وفي بداية الجتهد أن الشافعي اعتبر ان الولد ليس من عصبتها لحديث عمر لا تنكح المرأة الا باذن وليها أو ذى الرأى من اهلها او السلطان ولم يمتبره مالك في الابن لحديث أم سلمة ان النبي

صلى الله عليه وسلم أمر أبنا ان ينكحها اياه ولانهم اتفقوا أعني مالك والشافعي على ان الابن يرث الولاء الواجب للام والولاء للمصيبة اه قافهم والله سبحانه وتعالى أعلم الفرق الثاني والاربعون والمائة بين قاعدة الاجداد في الموارث يسوون بالاخوة وبين قاعدتهم في النكاح وميراث الولاء وصلاة الجنائز تقدم الاخوة عليهم (مشهور المذهب ان ترتيب المصيبة في غسل الميت وفيما اذا وصي لا قرب عصابة وفي ميراث الولاء وفي صلاة الجنائز وفي النكاح وفي تكبير عدد المائلة هكذا ابن وان سفل قاب قاخ قابنه نجد أدنى فم أدنى قابنه قابو الجد فم الاب وهكذا يقدم الاصل على فرعه والفرع على اصله وابن الاخ الشقيق على ابن الاخ للاب كما في المجموع ومقابل المشهور كما في ضوء الشموع قول المغيرة يقدم الجد على الاخ لانه أب اهوفي بداية الجتهد (١٢٨) وروى عن مالك ان الاب أولى من الابن وهو أحسن وقال أيضا الجد

اولى من الاخ وبه قال المغيرة وخالف الشافعي مالك في ولاية النبوة فلم يجرها أصلا بل قال لولاية الابن وفي تقديم الاخوة على الجد اهوتريتهم في الحضنة أن يتوسط الاجداد بين الاخوة وأبنائهم وفي الموارث واستيفاء الدم من الجاني ان يسوي الاجداد بالاخوة بان يقدم الاخ ثم الجد ثم ابن الاخ ثم الم ثم ابن الم وما أحسن قول عجم رحمه الله تعالى (بفسل وايصاء ولاء جنازة * نكاح اخا وابنا على الجد قدم) (وعقل ووسطه بباب حضنة * وسوه مع الاباء في الارث والدم)

التواريخ حكايات وأمورا كثيرة ولا يقضى بصحتها فكذلك هنا واذا كان عليه السلام حكم بالوحي فلا يكون ذلك حجة علينا هنا فان هذه الصورة ليس فيها ما يدل على الوحي بل ظاهر الامر خلافه فظهر بهذه الاحاديث ان هذا مدرك صحيح يعتمد عليه وليس من باب الحزر الباطل كما قاله ابو حنيفة (سؤال) قال بعض الفضلاء العجب من مالك والشافعي رضى الله عنهما كونهما لم يستدلا على ابي حنيفة في ثبوت القيافة الابدحيت مجز المدلجي وهو رجل من آحاد الناس مريض للصواب والخطا ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد صرح بالقيافة في هذه الاحاديث المتقدمة فكان الاعتماد على ما صدر عنه عليه السلام قولاً وفعلوا وهو معصوم من الخطا اولى بما اقر عليه فان حديث المدلجي انما وجه الاستدلال منه بطريق الاقرار على ما قاله واين اقرار النبي صلى الله عليه وسلم مما فعله هو بنفسه صلى الله عليه وسلم وتكرر منه مع انه لم يجد لاحد من الفقهاء استدلال بشيء من هذه الاحاديث على صحة القيافة وهذا عجب عظيم في عدولهم عن مدرك في غاية القوة والشهرة الى ما هو أضعف منه بكثير ولم يرج أحد منهم على القوى البتة (جوابه) ان لذلك موجبا حسنا وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاه الله تعالى من وفور العقل وصفاء الذهن وجودة الفراسة امرا عظيما بينه وبين غيره من امته في ذلك فرق لا يداني ولا يقارب وكذلك في حواسه وقوى جسده وجميع احواله فكان يرى من وراء ظهره ويرى في الثريا احد عشر كوكبا ونحن لا نرى فيها الا ستة فلما استدلل الفقهاء على ابي حنيفة بقيافته عليه السلام لم تقم الحجة على ابي حنيفة اذ كان له ان يقول اذا صححت القيافة من تلك الفراسة النبوية القوية المصومة عن الخطا فمن اين لكم ان فراسة الخلق الضعيفة تدرك من الخلق ما يستدل به على الانساب ولعلها عمياء عن ذلك بالكلية لقصورها ولم يبق فيها الاحزر وتحمين باطل كما اننا عمينا في بقية كواكب الثريا لاندركها البتة لضعفنا والبصر كالبصر وانهم تقصدون بهذا الاستدلال ثبوت حكم القيافة الى يوم القيامة فلا يتاتي لكم ذلك واذا قال ابو حنيفة ذلك تندر جوابه وبطل الاستدلال عليه البتة اما اذا استدلل الفقهاء عليه بقضية مجز المدلجي فقد استدلوا بشيء يمكن وجوده الى يوم القيامة فان الامة يمكن فيها ذلك لاسيما في هذه القبيلة

فكان

ومراده بالاباء الاخوة دون ابنائهم قال الاصل وسر الفرق

بين الموارث وبين الابواب الثلاثة أعني النكاح وميراث الولاء ومنه الايصاء وتكفل عدد المائلة وصلاة الجنائز ومنه غسل الميت هو انه وان كانت العمدة في هذه الابواب اربعة من أن حجة الجد في باب الموارث ان يقول انا ابو ابيه والابوة مقدمة على الاخوة قطعا ومن حجة الاخ في ذلك الباب ان يقول من حيث أنه يدلي بالنبوة انا ابن ابيه والنبوة مقدمة على الابوة قطعا فقد حجب الابن الاب عن جملة المال الى سدسه الا ان حجة الاخوة بالنبوة لا ترضها في باب ميراث النسب وجهان لم تحصل مارضتهما لهما في الثلاثة الابواب الاخر (احدهما) ان الجد يسقط الاخوة للام به ولا تقدر الاخوة اشقاء كانوا أو لا على ذلك (وثانيهما) ان الجد يرث مع الابن بخلاف الاخوة اما الثاني فظاهر واما الاول فبسبب ان الاخوة للام

لامدخل لهم في ولاية النكاح ولا في ميراث الولاء ولا في صلاة الجناز لا احتصاص هذه الابواب بالعصبة وأخ الام خارج عن العصبة وحينئذ لم يكن لقول الجدل للاخوة أتم عاجزون عن دفع هؤلاء وانا لا أعجز عن دفعهم واذ لم يمكن ان يعارضهم بذلك بقيت حجة الاخوة بالبنة وتقديمها على الابوه سالمة عن المعارض فقدموا في الابواب الثلاثة بخلاف ميراث النسب اه بتصرف وتوضيح للمراد وسلمه ابن الشاط قلت ويبيق سر الفرق بين باب الحضاة وبين الابواب الاربعة مفتقرا للبيان ويخلق مالا تعلمون فتأمل ذلك والله سبحانه وتعالى اعلم

﴿ الفرق الثالث والاربعون والمائة بين قاعدة الركلة وبين قاعدة الولاية في النكاح ﴾

وذلك ان الاصل قال لم أجد لملك ولا لصاحبه نصا في ان (١٢٩) الوكيلين اذا باع أحدهما بعد الآخر سلمة

واتصل بالثاني تسلم انقعد عقده وقات عقد الاول بل انما قالوا النافذ من البيمين هو الاول مطلقا ثم وقع للمالك في المدونة والجلاب ان الوكيل والموكل خاصة اذا باع احدهما بعد الآخر انقعد عقد السابق الا ان يتصل بالثاني تسلم فقوال اصحاب هذا قياس على مسألة الوليين نجعل المرأة امرها فيزوجها لها من رجلين كفاين فلامتبر أولهما ان عرف الا أن يدخل بها الاخير فهو أحق بها لقضاء عمر رضى الله عنه بذلك ومذهب مالك رحمه الله تعالى أن يقول الصحابي الواحد كما يصلح للترجيح كذلك

فكان الاستدلال بذلك على ثبوت الحكم في القيافة الى يوم القيامة استدلالا صحيحا بخلاف الاول لتعدد وجود مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثل فراسته القوية وهذا سبب عظيم يوجب المدول عن قيافة رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قيافة غيره من الآحاد وهذا الموضوع سؤال وجوابا هو المقصود بذكر هذا الفرق لاجل ما اشتمل عليه من الغرابة وصعوبة الجواب فذكرته للتنبيه عليه سؤال وجوابا

﴿ الفرق الخمسون والمائة بين قاعدة ما يحرم الجمع بينهن من

النساء وقاعدة ما يجوز الجمع بينهن ﴾

وهو ان كل امرأتين بينهما من النسب او الرضاع ما يمنع تناكحهما لو قدر احدهما رجلا والاخرى اني لا يجوز الجمع بينهما في الوطء بمقد ولاملك قالة مالك والشافعي وابو حنيفة وابن حنبل رضى الله عنهم اجمعين وقد خرج بقيدى النسب والرضاع المرأة وابنة زوجها والمرأة وام زوجها فانه لو فرض احدهما رجلا والاخرى امرأة لم يجز ان يتزوج احدهما الآخر بسبب ان المرأة حينئذ امام امرأة الرجل اور بيته فتحرم على ذلك الرجل ومع ذلك يجوز الجمع بينهما فاذا قلنا من النسب او الرضاع ما يمنع التناكح خرجا من الضابط وتي جيدا وقبل خروجهما كان الضابط غير مانع لاندراجهما فيه فيكون باطلا وفي الضابط

قال (الفرق الخمسون والمائة بين قاعدة ما يحرم الجمع بينهن من النساء وقاعدة ما يجوز الجمع بينهن) قلت ما قاله فيه صحيح غير ما علل به من قوله بسبب ان المرأة حينئذ امام امرأة الرجل اور بيته فان قوله امام امرأة الرجل لا يصح الاعلى تقدير ان المرأة رجل وان ام زوجها ام زوجته فيتمين المعرف وهو المضاف اليه وحقه ان لا يتعين لانه اذا تمين يتم فرض المسألة وهذا الاعتراض مختص بالمسألة الثانية واما الاولى فيسقط عنها مثل هذا الاعتراض للاشتراك في لفظار بيته فانه يقال على زوجة الاب في المعرف الجاري الان وعلى بنت الزوج والزوجة وما قاله في الفرق بعده صحيح غير ما قاله في الفرق بين الاباحة المطلقة ومطلق الاباحة فانه ليس عندي بصحيح وقد تقدم الكلام معه فيه وجميع ما قاله في الفروق السبعة بمدهذا صحيح

يصلح للاستقلال فيكون حجة على غيره من غير الصحابة (١٧ - الفروق - ثالث)

لحديث الصحابي كالتجوم بايهم اقتديتم اهتديتم رواه ابن ماجة وهو كذلك عند الشافعي في القديم وعلى قوله الحديد يصلح للترجيح للاستقلال فليس بحجة على غيره من الصحابة اتفاقا ولا على غيره من غير الصحابة كما في شرح الخطاب على وقات امام الحرمين في اصول الفقه مع المت وقال ابن عبد الحكم لا عبرة بالتسليم بل انما ينقعد عقد الاول والفرق بين مسألة الوليين في النكاح ومسألة الوكيل وموكله في البيع ان كشف النكاح مضرة عظيمة بخلاف البيع وهذا هو الصحيح والتخريج مع قيام الفارق باطل اجماعا فلورام مخرج تخريج الوكيلين على الموكل والوكيل على المالك في المدونة والجلاب لتعذر ذلك بسبب الفرق أيضا وهو أن الموكل له التصرف بطريق الاصلية والوكيل له التصرف بطريق النيابة فهو فرع فان تاخر عقده ووقع التسليم في عقد الموكل

أمكن أن يقول مالك ذلك عندى مضاف للتسليم وكونه متصرفا بطريق الاصله والاصالة لها قوة وله أيضا قوة العزل والنصرف بنفسه وهو معنى مناسب مفقود في الوكيان فان كليهما فرع لاصالة له فلا ينفقد عقد اللاحق منهما طالما اتصل به قبض أم لا ومهما وجدنا معنى يمكن أن يلاحظه الامام امتنع التخيير على محل ذلك الفارق كما أن المجتهد اذا وجد معنى يمكن أن يكون فارقا امتنع عليه القياس فالله مع المجتهد كالمجتهد مع الشارع والوليان في النكاح وان كانا فرعين لامتناصل فيهما الا أن المرأة في النكاح لما كان يتعد عليها الاستقلال سقط اعتبار التاويل فيها بخلاف الموكل في البيع فانه لما كان يمكن استقلاله أمكن أن يكون امكان استقلاله فرقا يلاحظه الامام فيتمذر التخيير والصواب عدم التخيير مطلقا في الموكل والوكيل والوكيلين أيضا فتكون قاعدة الوكيان والموكل والوكيل عند مالك (١٣٠) تخالف قاعدة مسألة الوليين والسبع المسائل نظائرها عند في أن دخول

الآخر بالمرأة فيها يفيتها على من قبله (المسألة الاولى) امرأة المفقود تزوج بعد الاجل المضروب فان قدم قبل الدخول بها فهو احق بها والاقات عليه بالدخول (المسألة الثانية) المرأة تعلم بالطلاق دون الرجعة فتزوج ثم ثبتت رجعة الاول فان دخل بها الزوج الثاني كان احق بها والنيت الرجعة لتضاء معاوية ابن أبي سفيان وعبد الله ابن الزبير رضي الله عنهما بذلك واقاتاها بالدخول (المسألة الثالثة) قال مالك في المدونة اذا طلق زوج الامه الامة طلاقا رجعيا فراجعها في السفر فلم تعلم بذلك فوطئها السيد بعد اتضاء العدة مع عدم علمه بالرجعة كان وطئ السيد مفيتها لها

مسالتان (المسألة الاولى) من ابان امراته حلت له اختها في عدتها وحلت لها الخامسة لا تقطاع الموارثة بينهما والمصمة وانما العدة لحفظ الانساب ووافقنا الشافعي رضي الله عنه وقال أبو حنيفة وابن حنبل رضي الله عنهما تحرم الأخت والخامسة حتى تنقضي العدة لان العدة من آثار النكاح واقوله صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمع ماله في رحم أختين (والجواب) عن الاول أن لحوق الولد بعد أربع سنين من آثار النكاح ولا قائل بالتحريم الى تلك الغاية وانما المتبرر الاختصاص بالزوج حتى تحصل القطيعة بين الأقراب بسبب الجمع وهو في هذه الصورة منفي (والجواب) عن الحديث أنه وان كان عاما في الرجال والأختين غير أنه مطلق في الزمان فتحمله على زمان الاختصاص قبل البيونة ويحرم الجمع في عدة الرجعية اتفاقا لانها زوجة والاختصاص بالموارث وغيرها (المسألة الثانية) الأختان بملك اليدين حرم الجمع بينهما قوله تعالى وان تجمعا بين الأختين وأحل الجمع بينهما قوله تعالى أو ما ملكت أمانكم وليست إحداها أخص من الأخرى حتى يقدم الخاص على العام لان الأولى تتناول المملوكين والحرتين فهي أعم من الثانية والثانية تتناول الأختين وغيرها فتكون كل واحدة منهما أعم من الأخرى من وجه وأخص من وجه فتستويان ولذلك قال عثمان رضي الله عنه أحلتها آية وحرمتها آية ووجه الترجيح للتحريم كما قاله جمهور الفقهاء من ثلاثة أوجه (أحدها) أن الاولى سيقت للتحريم والثانية سيقت للمدح بحفظ الفروج والقاعدة أن الكلام اذا سيق لمعنى لا يستدل به في غيره فلا تعارض الاولى الثانية فتكون آية التحريم سالمة عن المعارض فتقدم (وثانيها) أن الاولى لم يجمع على تخصيصها والثانية أجمع على تخصيصها بما لا يقبل الوطء من المملوكات وبما يقبله لكنه محرم اجماعا كالدور وأخوات الرضاع وموطآت الآباء من الاماء وغير المخصوص أرجح مما أجمع على تخصيصه (وثالثها) أن الاصل في الفروج التحريم حتى يتيقن الحل فتكون الاولى على وفق الاصل ولم يمين رجحان الثانية عليها فيعمل بمقتضاها موافقة للاصل فهاتان المسالتان هما اللتان تحتاجان الى تدقيق في البحث لذلك أوردتهما عن سائر المسائل التي في الباب

(الفروق)

كالموطء بالزوج (المسألة الرابعة) امرأة الرجل يرتد فيشك في كفره بالارض

البعيدة هل هو كراه أو اختيار ثم بين انه اكره وقد تزوجت امرأته بناء على ظاهر كفره فان دخل بها الثاني فهو احق بها وان لم يدخل بها فهي للاول (المسألة الخامسة) الرجل يسلم على عشر نسوة فاختر منهن أر بما فوجدهن ذوات محارم فانه يرجع ويختار من البواقي ما لم يتزوجن ويدخل بين ازواجهن فمن دخل بها فالتامر فيها بالدخول ومن لم يدخل بها كان له اخذها وقيل لا يفيتها الدخول (المسألة السادسة) المرأة تطلق للقبية ثم يقدم بحجة فان وجدها تزوجت ودخل بها فانت عليه وان لم يدخل بها لم تنت عليه (المسألة السابعة) المرأة تسلم وزوجها كافر فيفرق بينهما ثم يبين تقدم اسلامه عليها فتفوت عليه إن تزوجت ودخل بها وان لم يدخل بها لم تنت عليه وتخالف هذه القاعدة اعنى قاعدة مسألة الوليين ونظائرها السبع أربع مسائل في المذهب

أيضا (الاولى) المرأة ينمي لها زوجها ثم يتبين حياته وقد تزوجت فانها لا يفيتها الدخول وقيل يفيتها الدخول (الثانية) المطلقة بسبب الاعسار للفقهاء ثم يتبين انها اسقطتها عنه قبل ذلك وقد تزوجت فانها ترجع اليه وان دخل بها الثاني (الثالثة الرجل) يقول عائشة طابق وله امرأة حاضرة اسمها عائشة وقال لم اردها ولي امرأة أخرى تسمى عائشة ببلد آخر وهي التي اردت فانها تطلق عليه هذه الحاضرة لان الاصل عدم امرأة اخرى فان تبين صدقه وقد تزوجت ودخل بها زوجها ردت اليه ولا يفيتها الدخول (الرابعة) الامة تعتق وتختار نفسها وتزوج ويدخل بها زوجها ثم تبين عتق زوجها قبلها ردت اليه وقيل يفيتها الدخول وسوى الشافعي رضي الله عنه بين القاعدتين في اعتبار العقد السابق في باي البيع كالنكاح في جميع مسائله والعقد الذي بعده باطل حصل دخول ام لا وهو القياس فان من شرط (١٣١) عقد النكاح ان تكون خالية عن

زوج وهذه ذات زوج فلا يصح العقد عليها الا أن مالكا رحمه الله تعالى اعتمد على قضاء عمر رضي الله عنه في مسألة الوليين وقضاء معاوية بن أبي سفيان وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهما في مسألة الرجعة وأفتوا المرأة بالدخول وهذا مدرك عنده لا عند الشافعي كما تقدم فيحتاج على مذهب مالك الامر بن (الامر الاول) بيان سر الفرق المقصود بين القاعدتين باننا اجمنا على الاخذ بالشفعة وهو ابطال اثر العقد السابق وتسليط الشفيع على ابطاله لاجل الضرر الداخلى على الشريك من توقع القسمة واذا قضى

الفرق الحادى والخمسون والمائة بين قاعدة الاباحة المطلقة وبين قاعدة

الاباحة المنسوبة الى سبب مخصوص

اعلم أن الاباحة قد ثبتت مطلقا فلا يكون على المكلف حرج في الاقدام على الفعل مطلقا وقد ثبتت باعتبار سبب معين فلا يكون على المكلف حرج في الاقدام على ذلك الفعل من جهة ذلك السبب ويكون عليه حرج في الاقدام باعتبار سبب آخر فالتحريم يجتمع مع هذه الاباحة ولا يجتمع مع الاباحة الاولى وسر ذلك أن أسباب التحريم قد تجتمع وقد تمتزق فان اجتمع اجتماع سببان فاكثرت التحريم فارتفع أحدهما ثبتت الاباحة باعتبار ذلك السبب خاصة وبقي الفعل محرما باعتبار السبب الآخر وكذلك اذا كان له سبب واحد للتحريم فزال وخلفه سبب آخر صدقت الاباحة باعتبار السبب الاول وصدق التحريم باعتبار السبب المتجدد ولذلك نظائر كثيرة في الشريعة وبمعرفة هذا الفرق نحصل أجوبة عن أسئلة كثيرة في الفقه والنصوص واذكر من ذلك ثلاث مسائل (المسألة الاولى) قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قال بعض الفضلاء مقتضى حتى التي هي حرف غايبة أن يكون ما قبلها مخالفا لما بعدها ويكون ما بعدها نقيضا لما قبلها ويظهر من هذه القاعدة أن تكون المرأة حلالا اذا عقد عليها زوج آخر ووطئها وليس الامر كذلك اجماعا بل هي حرام على حالها حتى يطلقها هذا الزوج واذا طلقها لا تحل حتى يعقد عليها الزوج الاول واذا عقد عليها الزوج الاول لا تحل حتى تنفي موانع الوطء من الحيض والصيام والاحرام وغير ذلك من انواع فلم يحصل مقتضى الغايبة فهل هذه هي الغايبة باقية على بابها مقتضية لثبوت النقيض أو هي مستثناة عن قاعدة الغايات بالاجماع (والجواب) أنها باقية على بابها وتقريره أنها كانت محرمة بكونها اجنبية و بكونها مطلقة ثلاثا فلما تزوجها الزوج الثاني صارت مباحة من جهة الطلاق الثلاث وزال التحريم الناشئ عنه وبقي التحريم بكونها اجنبية وتجدد سبب آخر للتحريم وهو كونها زوجة لغيره فقد خلف السبب الزائل سبب آخر وزال التحريم الكائن بسبب الطلاق الثلاث وثبت مقتضى الغايبة واذا طلقها الزوج الثاني بقيت محرمة بالعدة وهو

بتقديم مجرد الضرر المتوقع غير الناجز بدون ان ينضم اليه عقد على المقدم هناك وجب ان يقضى ههنا بتقديم الضرر الناجز المنضم اليه عقد على المقدم السابق بطريق الاولى اما كون ضرر الشريك في الشفعة متوقفا لاجزائها قد تحصل وقد لا تقع البتة واما كون ضرر فراق الثاني اذا دخل هنا اجزا لامتوقفا فلان الرجل انما يتزوج في الغالب من مالت نفسه اليها واذا دخل عليها مع الميل المتقدم وجدت الرؤية والمباشرة فالغالب حصول الميل وكذلك هي أيضا انما رضيت به بعد ميل نفسها اليه فاذا بشرته مع الميل المتقدم وحصول الارب فالغالب حصول الميل واذا كان الظاهر حصول الميل اما من الجانبين واما من أحدهما فلو قضينا بالفراق بعد هذا الميل الناشئ من الدخول وقضاء الاوطار لحصل الضرر الناجز لمن حصل له الميل بالم الفراق فضرر هذه المسائل الثماني واقع وضرر الشفعة متوقع والواقع أقوى من المتوقع واما كون الضرر هنا معصودا بمقد بخلافه في الشفعة فلان الشريك الشفيع

ياخذ بغير عمد أضيف اليه بل بمجرد الضرر وههنا الزوج الثاني معه عقد يقابل به العقد الاول وبالجملة فسير مخالفة قاعدة
مسئلة الويلين ونظائرها السبع عند مالك رحمه الله تعالى لقاعدة الوكيلين في البيع هو تحققي القياس الجلي على الاخذ بالشفعة
في القاعدة الاولى دون الثانية (الامر الثاني) بيان ما يرد على هذا الفرق من الاسئلة وما يجاب به عنها (فاسئال الاول)
ان وجود العقد مع الزوج الثاني هنا لا يصاح مرجحا ضرورة ان المحل غير قابل له لان عقد الزوج الاول مانع منه فهو
معدوم شرعا والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا (وجوابه) انه لا نسلم ذلك لاننا لما اتفقنا على ان وجود مثل صورة هذا العقد من
الايجاب والقبول ورضي الولي والمرأة وجبة للمصمة في غير صورة النزاع وجب هنا العمل بالصورة ايضا في الترجيح وعدم
الالتفات لما في صورة النزاع من (١٣٢) كون عقد الزوج الاول مانعا من قبول المحل لهذا العقد حتى يقال انه كدهه

(والسؤال الثاني) لم اعتبرتم
في مسالة الوكيلين يوكلهما
الرجل على ان يزوجه
كل واحد منهما بامرأة
فزوجاه بمرأتين فدخل
بأحدهما فتبين انها خامسة
كون عقد ما قبل المدخول
بها مانعا حيث قاتم
لا يقبها المدخول اجاعا ولم
تعتبروا في مسئلة الويلين
ونظائرها السبع كون
عقد الاول مانعا حيث
قاتم يقبها دخول الثاني لها
الفرق بينهما (وجوابه)
انه يفرق بينهما من
عشرة اوجه (احدها) ان
المانع هنا عقد واحد وفي
الخامسة عقد الرابع مع
ما تقدمه من القود (الثاني)
ان الغالب على الاولياء
الكثرة فيؤدي القول
ببطلان العقد الثاني بعد
الدخول في صورتها الى

سبب متجدد و بكونها اجنبية فاذا عقد عليها الزوج الاول زال التحريم بسبب كونها اجنبية
وبقيت محرمة بسبب ما تجدد من حيض او صوم أو غيرهما فاذا زال ذلك ثبتت الاباحة المطلقة
وكان الثابت قبل ذلك مطلق الاباحة المطلقة وقد تقدم الفرق بين مطلق الاباحة والاباحة
المطلقة فظهر ان الغاية على باهما لم تخالف مقتضاها بل هي معمول بها وانذفع الاشكال عن
الآية (المسالة الثانية) اذا ترك الصلاة وزنى وهو محصن واراد عن الاسلام وقتل النفس التي
حرم الله فهذا قد أبيع دمه بكل واحد من هذه الاسباب فاذا عفا الاولياء عن القصاص
ذهبت الاباحة الناشئة عن القتل وثبتت الاباحة الناشئة عن غير ذلك من الاسباب المذكورة
فلا باحة المرتمة ههنا هي نظير الاباحة الحاصلة في المسالة المتقدمة وهي مطلق الاباحة المنسوبة
الى سبب معين غير انما في المسالة الاولى حاصلة وههنا ذاهبة فتأمل ذلك (المسالة الثالثة) في تصوير
اجتماع التحريم مضاعفا في اتمه وتعلقات الخطاب فيه وذلك ان الزنى محرم وبالذات اشد وبها
في الصوم اشد ومع الاحرام اشد وفي السكبة اشد فلهذا أربعة اسباب من التحريم اجتمعت
فيكون هذا الفعل محرما من أربعة اوجه ويكون الائم مضاعفا اربع مرات ويكون خطاب
التحريم قد حصل في هذه الصور اربع تعليقات فاذا تصورت اجتماع التحريمات تصورت
ارتفاع بعضها وحصول مطلق الاباحة بالنسبة الى ذلك السبب المرتفع وتصورت أيضا اجتماع
الوجوبات بتظافر اسبابها على الفعل وكذا بقية الاحكام تارة ثبتت مطلقا وتارة بالنسبة
الى سبب معين فتأمل ذلك

الفرق الثاني والخمسون والمائة بين قاعدة ما يقر من انكحة الكفار وقاعدة ما لا يقر منها
قال ابن يونس انكحتهم عندنا فاسدة وانما الاسلام يصححها وقال صاحب الجواهر
لا يقرم على ما هو فاسد عندم الا ان يكون صحيحا عندنا ولو اعتقدوا غصب امرأة اورضاها
بلاقامة مع الرجل بغير عقد اقرناهم عليه قاله الشافعي رضي الله عنه ترغيبا في الاسلام كما سقط
عنهم القصاص والنصوب وما جنوه على المسلمين في نفوسهم واموالهم واعراضهم وثبت ما
اكتسبوه بقود الربى وغيره من ثمن الخمر والخنزير كل ذلك ترغيبا في الاسلام لانهم لو فهموا

المؤاخذه

كثرة الفساد وعلى الوكلاء الندرة فلا يؤدي الى كثرة

الفساد القول بفساد الخامسة الناشئ عن الاطلاع والكشف النادر (الثالث) ان التعارض في الويلين وقع بين الزوجين
الذين هما صاحب ابوسيلة ضرورة ان الزوج الذي هو صاحب الصداق كالمشترى الذي هو صاحب الثمن والاثمان وسائل وفي الوكيلين
وقع بين الزوجتين الرابعة والخامسة اللتين كالبائع في كون كل منهما صاحبة سلعة والسلم مقاصد ورتبة الوسائل اخفض من رتبة
المقاصد فلم يكن في ابطال عقد الزوج الاول ابطال ما وافق الاوضاع الشرعية بخلاف عقد الرابعة فقد اجتمع في ابطاله
ما هو مقصد وما هو موافق للاوضاع الشرعية فلذا امتنع ابطاله لقوته ولم يمتنع ابطال عقد الزوج الاول لضمه (الرابع) ان
العادة شاهدة بولوع الرجال بالنساء وشفههم بهم أكثر ممن بهم الأثرى ان الرجال المبادلون والمخاطبون الى غير ذلك من الدلائل

على فرط الميل ولم يوجد ذلك في النساء لضعف طبعهن وغلبة الحياء عليهن وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من لباس لكم وأتم لباس لباس لمن حيث أنه قدم الجملة الاولى على الثانية ان تنبيهها على ظهور احتياج الرجل للمرأة وعدم صبره عنها لانه هو البادى بطلب ذلك وكفى باللباس شدة المخالطة كما في الجمل على الجلالين فيكون ضرر التفريق بالزوج الثاني الذي حصل له الشغف بالدخول في مسألة الوليين أصعب منه بالخامسة اذ لا يتوقع فيها الاداعية ضعيفة (الخامس) ان مخالفة القاعدة في الوليين أقل من مخالفتها في الوكيلين اذ القاعدة أن السؤال عن الواقع من الوكلاء في التزويج قوى وعن الواقع من أولياء المرأة ضعيف (السادس) أن المرأة محكوم عليها ولا خيرة لها لاتتهم والرجل من حيث انه المختار للدخول بينهم أن يكون عدل عن الرابعة الى الخامسة مع علمه بها (السابع) ان دخول (١٣٣) الثاني في مسألة الوليين وان

شارك دخول الزوج بالخامسة في مخالفة قاعدة منقح العقد السابق الا ان الدخول بالخامسة مع ذلك خالف القاعدة المتبررة من أن الله تعالى جعل ثلاثا ومستثنيات فتجاوز الهجرة ثلاثا والاحداد ثلاثا وأيام الخيار ثلاثا والضرات ثلاثا ثم يلزم فمظمت أسباب الابطال في الخامسة دون مسألة الوليين (الثامن) ان شأن أولياء المرأة السؤال عن حال الزوج فضعف الشبهة في الخامسة بكشف أوليائها وليس شأن أولياء الرجل السؤال عن حال المرأة فتقوى الشبهة في ذات الوليين ونحوها (التاسع) أن عقد الوكالة ضعيف

المؤاخذه بذلك لنفروا عن الاسلام وضابط مذهب مالك رحمه الله ان كل مفسدة تدوم كالجمع بين الاختين أو لا تدوم لكن ادركه الاسلام كالزواج في العدة فيسلم فيها فهو يبطل وان عرى نكاحهم عن هذين القسمين صحح بالاسلام وقال الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما عقودهم صحيحة واعلم ان قولنا أيها المالكية ان انكحتهم فاسدة مشكل فان ولاية الكافر للكافر صحيحة والشهادة عندنا ليست شرطا في العقد حتى تقول لا تصح شهادتهم لكفرهم فلو قلنا انها شرط فاشهد أهل الذمة المسلمين يذبحي ان تصح والمسلم اذا تزوج بغير شهود له ان يشهد بعد العقد ويستقر عنده فيذبحي التفصيل في عقودهم بين ما يكون مختل الشرط وبين ما لا يكون كذلك وأما القضاء بالبطلان مطلقا فمشكل غاية ما في الباب ان صداقهم قد يقع بما لا يحل من الخمر والخنزير وقد يقع ذلك للمسلمين فتختل بعض الشروط او كلها في بعض العقود فكيف لا تقضى بفساد انكحة عوام المسلمين وجهاهم من أهل البادية على الاطلاق بل تفصل وتقول ما يصادف الاوضاع الشرعية واجتمعت شرائطه فهو صحيح سواء اسلموا ام لا وما لم يصادف فهو باطل قبل الاسلام وقد يصح بالاسلام كما تقدم رضائهم بالنصب ونحوه ترغيبا في الاسلام وعلى هذا القانون كان ينبغي ان لا يخير بين الام وابنتها اذا اسلم عليهما بل نقول ان تقدم عقد البنت صحيحا تعينت من غير تخيير واذا اسلم على عشر نسوة لا تقضى بالتخيير مطلقا بل تفرق كما قال ابو حنيفة ان وقع منها اربع اولا على وجه الصحة تعينت دون ما بعدها وان عقد على العشر جملة واحدة خير بينهن لشمول البطلان لمن وكان يليق اذا حكما بفسادها مطلقا ان لا تفرق بين الموانع الماضية وما تقي بعد الاسلام لان الكل فاسد ان كان المقصود هو الترغيب في الاسلام بسبب تقرير فاسد عقودهم لان الزواج في العقد لا يزيد على قتل النفس في المتسدة وان كان السبب ان الاسلام ينزل منزلة تجديد العقد فاناسب التفرقة بين الماضي من الموانع والمقارن وينبغي اذا وطئ في الكفر في نكاح صحيح مجتمع الشروط ان ذلك يوجب الاحصان اذا اتصل به الاسلام قال قلت قوله صلى الله عليه وسلم اني املان لسا اسلم عن عشر نسوة اخترار بما وفارق سائرهن وفي ابن داود قال أنس بن الحرث أسلمت

كالنذر مع الواجب المتأصل لامر من أحدهما أنه جاء من الطرفين وانهما أن المكف ينشئه بخلاف الأولياء (العاشر) ان في الخامسة مفسدة انها على ضرات اربع لها اندفعت بالفسخ والغائت على ذات الوليين صحة الزوج الاول ودره المفسد أولى من تحصيل المصالح (والسؤال الثالث) ان قياس مسألة الوليين ونظائرها على مسألة الشفعة للشريك لا يصح لتباين الاحكام ضرورة أن الشريك في صورة الشفعة مخير والزواج الثاني ههنا ليس مخيرا بل أتم قد عينت المرأة له جزما فقد زادت صورة الفرع المقيس على صورة الاصل المقيس عليه بوصف الزوم (وجوابه) ان للاصل المقيس عليه جهتين (احدهما) جهة التخيير وهي خاصة بالاصل المذكور لكون السلع والعقار قابلة للتخيير والخيار فلذا ثبت للشفيع الخيار من غير لزوم وتمتنع في الفرع الذي هو صورة النزاع لا تمتنع الخيار في النكاح لثلاثا تكون المخدرات بذلة بالخيار فلذلك

حصل الزوم والتمين للزوج الثاني ولم تلاحظ في القياس هذه الجهة (الجهة الثانية) جهة تقديم المضرة على العقد السابق
 وصورة النزاع التي هي الفرع مساوية لصورة الشفعة التي هي الاصل في هذه الجهة التي وقع القياس باعتبارها (والسؤال الرابع)
 ان ضرر الشفيع انما ابطال العقدة في الشفعة المفتضى اباحة الاموال التي رتبها اخفض من رتبة الابضاع فلا يلزم ان يكون
 ضرر الزوج الثاني مبطلا للعقد في صورة النزاع المفتضى اباحة الابضاع التي هي اعلى رتبة فيبطل القياس بهذا الفرق (وجوابه)
 انكم اذا سلمتم ان الابضاع اعلى رتبة من الاموال يكون الضرر بقوات مقاصدها اعظم من ضرر الشريك فيكون
 اولى بالمراعاة فكيف لا يلزم أن يكون مبطلا للعقد في صورة النزاع حتى يسلم بطلان القياس بهذا الفرق (السؤال الخامس)
 لم رجحتم ضرر الزوج الثاني في (١٣٤) مسألة النزاع على ضرر الزوج الاول في مسألة الرجعية والمفقود وغيرها

وتحتي ثمان نوسة فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت له ذلك فقال اختر ار بما منته فهدى
 الاحاديث تقتضى ان عقودهن فاسدة اذ لو كانت صحيحة لكان السابق هو الصحيح والمتاخر
 هو المنع من الفساد الخامسة فما زاد عليها وكان الاختيار لا يكون الا ان عقد عقدا واحدا احتق
 لا يكون البعض اولى بالبقاء دون البعض الآخر لكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خير
 مطلقا دل على ان الحكم كذلك سواء تقدم بعض العقود واتحدت العقود لان هذه الاحاديث
 وردت في تأسيس قاعدة وتقرير اصل عام في الناس الى يوم القيامة فلو كان يختلف الحال
 فيه لبيته صلى الله عليه والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهذا مستند ظاهر في فساد
 عقودهن وان الارايل في حكم الاواخر على السوية والاواخر المتأخرات العقود فاسدة المقود
 فكذلك الاوائل قات اطلاق الخيار في هذه الاحاديث يحتمل وجهين احدهما ان تكون
 الانكحة فاسدة كما قات والثاني ان تكون المفسدات الواقعة في الكفر لا تعتبر كما تقدم من
 مذهبنا انهم لو اعتقدوا غصب المرأة بمجرد رضاها بغير عقد ثم اسلموا على ذلك اقرناهم عليه
 فان الاسلام يمنع من تأثير المفسدات المتقدمة من هذا النحو فمكذا كونها خامسة ونحو ذلك
 مفسدة في الاسلام واذا قارن الكفر اعتبره صاحب الشرع ترغيبا في الاسلام واذا احتمل
 الامر بين لم يلزم ما ذكرته من فساد العقود بل ذلك يدل على التخيير فقط وهذا مجمل فيما ذكرته
 من الفساد والصحة وهذا جواب سديد وهو خير من قول جماعة من الفقهاء لم رسول الله صلى الله عليه
 وسلم كان يعلم انه عقد عليهن عقدا واحدا فلذلك خيرا وكان يعتقد انهن عنده بطريق الغصب
 والتقرير على الزوجية بالغصب لان ذلك كان مذهبهم فان هذا فاسد لوجهين (احدهما) ان الاصل
 عدم علمه عليه السلام (الثاني) لو كان الامر كذلك لبيته عليه السلام لانه بتقرير قاعدة فيتمين
 ايضا حيا وازالة اللبس عنها وزوال كل ما يوجب رها فيها ولما لم يبين عليه السلام اني انما
 حكمت في هذه القضية بهذا الحكم لاني اعلم ان من امرها امرا يقتضى هذا الحكم لعلمنا
 ان المدرك غير علمه بامر يحصها بل الحكم عام في جميع صور من يسلم كيف كانت عقودها وهو
 معنى قول الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكايات الاحوال يقوم مقام العموم في

مع ان الزوج الثاني كما
 حصل له اتفاق بالدخول في
 مسألة الوليين كذا الزوج
 الاول قد حصل له ايضا
 اتفاق في مسألة الرجعة
 والمفقود وغيرها لاسما
 وصحبة الاول اطول أكثر
 ومما هد قضاء الاوطار
 بينهما قال الشاعر *
 ما الحب الا لا حبيب الاول *
 (وجوابه) انا رجحتنا
 ضرر الثاني لكونه اولى
 بالمراعاة من ضرر الاول لان
 الاول اعرض بالطلاق
 وتوحش العصمة اما
 بالطلاق واما بالفراق من غير
 لهلاق واما بمحصول السأمة
 من طول المباشرة وقد جرت
 المادة ان طول صحبة المرأة
 توجب قلة وقمة في النفس
 وان جدتها توجب شدة
 وقمة في النفس وبهذا
 يظهر سر الفرق بين قاعدة

المغال

الانكحة في هذا الباب وبين قاعدة الوكالات في السلم والاجازات (والسؤال

السادس) لم اعتبرتم هذه القاعدة في مسألة الوليين ونظائرهما السبع ولم تعتبروها في الاربعة المسائل حيث قائم فيها ان الزوجة
 لا يفتتها دخول الثاني وهذا يقض لما ذكر من الفرق موجب لعدم اعتباره والغائه ما لم يتبين الفرق بين الثمان المسائل
 التي اعتبرت فيها للقاعدة والاربع المسائل التي لم تعتبر فيها (وجوابه) ان ابدال الثمانية عن القوات بالدخول مسألة ذات الوليين
 اذ ليس فيها حكم حاكم ولا ظاهر يقتضى بطلان العقد الاول بخلاف ما فيها حكم حاكم من مسألة المفقود ومسألة المرأة تطاق
 بسبب طول النية ومسألة المرأة تسلم ثم يتبين تقدم اسلام زوجها فان حكم الحاكم ينزل منزلة فسخ النكاح من حيث الجملة وذلك
 أن ابا حنيفة رضي الله عنه قال ان الحاكم اذا حكم بالطلاق بشهادة زور نفذ الطلاق في الظاهر والباطن وكذلك اذا حكم بالنكاح

والزوجية بشهود زور ثبت النكاح في الظاهر والباطن وجاز لأحد تلك الشهود الزور ان يتزوج تلك المرأة التي شهد بطلاقها مع علمه بكذب نفسه وأيحت الزوجة في المسألة الاخرى في نفس الامر فجل حركه في هذه المسائل وان لم يصادف عقدا ولا طلاقا بمنزلة الطلاق والنكاح ولهذا المدرك عمم نفوذ الاحكام بشهادة الزور في كل ما يمكن للحاكم ان يستعمل به في صور مجرم عليها من الفسوخ والعقود وما لا يدخله حكم الحاكم فتستعمل به الذمة من الديون ونحوها ونحن وان لم نقل بهذا المدرك بل قلنا لا ينفذ هذا الحكم لأنه لا أول من ان يبقية فارقا من حيث الجملة وبخلاف ما فيها ظاهر ينكشف خلافه من مسألة المرأة الحرة تعلم بالطلاق دون الرجعة فان ظاهر الطلاق يبيح المقدم ومن مسألة الامة يطلقها (١٣٥) زوجها كما تقدم فان ظاهر الطلاق يبيح

وطأ سيدها ومن مسألة امرأه المرتد فان ظاهر الكفر يبيح المقدم ومن مسألة الرجل يسلم على كثير نسوة فان ظاهر حاله يقتضين الاختيار وتزوجهن بناء على ظاهر الاختيار فيهن فالمرأة وكذلك وايها في هذه المسائل الاربع معذورة مادون لها في الاقدام على المقدم الثاني بسبب الظاهر فيكون ما فيه ظاهر أقرب الى القوات بالدخول مما ليس فيه وحيث كانت مسألة ذات الوليين أبعد المسائل الثمان التي اعتبرت فيها القاعدة عن القوات بالدخول فلنعمينها لبيان الفرق بينها وبين المسائل الاربع التي لم تعتبر فيها القاعدة ليحصل الفرق بين باقية الثمانية وبين الاربع

المقال معناه يقوم مقام التصريح بان جميع الصور حكمها كذلك واذا ظهر هذا الجواب ظهر ان الحق الابلج القضاء على عقودهم بالصحة حتى يعلم فسادها كالمسلمين فانه لم يدل دليل على ان الكفر مانع من عقد النكاح وقادح في صحته ولو ان امرأة كافرة لها اخوان كافر ومؤمن فارادت الزواج منعنا المسلم من تزويجها وقنا لآخيها الكافر زوجها لان المسام لا رايه له على الكافرة بل الكفار بمصنهم اولى بيمض ولو ان نكاح الكافر فاسد لقلنا لهذه الكافرة لاسبيل لك الى الزواج حتى تسلمى لان الكفر احد موانع صحة العقد عليك ولما لم يكن كذلك دل على صحة عقودهم

الفرق الثالث والخمسون والمائة بين قاعدة زواج الاماء في ملك غير الزوج وبين قاعدة زواج الانسان لامائه المملوكات والمرأة لعبيدها او في غير ملكها فان الاول يصح بشرطه والثاني باطل والفرق مبنى على قواعد

(القاعدة الاولى) ان كل تصرف لا يترتب عليه مقصوده لا يشرع ولذلك لا يحد المخرجون بسبب الجنابة في الصحة ولا السكران لان مقصود الحد الزجر بما يشاهد المكلف من المؤلات والمذلات والمهانات في نفسه وانما يحصل ذلك بهرأة العقل وكذلك لا يشرع اللعان لئني النسب في حق الجبوب ولا من لا يولد له لانه لا يلحق به ذلك النسب ولا يفيد اللعان شيئا وكذلك لا يشرع عقد البيع مع الجهالة والفرر لان مقصوده تنمية المال وتحصيل مقاصد الموضين وذلك بعيد الجهالة والفرر ويكفي انه غير معلوم ولا مظنون فلا يشرع البيع ونظائر هذه القاعدة كثيرة فلهم هذه القاعدة لا يشرع نكاح الرجل امته لان مقاصد النكاح حاصله قبل العقد بالملك فلم يحصل المقدم له في امته (القاعدة الثانية) من مقتضى الزوجية قيام الرجل على المرأة بالحفظ والصون والتدابير لاصلاح الاخلاق لقوله تعالى الرجل قواهون على النساء والاسترقاق يقتضى قهر السادات والقيام على الرقيق للاعمال واصلاح الاخلاق في جميع ذلك والاستيلاء بالاستهانة فيتمذران تكون امة الانسان زوجته وعبد المرأة زوجها لتناقض آثار الحقوق (القاعدة الثالثة) كل امرين لا يجتمعان يقدم الشرع اقواهما على اضعفهما وكذلك العقل والعرف والرق

بطرق الاولى فنقول اما الفرق بين المرأة يعني لها زوجها وبين مسألة الوليين فهوان الموت شانه الشهرة والظهور وليس اشتهار عقد الولي الاول على المرأة في الوجود كاشتهار الموت ولا تتوفر الدواعي على الاخبار به كتوفرها على الاخبار بموت انسان والتفجع عليه كما تشهد العوائد بذلك ولا شك أن الخطأ فيما الشأن فيه الشهرة والظهور التام نادر فيصنف العذر فلا يفوت بالدخول وأما الفرق بين مسألة التطليق بالاعسار وبين مسألة الوليين فهوان المرأة في الاولى طالمة قاعدة الفساد فناسب ان تعاقب بنقيض مقصودها في ابطال تصرفها بالزواج لانها تعلم انها أسقطت النفقة وانها مبطله في جميع تصرفها ودعواها بخلاف المرأة في مسألة الوليين اذ لم يكن عندها علم بالعقد الأول وأما الفرق بين مسألة من يقول عائشة طاق وبين مسألة الوليين فهو من جهتين الاولى ان الحكم في الاولى يبني على استصحاب أن الاصل عدم زواجه لامرأة اخرى واستصحاب الاصل اضعف من

استصحاب عدم عقد الولي على موليته فان العقود لا ولياً لها غالباً وعقود الرجال على النساء لا تشتر عند الحاكم والحاكم وان اعتمد في الطلاق بسبب الغيبة على الاصل العدمي وهو ان الاصل عدم ابطال حقوقها اليها الا ان الغيبة هناك صورة ظاهرة شاهدة على الزوج بدعوى المرأة وليس هنا صورة ظاهرة تشهد بعدم زواج امرأة أخرى تسمى عائشة الجهة الثانية ان الولي العاقد للمقد الثاني ما ذوله في العقد اجماعاً وليس له معارض من حيث الظاهر فـ كان عقده بالنفوذ أولى بخلاف المرأة ههنا فانها لما تزوجت مع قول الزوج لى امرأة أخرى تسمى عائشة وهو قول ظاهره الصديق من حيث أنه مسلم عاقل وقد أخبر عن أمر ممكن لا يعلم الا من قبله فينبغي أن يصدق فيه كما يصدق في حياضها وطهرها وسقطها او تمضاء عدتها لانها أمور لا تعلم الا من قبلها كان قول الزوج ما ذكر (١٣٦) معارضاً لتصرف المرأة وتصرف وليها في العقد وأما الفرق بين الامة

تعتق فتختار نفسها وبين مسألة الولين فهو أن زوج الامة متمافاة عليها متملق بها غاية التعاق بسبب أنها انزعت عصمتها منه قهراً والنفوس مجبولة على حب ما منعت منه فناسب ذلك الرذاليه ولم يحصل في مسألة الولين للزوج المعقود له أو لاهذا التعاق سبب أنهم ير المرأة ولم يباشرها فكانت أولى بالنفوات عليه فهذا هو الفرق الدافع للنفوس الاربعة المذكورة وبه يضح المدرك وتبين ما قاله مالك من الفرق بين قاعدة الوكيلين في عقود البياعات والاجارات وغيرها من كون المعتبر هو الاول فقط التحق بالثاني تسامياً أو لا وقاعدة الوكيلين في الانكحة من كون

اقوى من النكاح لكونه يوجب التمكن من المنافع التي بعضها حل النكاح مع صحة الايجار والاختدام مع ملك الرقبة ولا يقتضى النكاح غير اباحة الوطء فيكون انكاح اقوى فيقدم على النكاح وبهذه القاعدة نجيب عن قول السائل اذا اشترى امرأته انسخ النكاح السابق لطروء المنافي عليه فكذلك اذا تزوج امته ينبغي ان يبطل الملك لورود المنافي عليه فنقول في الجواب ان المدرك ليس بتقديم الطارىء على السابق بل المدرك ان الرق اقوى وهو مقدم في الحالتين ان تقدم قدم وان تاخر قدم فان سبق لا يبطل وان طرأ بطل وهذا هو اثر القوة والرجحان فاندفع السؤال وبهذه الفواعل الثلاث ظهر الفرق بين اجتماع النكاح والرق الكائن لغير الزوجين وبين امتناع اجتماعهما اذا كان الرق الزوجين

الفرق الرابع والخمسون والمائة بين قاعدة الحجر عليهم في الاموال في الابضاع وبين قاعدة الحجر عليهم في الاموال

اعلم ان النساء على الاطلاق لا يجوز لامرأة ان تزوج نفسها وتتصرف في بضعها كانت ثيباً او بكرًا رشيدة في مالها ام لادنيه عفيفة ام فاخترة واما الاموال فيفرق فيها بين الرشيدة الثيب وغيرها فيجوز لها التصرف ولا يجوز للولى الاعتراض عليها وان كان اباه الذي هو اعظم الاولياء لان له ولاية الجبر والفرق من وجوه (احدها) ان الابضاع اشد خطراً واعظم قدراً فناسب ان لا تفوض إلا لكامل العقل ينظر في مصالحها والاموال خسيصة بالنسبة اليها تجاز تفويضها لملكها اذ الاصل ان لا يتصرف في المال الا مالكة (وثانيها) ان الابضاع يمرض لها تنفيذ الاغراض في تحصيل الشهوات القوية التي يبذل لاجلها عظيم المال ومثل هذا الهوى ينفى على المرأة وجوه المصالح لضعفه فتاتي نفسها لاجل هواها فيما يردبها في دنياها واخراها فحجر عليها على الاطلاق لاحتمال توقع مثل هذا الهوى المفسد ولا يحصل في المال مثل هذا الهوى والشهوة القاهرة التي ربما حصل الجنون وذهاب العقل بسبب فواتها (وثالثها) ان المقدسة اذا حصلت في الابضاع بسبب زواج غير الاكفاء حصل الضرر وتعدى للاولياء بالمار والفضيحة الشنعاء واذا حصل الفساد في المال لا يكاد يتمدى المرأة وليس فيه من المار والفضيحة ما في الابضاع والاستيلاء عليها من

المعتبر عقد الثاني ان حصل دخول والا فمقد الاول لاسيما وقد اتفق جمع كثير من الصحابة بذلك فلا بد الاراد الارقولهم الصافية من قواعد يلاحظونها ولعلمهم لاحظوا ما ذكر من هذه المباحث فان ملاحظتها يقرب الفرق المذكور بين القاعدتين من القواعد ويظهر وجه الصواب فيه فان الله قد يسر في هذه المباحث من الحججة ما لم أره قط لاحد حتى آل الفرق بها على هذه الحلة من التقرب والظهور بعد ان كان في غاية العسر والقلق والبعد عن القواعد اه كلام الاصل بتقريب وزيادة وتمقبه ابن الشاط بوجهين (لوجه الاول) ان ما ذكره في سر الفرق تلك القاعدتين ليس بصحيح بل يحتاج الى تأمل ونظر (الوجه الثاني) ان ما يشعر به قوله ان الشافى يسوى بين القاعدتين من أن مالكا لا يسوى بينهما ليس بشيء بل مالك رحمه الله تعالى يسوى بينهما أيضاً إذ كان السلمة في البيع اذا هلكت كان هلاكها فوتاً ونفوذاً للمقد الثاني عنده كذلك المرأة في النكاح في المسائل

الثاني التي ذكر الفرق فيها اذا دخل الثاني بها كان دخوله بها فوتا ونفوذاً للمقد الثاني نعم يحتاج الى الفرق بين هذه المسائل الثماني والمسائل الاربع التي ذكر عدم الفوت فيها فلذا كان مقاله من ان القياس قول الشافعي صحيحاً بتوضيح والله سبحانه وتعالى اعلم الفرق الرابع والاربعون والمائة بين قاعدة الاماء يجوز الجمع بين عدد أي عدد شاء منهن كثر او قل وبين قاعدة الزوجات لا يجوز ان يزيد على اربع منهن كذا وذلك أن باب الزواج لما كان مبنياً على العز والاصطفاء وكان الاصل فيه التخصيص بالوطء ولا تقع الخدمة فيه الاتباع بعكس باب الاماء فان الخدمة والهوان فيه اصل ولا يقع الوطء فيه الاتباع كانت الشحنة والمضارة التي هي موجودة في باب الزواج على خلاف الاصل فيه من الاعزاز والاصطفاء ليست كذلك في باب الاماء لانها وان وجدت فيه ايضا لانها لما لم تكن على خلاف الاصل فيه بل على الاصل (١٣٧) فيه من الهوان والخدمة كانت ضعيفة عن

وجودها في باب الزواج فلما بعدت مناسبة الاماء فيما ليس هو وصفهن بل وقوعه نادرفيهن من الوطء والاصطفاء كانت المهانة الغالبة فيهن من جهة ذل الرق تمنع من الالباء والانفة والمنافسة في الحظوظ ولما بعدت مناسبة الزوجات فيما ليس هو وصفهن بل وقوعه نادرفيهن من المهانة والخدمة كان الوطء والاصطفاء الغالب فيهن من جهة عز الزواج يقتضي الالباء والانفة والمنافسة في الحظوظ وكان التحريم مطلقاً لجم امرأة مع اخرى في عصمة هومةقتضى ان مضارة المرأة بذلك الجمع وسيلة للشحنة في المادة وقد جعل ذلك في شريعة عيسى عليه السلام كما هو منقول عندهم فلا يتزوج

الارذال الاخساء فهذه فروق عظيمة بين الفاعدين وقد سئل بعض الفضلاء عن المرأة تزوج نفسها فقال في الجواب المرأة محل الزلل والمار اذا وقع لم يزل وفي الفرق مسألتان (المسألة الاولى) قال مالك والشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم لا يجوز عقد المرأة على نفسها ولا على غيرها من النساء بكرا كانت او ثيباً رشيدة اوسفیهة اذن لها الولي أم لا وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يجوز للرشيدة ان تزوج نفسها واحتج على ذلك بوجوه احدها قوله تعالى ان ينكحن ازواجهن وقوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره فاضاف المقدم اليها دون الولي وهو ظاهر في المباشرة واذن الشرع لها في ذلك (وثانيتها) انها متصرفه في مالها ففي نفسها بطريق الاولى لانها اعلم باغراضها من وليها ومصالحها للمال التي هي التنمية معلومة للولي كما هي معلومة للمرأة (وثالثها) ان الاصل عدم الحجر على العاقل والبالغ وهي عاقلة بالغة فيزول الحجر عنها مطلقاً في نفسها ومالها (ورابعها) قوله عليه الصلاة والسلام اما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل والفقهاء يستدلون به على بطلان قول ابى حنيفة وهو يدل بمفهومه على ان الولي اذا اذن لها يجوز عقدها وهم لا يقولون به ويمكن الاستدلال على صحة مذهب ابى حنيفة من جهة ان عقدها على نفسها اذا صح مع الاذن صح مطلقاً لانه لا قائل بالفرق (والجواب) عن الاول ان النكاح حقيقة في الوطء ونحن نقول بموجبه فان الوطء لها دون وليها فان قلت الزوج هو الفاعل لذلك دون المرأة قلت مسلم فيحمل على التمكين من ذلك الفعل لانه اقرب للحقيقة من العقد والمجاز الاقرب يجب المصير اليه عند تعذر الحقيقة ووضوحه قوله تعالى وانكحوا الايامي منكم فخطب الالوياء بصيغة الامر الدالة على الوجوب ولو كان ذلك المرأة لتعذر ذلك كما انه لا يصح ان يقال للالوياء بصفية الامر النساء لان التصرف في الاموال لهن وقوله عليه السلام لا تزوج المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزنية هي التي تزوج نفسها خرجها الدار قطنى وقال انه حديث حسن صحيح (وعن الثماني) الفرق بين الابضاع والاموال ما تقدم (وعن الثالث) ان الدليل دل على مخالفة ذلك الاصل وهو الحديث والآيات السابقة (وعن الرابع) ان القاعدة المنصوص عليها في أصل الفقه ان الوصف اذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة أجماعاً وضابط ذلك أن يكون الوصف المذكور غالباً

(١٨ - الفروق - ثالث) الرجل الامرأة واحدة وان كانت مصلحة الرجال في الاستمتاع بتعدد الزوجات تقدماً لمصلحة النساء في نفى المضارة والشحنة على مصلحة الرجال في الاستمتاع ويقال انه قد شرع عكس ذلك في التوراة لموسى عليه السلام وانه يجوز للرجل زوج عدد غير محصور يجمع بينهن تغليبا لمصلحة الرجال في الاستمتاع على مصلحة النساء في نفى الشحنة والمضارة ولما كانت شريعتنا أفضل الشرائع جمع فيها بين مصلحة الرجل وبين مصلحة الرجال فيجوز للرجل ان يجمع بين اربع نسوة فيحصل له بذلك قضاء اربه ويخرج به عن حيز الحجر ويضاف لذلك التسرى بما شاء كذلك روعي فيها مصالح النساء فلا تنضار زوجته منهن باكثر من ثلاث وسر الاقتصار في جواز المضارة والشحنة على ثلاث هوان المضارة والشحنة لما كانت على خلاف اصل والثلاثة على خلاف الاصول قد استثبتت في صور منها جواز الحجر ثلاثة ايام والاحداد

على غير الزوج ثلاثة أيام والخيار ثلاثة أيام كما مر استثنى كذلك ثلاث زوجات يضار بهن زوجة أخرى هذا في الاجنبيات والبيد
من القرابات أما القرابات القريبة فقد حافظ الشرع على زيادة صونها عن التفرق والشحناء فمنع الجمع بين المرأة وابنتها
وبين المرأة وأما حفظا لبر الامهات والبنات لان قرابتهما أعظم القرابات وبين الاختين لان قرابتهما تلي ذلك في القرب
ثم بين المرأة وخالتها لكونها من جهة الام التي رها آكد من بر الاب ثم بين المرأة وعمتها لانها من جهة الاب ثم بين
المرأة وخاله امها ثم بينها وخاله أبيها ثم بينها وعممة أمها ثم بينها وعممة أبيها ولكن لما كانت الام أشد برا بينتها من
البنات بامها لم يحمل الشرع العقد على الام كافيًا في بنفسها لبيتها اذا عقد عليها لضعف ميل الام للزوج بمجرد العقد وعدم
مخاطبته بل اشترط في التحريم اضافة (١٣٨) الدخول الى العقد وجعل العقد على البنات كافيًا في بنفسها لامها محرم

الام على من عقد على
البنات ولو لم يدخل بها
لثلاثه تق أمها ثم قال
عبد الله بن مسعود رضي
الله عنه يشترط في تحريم
الأم الدخول على البنات
كما اشترط في تحريم
البنات الدخول على الام
بقوله تعالى وامهات
نساءكم ثم قال وربائبكم
اللاتى في حجوركم من
نساءكم اللاتى دخاتم
بهن فقوله تعالى اللاتى
دخاتم بهن صفة تعقبت
الجملة فتمهما كما أن
الاستثناء والشرط اذا
تعقبا الجمل عما ولا يرد
هذا على ابى حنيفة رحمه
الله تعالى لانه يرى
ترجيح القرب في الجمل
وهي الجملة الاخيرة
فيخصها بالاستثناء
والصفة لاسيما والقرب

على وقوع ذلك الحكم المذكور أو على تلك الحقيقة المحكوم عليها كقوله تعالى ولا تقتلوا
أولادكم خشية أملاق فان القتل الغالب عليه ان لا يقع في الاولاد الا لتوقع ضرر كالاملاق
الذى هو الفقر أو نحو ذلك من الفضيحة فلا تكون له دلالة على جواز القتل عند عدم خوف
الاملاق وكذلك قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة والغالب على الغنم السوم لاسيما أغنام
الحجاز فلا يكون مفهومه حجة على عدم وجوب الزكاة في المدلوفة وكذلك ههنا الغالب ان
المرأة لا تقدم على زواج نفسها الاخفية عن وليها وهو غير آذن لها في ذلك والمادة قاضية بذلك
فاذا خرج مخرج الغالب فلا يكون حجة أجماعا قال صاحب الجواهر لا خلاف عندنا أنها
لا تكون وليا على امرأة وروى عن ابن القاسم انها تكون ولية على عبيدها ومن وصيت
عليه من أصاغر الذكور دون الاناث والفرق من ثلاثة أوجه (أحدها) ان للصبى أهلية
العقد بعد البلوغ وكذلك العبد بعد العتق (وثانيها) انها قادران على رفع العقد بعد البلوغ
بالطلاق (وثالثها) ان الولاية عليهما ليست لطلب الكفاءة المحتاجة لدقيق النظر بخلاف
الانثى في ذلك (المسألة الثانية) في العفو عن الصداق قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفوا عن النصف الذي يعفو عنه النصف
الذى وجب لهن فیسقط وهذا متفق عليه بين العلماء ثم قال ابو يعقوب الذى بيده عقدة النكاح
قال مالك الذى بيده عقدة النكاح المشار اليه هو الاب في ابنته والسيد في أمته وقال ابو
حنيفة والشافعى وابن حنبل هو الزوج واحتجوا على ذلك بوجهين (أحدهما) انه قد روى
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك صريحا (وثانيهما) ان الاصل يقتضى عدم تسليط
الولى على مال موليته (والجواب) عن الاول انه ضعيف لا تقوم به حجة سلمنا صحته لكن لا
نسلم انه تفسير للآية بل أخبار عن حال الزوج قبل الطلاق ان له ان يفعل ذلك (وعن الثانى)
ان قاعدة الولاية تقتضى تصرف الولى بما هو أحسن للمولى عليه وقد يكون العفو احسن
للمرأة لا اطلاع الولى على الترغيب فيها لهذا الزوج او غيره وان ذلك يقضى الى تحصيل
اضعاف العفو عنه فيفعل ذلك لتحصيل المصلحة فمنه من ذلك تقويت لمصلحة المرأة لارتق

بها

ههنا هو موضع الاجماع فلا موجب للمدول باللفظ عن موضع

الاجماع بل الموجب وهو القرب يصرف الى موضع الاجماع فان اللفظ صالح للاولى والثانية ورجحت الثانية
التي هي موضع الاجماع بالقرب فلم يكن حمل اللفظ ههنا على الجملة الاخيرة طالما مستند الاجماع فلا يرد أنه لا يلزمنا
ههنا طلب مستند الاجماع في اشتراط الدخول في تحريم البنات اذ لا يلزمنا طلب دليل للاجماع وان كان لا بد له من
مستند في نفس الامر ضرورة ان الاجماع مستقل بنفسه وانما الاوفق ان تحمل على فائدة زائدة بان يجعل اللاتى دخاتم
بهن نمنا حائذ للجملة الاولى وهو قوله تعالى وامهات نساءكم دالا على اشتراط الدخول في تحريم الام كما أن الدخول
شرط في الجملة الثانية بالاجماع اذ لانعلم خلافا في شرطية الدخول في تحريم البنات فيثبت الحكمان في الجملة بالاجماع

والآية وذلك انه مهما امكن تكثير فوائده كلام صاحب الشرع وجعل مدلول لكل دليل فهو اولى من الترادف والتأكيد ولا يرد أيضا انه قد تقرر في اصول الفقه اذا ثبت حكم المجاز بالاجماع وورد لفظ في ذلك الحكم حمل على حقيقته ولا يجعل ذلك اللفظ مستند الاجماع لان الاصل حمل اللفظ على حقيقته مثلا قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء حملوا النكاح فيه على حقيقته التي هي الوطء ولم يجعلوه مستند الاجماع على أن العقد يحرم على الابن نظرا لكون الاصل مذكور من الحمل على الحقيقة ومن عدم الترادف فعلى هذا اذا وطئها الاب وطأ حلالا او حراما حرمت على الابن وتحرم بالعقد أيضا وذلك ان الاجماع فيما تقرر في اصول الفقه جاء في المجاز المرجوح على خلاف ظاهر اللفظ فعد لنا باللفظ الى ظاهره الذي هو الحقيقة لاجل معارضة موضع الاجماع (١٣٩) والاجماع ههنا جاء في موضع الظاهر الذي هو

القرب فلا موجب للعدول عنه فافهم وانما يرد قول ابن مسعود رضي الله عنه فقوله تعالى اللاتي دختم بهن صفة تعقبت الجملتين الخ على مالك والشافعي واصحابهما رضي الله عنهم الذين يرون تعميم الاستدلال والصفة في الجمل ولا يرجحون جملة بالقرب فان مقتضى مذهبهم الحمل على الجملتين الاولى والاخيرة ولا يتأني الجواب عنهم حتى يثبت أنهم لا يرون الجمع بين عاملين في النعمت مع اتفاق الاعراب وان العامل في النعمت هو العامل المنعوت كما هو عند البصريين من النجاة خلافا لمن يرى منهم الجمع بين عاملين في النعمت مع

بها ثم الآية تدل لنا من عشرة اوجه (احدها) ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي والمتقدم قبل هذا الاستثناء اثبات النصف فعلى رأينا تعفو المرأة فيسقط فتطرد القاعدة وعلى رأيهم يعفو الزوج فيثبت مع هذا النصف الذي تشطر بالطلاق فلا تطرد القاعدة بوقوع الاثبات بعد الاثبات (وثانيها) ان الاصل في العطف بأر التثنية في المنى فقوله تعالى الا ان يعفون عنها الاسقاط وقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح على رأينا الاسقاط فيحصل التثنية وعلى رأيهم الاثبات فلا يحصل التثنية فيكون قولنا أرجح (وثالثها) ان المفهوم من قولنا الا ان يكون كذا او كذا تنوع لذلك الكائن الى نوعين والتنوع فرع الاشتراك في المعنى ولا مشترك بين النفي والاثبات والاسقاط والاعطاء حتى يحسن تنويحه وعلى رأينا المتنوع الاسقاط الى اسقاط المرأة واسقاط الولى فكان قولنا أرجح (ورابعها) ان العفو ظاهر في الاسقاط وهو ما ذكرناه وعلى رأيهم يكون التزام ماسقط بالطلاق والتزام ما لم يجب لا يسمى عفوا (وخامسها) ان اقامة الظاهر مقام المضمحل خلاف الاصل فلو كان المراد الزوج لقل الا ان يعفون او تعفوا عما استحق لكم فلما عدل الى الظاهر دل على ان المراد غير الزوج (سادسها) ان المفهوم من قولنا بيده كذا أى يتصرف فيه والزوج لا يتصرف في عقد النكاح بل كان يتصرف في الوطء بالحمل والولى الآن هو المتصرف في العقد فيتناول اللفظ دون الزوج (وسابعها) سلمنا ان الزوج بيده عقدة النكاح لكن باعتبار ما كان ومضى فهو مجاز والولى بيده عقدة النكاح الآن فهو حقيقة والحقيقة مقدمة على المجاز (وثامنها) ان المراد بقوله الا ان يعفون الرشيدات اجماعا اذا المحجور عليهم لا ينفذ الشرع نصرهن فالذى يحسن مقابلهن بهن المحجورات على ايدي الاولياء اما الازواج فلا مناسبة فيهم للرشيدات (وتاسعها) ان الخطاب كان مع الازواج بقوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة وهو خطاب مشافهة فلو كانوا مرادين في قوله تعالى الذى بيده عقدة النكاح لقال او تعفوا بلفظ تاء الخطاب لما قال او يعفو الذى بيده عقدة النكاح وهو خطاب غيبة لزم تغير الكلام من الخطاب الى الغيبة وهو وان كان جائزا لكنه خلاف الاصل (وعاشرها) ان وجوب الصداق او بعضه قبل المسيس خلاف الاصل لان استحقاق تسليم العوض

اتفاق الاعراب ولين يرى ان العامل في النعمت التبعية للموصوف فاذا ثبت هذا عنهم صح الجواب أيضا على قاعدتهم فانهم حينئذ يتمن عليهم الحمل على احدى الجملتين لاعلموا ولا سبيل الى الحمل على الجملة الاولى فانها هي البعيدة وكل من قال بالعود على جملة واحدة لم يقل هي البعيدة بل انفراد البعيدة بالحمل على خلاف الاجماع لان الفائز قائلان قائل بالتميم في الجمل وقائل بالجملة القريبة وحدها ولم يقل احد بالحمل على الجملة البعيدة وحدها ولكن تقدير ثبوت ذلك عنهم متعذر اذ من اين لنا ان مذهب مالك والشافعي واصحابهم ما رضي الله عنهم كان في النجول لا يجتمع عاملان على معمول واحد وان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف فاعل مذهبهما ان عامل النعمت هو التبعية للموصوف كما قاله جماعة من النجاة لا عامل المنعوت هذا خلاصة ما صححه العلامة ابن الشاط من كلام الاصل وفي كتاب أحكام القرآن للإمام ابي بكر ابن العربي اختلف الناس في

قوله تعالى وامهات نسائكم في الصدر الاول فروى عن علي وجابر وابن الزبير وزيد بن ثابت وبجاهد ان العقد على البنت لا يحرم الام حتى يدخل بها كما أن العقد على الام لا يحرم البنت حتى يدخل بها وقال سائر العلماء والصحابة ان العقد على البنت يحرم الام ولا تحرم البنت حتى يدخل بالام واختلف النحاة في الوصف في قوله اللاتي دخلتم بهن فقيل يرجع الى الرائب والامهات وهو اختيار اهل الكوفة وقيل يرجع الى الرائب خاصة وهو اختيار اهل البصرة وجعلوا رجوع الوصف الى الموصوفين المختلفي العامل ممنوعا كالمطوف على عاملين وجوز ذلك كله اهل الكوفة ورأوا أن عامل الاضافة غير عامل الخفض بحرف الجر وقد مهدنا القول في ذلك في كتاب ماجنة المتفهمين الى معرفة غوامض النحو بين وقد رد القاضي أبو اسحاق الرواية عن زيد بن ثابت (١٤٠) والذي استقر انه مذهب على خاصة كما استقر اليوم في الامصار والافطار

ان الرائب والامهات في هذا الحكم مختلفات وأن الشرط انما هو في الرائب وهذه المسئلة من غوامض العلم وأخذها من طريق النحو يضعف فان الصحابة العرب القرشيين الذين نزل القرآن بلغتهم اعرف من غيرهم بمقطع المقصود منهم وقد اختلفوا فيه وخصوصا على مقداره في العلمين ولو لم يسمع ذلك في اللغة العربية لكان فصاحتها بالاعجمية فينبغي ان يحاول ذلك بغير هذا المقصد والمأخذ فيه يرجع الى خمسة أوجه (الوجه الاول) انه يحتمل ان يرجع الوصف الى الرائب خاصة ويحتمل ان يرجع اليهما جميعا فيرد الى أقرب

يقتضي بقاء الموض قابلا للتسليم امامه تميزه فلا بشهادة البيع والاجارة كذلك اذا تعذر تسليم المبيع او المنفعة لا يجب تسليم الموض في ذلك فاسقاط الاولياء النصف على وفق الاصل وتكميل الزوج على خلاف الاصل ولذلك قال مالك في المدونة لا يجوز ذلك للاب قبل الطلاق قال ابن القاسم الابو حه نظرا من عمر الزوج او غيره ولا يلحق الوصي بالاب لقصور نظره عنه وفي الجلاب لا يجوز للاب المقو قبل الطلاق ولا بعد الدخول بخلاف الطلاق قبل الدخول والفرق ان استحقيقه بعد الطلاق قبل الدخول خلاف الاصل فسلط الاب عليه اذا رآه نظرا بخلاف الدخول لتعيين الاستحقاق فغلب حق الزوجة (فائدة) يروى ان بعض الادباء دخل على بعض الخلفاء فانشده هذه الايات

من كان مسرورا بمصرع مالك فليات نسوتنا بوجه نهار
يجد النساء حواسرا يندبته قد قمن قبيل تباج الاسحار
قد كن يخبان الوجوة تسترا والآن حين بدون للنظار

فقال كيف تقول بدان بالهمز او بدين بالياء فقال يأمر المؤمنين لا اقول بدين ولا بدان بل بدون فقال له اصببت وقصد غرته من وجهين (احدهما) ان صدر البيت بالهمز في قوله يخبان الوجوه فقياسه ان يقول بدان مثل يخبان بالهمز فيهما فخطره انه يفتقر بذلك فيخطيء فلم يفعل ذلك (وثانيهما) في قصد التخطئة ان الواو تكون ضمير الفاعل المذكر فلا يجوز ان يقول بدون الواو لان ضمير النسوة لا يكون بالواو فما حمله ذلك على الخطا بل نطق بالصواب وهو الواو وما ذكرت هذه الايات الاتعاقها بالآية لقوله تعالى في النساء الان يقولون بالواو فضعفه بعض الفقهاء بقوله كيف يحيى ضمير المؤنث بالواو وليس كما خطر له وليس الواو هنا ضميرا بل من نفس الفعل لانه من تفاء يعفو بالواو وكذلك هي في الايات هو من بدا يبدو بالواو وشان ضمير المؤنث الذي هو التون يحقق آخر الفعل فان كان ياء بقي ياء وان كان واوا بقي واوا وان كان همزة بقي همزة وأي حرف كان بقي على حاله مثال الياء قولك رمي رمى فنقول النسوة رمين بالياء والواو كقولك دعا يدعو والنسوة دعون والهمزة

مذكور تعاقبا للتحرير على التحليل في باب الفروج وهكذا هو

مقطوع السلف فيها عند تمارض الادلة بالتحليل والتحرير عليها (الوجه الثاني) روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ايما رجل نكح امرأة فدخل بها أو لم يدخل فلا يحل له نكاح أمها وايما رجل نكح امرأة فدخل بها فلا يحل له نكاح ابنتها فان لم يدخل بها فليكن نكحها وهذا ان صح حجة ظاهرة لكن رواية الثماني بن الصباح تضعف (الوجه الثالث) ان قوله من نسائكم لفظه عربى لانه جمع لا واحد له من لفظه بل واحده امرأة ولما كان قولك امرؤ وامرأة كقولك آدمي وادمية كان قوله امرأتك كقوله آدميتك في احتمال ان يكون معناه التي تشبهك او تجاورك او تملكها او تملكك او تحل لها او تحل لك والاضافة على معنى الشبه والجواز محال فلم تجد وجهها الا باب التحليل والتحرير الذي نحن فيه ويشهد له

سياق الآية فهو المقصود بالبيان فاذا كانت له او ملكها فقد تحققت الاضافة المقصودة فوجب في الامهات ثبوت الحكم على الاطلاق وكذلك في البنات لولا التقييد بشرط الدخول ولم تحمل الامهات على البنات في التقييد بذلك تغليباً لمعارضه من التحريم كما هو القاعدة في الفروج فلذا لما تعارض في الاختين من ملك اليمين التحليل والتحریم غلب على كرم الله وجهه التحريم (الوجه الرابع) انه قد قيل ان المراد بالدخول ههنا النكاح فملى هذا الرائب والامهات سواء لكن الاجماع غلب على الرائب باشتراط الوطء في امهاتهن لتحریمهن (الوجه الخامس) ان كل واحد من الموصوفين قد انقطع عن صاحبه بوصفه فانه قال وامهات نسائكم ثم قال بعده ور بائبكم اللاتي في حجوركم فالوصف الذي يتلوه يتبعه ولا يرجع الى الاول لبعده منه وانقطاعه عنه اه بتصرف (فائدة مهمة) قال (١٤١) الشيخ تاج الدين السبكي في كتابه

توشيح الترشيح حكاية عز والده الامام تقي الدين السبكي ان السرفى اباحة نكاح اكثر من اربع نسوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله اراد ان يقل بواطن الشريعة وظواهرها وما يتحسى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشدد الناس حياء فجعل الله له نسوة ينقلن من الشرع ما يرينه من افعاله ويسمن من اقواله التي قد يستحى من الافصاح بها محضرة الرجال في كل نقل الشريعة وكثر عدد النساء لتكثير الناقلين لهذا النوع ومنهن عرف غالب مسائل الغسل والحيض والعدة ونحوها قال ولم يكن ذلك منه اشهوة منه صلى الله

نحو قرأ يقرأ والنسوة قران لذلك قال الله تعالى يعفون بالواو وقال الشاعر (بدون للناظر) ويروى ان بعض الادباء المشهورين طرحتم عليه هذه الايات فخطأ فيها وقال بدان للنظار نخطى وفي الايات سؤال آخر مشكل من جهة المعنى وهو ان هذا القائل قصد شيئاً وهو اجمال الشماة وكلامه يقتضى تقويتها فان قوله من كان مسرورا بوقمة مالك او بصرع مالك فليات نسوتنا بوجه نهار وذكركم من حال النسوة ما يقتضى زيادة الشماة وتحقق المصيبة وهتك العيال وتهتك الوجوه وهذا يزيد الشامات شماتة (والجواب) عنه ان عادة العرب انها لا تقم ما تما ولا تفعل النسوة هذا الفعل الا بعد اخذ ثمر من يقل ذلك في حقه ومن لا يؤخذ بثارده لا يستحق عندهم ان يقام له مأتم ولا يبكي عليه فلذلك قال ايها الشامات انظر كيف حال النسوة وذلك يدل علي انا احذنا بثاره وذهبت شماتة الشامت به عندهم او خفت فهذا وجه هذه الايات

الفرق الخامس والخمسون والمائة بين قاعدة الاثمان في البياعات تتقرر بالمقود وبين قاعدة الصدقات في الانكحة لا يتقرر شيء منهما بالمقود

على المشهور من مذهب مالك

وفيهما ثلاثة أقوال (احدها) عدم التقرر مطلقا وهو المشهور (وثانيها) التقرر مطلقا والطلاق مشطرا (وثالثها) النصف يتقرر بالمقود والنصف الآخر غير متقرر حتى يسقط بالطلاق او يثبت بالدخول او الموت واما اثمان البيعان فلم اعلم فيها خلافا وسر الفرق ان الصداق في النكاح شرط في الاباحة واثان الشرط ان يتعين ثبوته عند ثبوت المشروط وليس الناسا يقصدون بالصداق المعاوضة بل التجمل وصاحب الشرع ايضا لم يرد المعاوضة بدليل انه لم يشترط فيه شروط الاعراض من نفى الجهالة للمرأة بل يجوز العقد على الجوهلة مطلقا ولا يتعرض لتحديد مدة الانتفاع ايضا وذلك وشبهه دليل على عدم التصدد الى المعاوضة بل شرط الاباحة فلا يتقرر شيء الا عند الدخول او الموت لان الصداق انما التزم الى اقصر الزوجين عمرا وليس الوطء الاولى هي مقابلة الصداق بالموضعية لانها ليست مقصود العقد بالصداق بشهادة العادة واما الشرع جملة شرطه لاصل الاباحة فمن لاحظ هذه القاعدة قال

عليه وسلم في النكاح ولا كان يجب الوطء للذة البشرية معاذ الله بل انما حيب اليه النساء انظر عنه ما يستحى هو من الامعان في التلفظ به فاحبهن لما فهمن من الاعانة على نقل الشريعة في هذه الابواب وايضا فقد نقلن ما لم يكن ينقله غيرهن مما رآينه في منامه وحالة خلوته من الآيات البيئات على نبوته ومن جده واجتهاده في العبادة ومن أمور يشهد كل ذي اب انها تكون الا لنبى وما كان يشاهده غيرهن فحصل بذلك خير عظيم افاده العطار في حاشيته على محلى جميع الجوامع والله سبحانه وتعالى اعلم الفرق الخامس والاربعون والمائة بين قاعدة تحريم المصاهرة في الرتبة الاولى وبين قاعدة لواحقها المصاهرة في الرتبة الاولى عبارة عن المندرج في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء وقوله تعالى وحلائل اباؤكم الذين من اصلا بكم وقوله تعالى وامهات نسائكم وقوله تعالى ور بائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخاتم بهن قال ابن رشد

الحفيد في بدايته فهو لاء الاربع اى زوجات الالباء وزوجات الابناء وامهات النساء وبنات الزوجات اتفق المسلمون على تحريم اثنين منهن بنفس المقدورها زوجات الالباء والابناء اى لان انقات الرجال وحياتهم تنهض بالغضب والبغضاء بمجرد نسبة المرأة اليهم بذلك فيختل نظام ود الالباء للابناء وورد الابناء للاباء وهو سياج عظيم قد جعل الشارع صلى الله عليه وسلم خرقه من الكبائر الا ترى الى قوله من اكبر الكبائر أن يسب الرجل اباة قالوا او يسب الرجل اباة يا رسول الله قال يسب الرجل ابا الرجل فيسب الرجل اباة فانه جعل التسبب لسب الاب بسب الاجنبي من اكبر الكبائر فكيف لو سبه مباشرة وعلى تحريم واحدة بالدخول وهى ابنة الروجة اى لما تقدم عن احكام ابن العربي واختلقوا في ام الزوجة هل تحرم بالدخول او بالعقد كما تقدم توضيحه ولواحق (١٤٢) المصاهرة في الرتبة الاولى عبارة عن غير المندرج فيما ذكر من تحقق فيه

بدم التقرر مطلقا إلا بهوت او فراق أو دخول ومن لاحظ قاعدة أخرى وهي ان الاصل في الاعراض وجوبها بالعقد وثم اسبابها والاصل ترتب المسببات على اسبابها فيجب الجميع بالعقد كمن المبيع ومن لاحظ قاعدة اخرى وهي ان ترتيب الحكم على الوصف يدل على سببته له وقد قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فترتب النصف على الطلاق فيكون سببه فيجب النصف بالطلاق خاصة ويبقى التكميل موقوفا على سبب آخر وهو الموت او الدخول فهذا تحرير الفرق بين البابين

الفرق السادس والخمسون والمائة بين قاعدة ما يجوز اجتماعه مع

البيع وقاعدة ما لا يجوز اجتماعه معه

أعلم ان النقاء جمعا وسماء العقود التي لا يجوز اجتماعها مع البيع في قولك جص مشق فالجص للجمالة والصاد للصرف والميم المساقاة والشين للشركة والنون للزكاح والقاف للقراض والسر في الفرق ان العقود اسباب لاشتمالها على تحصيل حكمتها في مسياتها بطريق المناسبة والشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يناسب المتضادين فكل عقدين بينهما تضاد لا يجمعهما عقد واحد فلذلك اقتصت العقود التي لا يجوز اجتماعها مع البيع كلاجارة بخلاف الجملة لازوم الجملة في عمل الجملة وذلك ينافي البيع والاجازة مبنية على نفى الفرر والجملة له وذلك موافق للبيع ولا يجتمع النكاح والبيع لتضادها في المكاسبة في العوض المعوض بالمساحة في النكاح والمساحة في البيع فحصل التضاد والصرف مبنى على التشديد وامتناع الخيار والتاخير وأمور كثيرة لا اشتراط في البيع فضاء البيع الصرف والمساقاة والقراض فيهما الفرر والجملة كالجملة وذلك مضاد للبيع والشركة فيها صرف أحد النقدين بالآخر من غير قبض فهو صرف غير ناجز وفي الشركة مخالفة الاصول والبيع على وفق الاصول فهما متضادان ومالا تضاد فيه يجوز جمعه مع البيع فهذا وجه الفرق

اليه بالمندرج وقد اختلف الاصل والجملة ابن الشاط امر بن في (الامر الاول) المندرج فيما ذكر نزع الاصل ان المندرج في ذلك انما هن الحر امردعيان المفهوم من نسائنا في غالب العادة الحر امر المنسوبات الينا بمبيح الوطء وهو العقد فلا يفهم من النساء فيما ذكر وفي قوله تعالى يانسء النبي الا الزوجات الحرائر ولا يستلزم ذلك الدخول لقوله تعالى اللاتي دخاتم بين فدل ذلك على انهن قد يتحققن مع عدم الدخول وعليه فيلحق بهن الاماء المنكوحات بملك اليمين في التحريم لاستواءهما في مبيح الوطء والفراس بشرطه ولحوق الولد بشرطه ولان الانفات

(الفرق)

تحصل من وطء الغير ماوطئه الانسان بالملك ويشق عليه أن يطأ أمه غيره فكان

وطؤها محرما كالوطء بالعقد وقال ابن الشاط لا أعرف صحة ماداعه من أن المفهوم من نسائنا في غالب العادة الحرائر المنسوبات الينا بمبيح الوطء وهو العقد بل لقائل أن يقول ان المراد بنسائنا جميع المنكوحات بعقد كان نكاحهن أو بملك حرائر كركن أو مملوكات واما المنكوحات بخصوص العقد ولو كن غير حرائر ولا وجه لقيدهن حرائر عندى قال وقوله ولا يستلزم ذلك الدخول لقوله تعالى اللاتي دخلتم بين الخ استدل بال مفهوم فيخص بمن يراه حجة فيتحصل أن الخلاف بينهما في الاماء المنكوحات بملك اليمين وكذلك بعقد الا أن المنكوحات بالعقد من المندرج لامن لواحقه على كلا الترددين في كلام ابن الشاط بخلاف المنكوحات بالملك فانهن من المندرج على التردد الاول في كلامه ومن اللواحق على الثاني فافهم (الامر الثاني) الحقيقة في لفظ الاب ولفظ الام ولفظ الابن ولفظ

البنيت في النصوص المتقدمة فقال الأصل ان حقائقها المباشرة وأنه متى أر يدبها غير المباشرة كانت مجازات وان الاندراجات في قول
 اللخمي تحرم امرأة الجد للاب والجد للام لاندراجهما في لفظ الآيه كما تدرج جدات امراته وجدات امها من قبل امها وايها
 في قوله تعالى وامهات نساءكم و بنت بنت الزوجة و بنت ابنا وكل من ينسب اليها بالبنة وان سفل في قوله تعالى وربائبكم
 اه ليس بمقتضى الوضع اللغوي والا لاصرح الكتاب العزيز بالثالث للام ولم يظه الصحابة رضی الله عنهم للجددة بل حرموها حتى
 روى لهم الحديث في السدس ولما صرح في الكتاب بالنصف للبنيت وبالثلثين للبنيتين على السوية وورثت بنت الابن مع البنيت
 السدس بالسنة لا بالكتاب ولما كان ابن الابن كالابن في (١٤٣) الحجب والجد ليس كلاب في الحجب

ولما كانت الاخوة يحبون
 الام وينوم لا يحبونها
 حينئذ ينبغي ان يعتقد ان
 هذه الاندراجات في تحريم
 المصاهرة بالاجماع لا بالص
 فان الاستدلال بنفس
 اللفظ تعذر لان الاصل
 عدم المجاز والافتقار على
 الحقيقة فالفقيه الذي يعتقد
 ذلك ويستدل باللفظ
 غلط اه وقال ابن الشاط
 لا اعرف صحة ما قاله من ان
 الحقيقة في لفظ الاب والام
 والابن والبنيت المباشرة وانه
 متى اريد به غير المباشر فهو
 مجاز ولعل الامر في ذلك
 بالعكس وان الحقيقة في
 لفظ الاب مثلا كل من له
 ولادة والمجاز المباشر
 لكن غلب هذا المجاز حتى
 صار عرفا فكان ذلك
 السبب في افتقار الصحابة
 فيما اقتصروا به من

الفرق السابع والثمسون والمائة بين قاعدة البيع توسع العلماء فيه حتى جوز مالك
 البيع بالمعاطة وهي الافعال دون شيء من الاقوال وزاد على ذلك حتى قال
 كل ماعده الناس بيعا فهو بيع وقاعدة النكاح وقع التشديد فيها في
 اشترط الصبيغ حتى لا أعلم انه وجد لذلك القول بالمعاطة فيه
 البتة بل لا بد من لفظ
 قال صاحب الجواهر يتمد بكل لفظ يقتضى التمليك على التأييد كالنكاح والزويج والتمليك
 والبيع والهبة ونحوها قال القاضي ابو الحسن ولفظ الصدقة وقال الاصحاب ان قصد بلفظ
 الاباحة النكاح صح ويضمن المهر فيكفي قول الزوج قبلت بعد الايجاب من الولي ولا
 يشترط قبلت نكاحها ولو قال للاب في البكر أو بعد الاذن في الثيب زوجني فقال فعلت او
 زوجتك فقال لا ارضى لزمه النكاح لاجتماع جزأى العقد فان السؤال رضي في العادة أيضا
 وقال صاحب المقدمات لا يتمد الا بلفظ النكاح أو الزويج دون غيرها من الفاظ العقود
 وفي الهبة قولان المنتم كذهب الشافعي والجواز كذهب ابي حنيفة لان الطلاق يقع بالصرح
 والكتاية فكذلك النكاح ويرد عليه ان الهبة لا يتمد بلفظ النكاح فكذلك النكاح لا يتمد
 بلفظ الهبة وان النكاح مفتقر الى الصريح ليقع الاشهاد عليه وقال صاحب الاستذكار ابن
 عبد البر أجمعوا على أنه لا يتمد بلفظ الاحلال والاباحة فتقاس عليه الهبة وقال العربي في
 القيس جوزة ابو حنيفة بكل لفظ يقتضى التمليك على التأييد وجوزة مالك بكل لفظ يفهم
 المتنا كحان مقصودهما وقال الشافعي لا يتمد الا بلفظ الزويج والنكاح لانهما المذكوران في
 القرآن في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء وقوله تعالى فلما قضى زيد منها
 وطرا زوجناكها ووافقه احمد بن حنبل راجا بوا عما احتج به مالك مما ورد في الحديث وهو
 قوله عليه السلام ما كتبتها بما معك من القرآن ان الحديث ورد بالفاظ مختلفة والقصة واحدة
 فيستحيل اجتماعها بل الواقع احدها والراوى روى بالمعنى فلا حجة فيه ولم يستأن أبو حنيفة
 غير الاجارة والوصية والاحلال وجوزة بالمعجمة وان قدر على العربية وجوز الجواب من

الاحكام على المباشر والله اعلم اه وعليه فتكون الاندراجات في تحريم المصاهرة بالص لا بالاجماع فانهم وفي احكام
 القرآن لابن العربي ان من علمنا من قال ان لفظ الاولاد يتناول حقيقة كل ولد من صلب الرجل دنيا او بعيدا قال الله تعالى
 يا بني آدم وقال النبي صلى الله عليه وسلم أناسيد ولد آدم وقل تعالى وانكم نصف ما ترك أزواجكم ان لم يكن لهن ولد فدخل
 فيه كل من كان لصلب الميت دنيا او بعيدا ويقال بنونهم فيعم الجميع فان كان الصحيح هذا القول فقد غلب مجاز الاستعمال
 في ذلك اطلاقه على الاعيان الاديان على تلك الحقيقة ومن لما ناهن قال ذلك حقيقة في الاديان مجاز في الابدان وهذا هو الصحيح
 عندى بدليل انه ينبغي ان يقال ليس بولد ولو كان حقيقة لما ساغ فيه الا ترى ان ولد الاعيان يسمى ولدا ولا يسمى به ولد الولد
 وكيف دارت الحال فقد اجتمعت الامة ههنا اى في قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية على انه يطلق على الجميع وقد قال مالك

لوحبس رجل على ولده لا تنتقل الى ابائهم واختلف قول علمائنا فيما لو قال صدقة هل تنقل الى اولاد الاولاد على قولين وكذلك في الوصية وانفقوا على انه لو حنف لا ولده وله حنف لم يحنت وانما اختلف ذلك في اقوال المخلوقين في هذه المسائل لوجوبين (احدهما) ان الناس اختلفوا في حمل كلام المخلوقين هل يحمل على العموم كما يحمل كلام الياىرى اولا يحمل كلام الناس على العموم بحل وان حمل كلام الله سبحانه عليه (الثاني) ان كلام الناس يرتبط بالاغراض والمقاصد وان صدق من الحبس التعميق فدخل فيه ولد الولد والمقصود من الصدقة التملك فلم يدخل فيه غير الادي الا بدليل والذي يحقق العموم ههنا اى في الآية انه فان بعده ولا يوبه لكل واحد منهما السدس فدخل فيه اباء الالباء فكذلك يدخل في الاولاد ههنا اولاد الاولاد ثم قال في قوله تعالى ولا يوبه لكل واحد منهما السدس هذا قول لم يدخل فيه (١٤٤) من علامن الآباء دخول من سفلى من الالباء في قوله اولادكم الثلاثة اوجه

الاول ان القول ههنا متنى والمتنى لا يحتمل العموم والجميع (الثاني) انه قال فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث والام العليا هي الجدة ولا يفرض لها الثلث باجماع بخروج الجدة من هذا اللفظ مقطوع به وتناول للاب مختلف فيه

الثالث انه انما قصد في قوله اولادكم بيان العموم وقصدهمذ بيان النوعين من الالباء وهما الذكر والانثى وتفصيل فرضهما دون العموم فاما الجد فقد اختلفت فيه الصحابة فروى عن ابي بكر الصديق انه جعله ابا وحجب به الاخوة اخذنا بقوله تعالى هالة ايكم ابراهيم وبقوله تعالى ياني آدم واما الجدة

الزوج بقوله فعلت فهذه نصوص العلماء على اختلافها لم يقل فيها أحد بالمعاطاة كما قالوا في البيع والفرق مبنى على خمس قواعد (القاعدة الاولى) ان الشهادة شرط في النكاح اما مقارنة للعقد كما قال الشافعى او قبل الدخول كما قال مالك وعلى التقديرين فلا بد من لفظ يشهد عليه انه تزويج لازمي وسفاح والبيع لما لم يكن الاشهاد فيه شرطا جوزوا فيه المناولة (القاعدة الثانية) ان قاعدة الشرع ان الشيء اذا عظم قدره شدد فيه وكثرت شروطه وبالغ ابعاده الا لسبب قوى تعظيما لشانه ورفعما لقدره وهو شان الملوك في العوائد ولذلك ان المرأة النفيسة في مالها وجمالها ودينها ونسبها لا يوصل اليها الا بالمهر الكثير والتوسل العظيم وكذلك المناصب الجليلة والرتب العلية في العادة واما في الشرع فالذهب والفضة لما كانا رؤس الاموال وقيم المتلفات شدد الشرع فيهما فاشتراط المساراة والتناجز وغير ذلك من الشروط التي لم يشترطها في البيع في سائر العروض والطعام لما كان قوام بنية الانسان منع بيمه نسبة بعضه ببعض ومنع مالك بيمه قبل قبضه دون غيره من الساع فكذلك النكاح عظيم الخطر جليل المقدار لانه سبب بقاء النوع الانساني المكرم المفضل على جميع المخلوقات وسبب العفاف الحاسم لمادة الفساد واختلاط الانساب وسبب المودة والمواصلة والسكون وغير ذلك من المصالح فذلك شدد الشرع فيه فاشتراط الصداق والشهادة والولي وخصوص الالفاظ دون البيع (القاعدة الثالثة) كل حكم شرعى لا بد له من سبب شرعى واباحة المرأة حكم فله سبب يجب تلقيه من السمع فالسمع لا يسمع من الشرع لا يكون سببا وعلى هذه القاعدة اعتمد الشافعى والمغيرة من اصحابنا وهو ظاهر مما نقله ابن رشد في المندمات عن المذهب (القاعدة الرابعة) الشرع قد ينصب خصوص الشيء سببا كالزوال وروية الهلال لوجوب الظهر ووجوب الصوم والقتل العمد المدوان سبب الفصاى وقد ينصب مشتركا بين اشياء سببا وبني خصوصياتها كالفاظ الطلاق فان المنصوب منها سببا مادل على انطلاق المرأة من عصمة الرجل والفاظ القذف المنصوب منها سببا مادل على نسبة المذنوف الى الزنى او اللواط والفاظ الدخول في الاسلام المنصوب منها سببا مادل على مقصود الرسالة النبوية والنكاح عندها على ما حكاها صاحب الجواهر

فقد صح ان الجدة ام الأم جاءت ابا بكر الصديق فقال لها لا اجد لك في كتاب الله شيئا وما انا بزائد في الفرائض شيئا اه المراد بصرف واصلاح فافهم (وقد وافق) ابن الشاط الاصل في مسائل قائلنا مقاله في الاولى صحيح ظاهر وما قاله بعد ذلك اكثره حكاية اقوال واشارة الى توجيهات ولا كلام في ذلك اه (المسئلة الاولى) شبهت العقد والملك تلحق بهما في التحريم للحرائر والاماء بالعقد وانك لان الوطء بالشبهة قد الحق بالوطء بهما في حقوق الولد وسقوط الحد وغيرها (المسئلة الثانية) يلحق بالشبهة في الرتبة الرابعة على مشهور مذهب مالك رحمه الله تعالى الزنى المحض لكونه يوجب نسبة واختصاصا وربما اوجب ميلا شديدا يوجب وقوع الشحنة بالمشاركة فيه كما يحصل ذلك في المشاركة بالوطء بالنكاح والملك بل بالغ مالك فقال في المدونة اذا التذبا حراما كان كالوطء ووافقه ابو حنيفة وابن حنبل نعم قال

مالك في الموطأ انه لا يحرم وقاله الشافعي رضي الله عنه بسبب ان الزنى مطلوب العدم والاعدام فلو رتب عليه شيء من المقاصد لكان مطلوب الاجساد فلا يثبت له تحريم في اثر المصاهرة (المسئلة الثالثة) اتفق الأئمة الاربعة على ان وطء الام بالمقد او المالك او الشبهة يحرم بنتها لقوله تعالى اللاتي دخلتم بهن لان الوطء هو الاصل في الدخول واختلوا في التلذذ بما دون الوطء فقال مالك وأبو حنيفة ومثل الوطء اللمس للذة لانه استمتاع مثله يحل بحمله ويحرم بحرمته ويدخل تحت عمومه وقال ابو الطاهر من أصحابنا اللمس للذة من البالغ ينشر الحرمة ومن غير البالغ قولان وبغير نذة لا ينشر مطلقا وفي نظر البالغ ما عدا الوجه من باطن الجسد للذة قولان المشهور ينشر الحرمة لانه أحد الحواس والشاذ لا ينشر ولا يحرم النظر الى الوجه اتفاقا وفي الاحكام لابن العربي وأما النظر فمتداين القاسم (١٤٥) انه يحرم وقال غيره لا يحرم لانه في

الدرجة الثانية شبهه في الزنى ذر برة الذر برة لكن الاموال تارة يغلب فيها التحليل وتارة يغلب فيها التحريم فاما الفروج فقد اتفقت الامة فيها على تغليب التحريم فكما ان النظر لا يحل الا اذا حل أصله اللمس والوطء بعقد نكاح أو شراء كذلك يحرم اذا حرم أصله اه وفي بداية المجتهد والنظر عند مالك كاللمس اذا كان نظرا تلذذا الى أي عضو كان وفيه عنه خلاف ووافقه أبو حنيفة في النظر الى الفرج فقط وقال الاصل انه لا يحرم عنده الا أن ينزل لعدم افضائه الى المقصد الذي هو الوطء وهو انما حرم تحريم الوسائل والوسيلة اذا لم تقض لمقصدها سقط

من هذه القاعدة ويدل على ذلك انه ورد بالفاظ مختلفة في الكتاب والسنة والاصل فيها عدم اعتبار الخصوص فيتين العموم وهو المطلوب (القاعدة الخامسة) يحط الشرع في الخروج من الحرمة الى الاباحة اكثر من الخروج من الاباحة الى الحرمة لان التحريم يعتمد المقاصد فيتين الاحتياط له فلا يقدم على محل فيه المفسدة الاسباب قوى يدل على زوال تلك المفسدة أو يمارضها ويمنع الاباحة ما فيه مفسدة بايسر الاسباب دفعا للمفسدة بحسب الامكان ولذلك حرمت المرأة بمجرد عقد الاب ولا تحل المبتوتة الا بعقد ووطء حلال وطلاق واقضاء عدة من عقد الاول لانه خروج عن حرمة الى اباحة فهذه القاعدة اوقفنا الطلاق بالكايات وان بسدت حتى أوقفة مالك بالتسبيح والتهيل وجميع الالفاظ اذا قصد بها الطلاق لانه خروج من الحل فيكفي فيه أدنى سبب ولم يجز النكاح بكل لفظ بل بما فيه قرب من مقصود النكاح لانه خروج من الحرمة الى الحل وجوزنا البيع بجميع الصبغ والافعال الدالة على الرضي بنقل المالك في المرضين لان الاصل في السلع الاباحة حتى تملك بخلاف النساء الاصل فيهن التحريم حتى بعقد عليهن بملك او نكاح وعموم الحاجة للبيع ولقصوره في الاحتياط عن الفروج فاذا احطت بهذه القواعد ظهر لك سبب اختلاف موارد الشرع في هذه الاحكام وسبب اختلاف العلماء ونشأت لك الفروق والحكم والتمايل

الفرق الثامن والخمسون والمائة بين قاعدة الممسر بالدين بنظر وبين قاعدة الممسر بنفقات الزوجات لا ينظر

أعلم ان الممسر عندنا وعند الشافعي رضي الله عنه يفسخ عليه نكاحه بطلاق في حق من ثبت لها الاتفاق وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يطلق عليه بالاعسار لان الله تعالى أوجب انظار الممسر بالدين في قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فهنا أولى لان بقاء الزوجية مطلوب لصاحب الشرع وقياسا على النفقة في الزمان الماضي فانه لا يطلق بها اجماعا ولان عجزه عن نفقة أم ولده لا يوجب بيعها ولا خروجها عن ملكه فكذلك الزوجة (والجواب) عن الاول انما لم يلزمه النفقة مع العسرة وهو نظير الالزام بالدين وانما امرناه برفع ضرر يقدر

(١٩ - الفروق - ثالث) اعتبارها ومنع الشافعي التحريم بالملاسة للذة والنظر مطلقا وفي بداية المجتهد وهو أحد قولين المختار عنده وقوله الثاني لم يوجب في النظر شيئا وواجب في الممس اه (تنبيه) قال الاصل اعتبر مالك قاعدة حمل اللفظ عند الاطلاق على عرف المتكلم به كغيره من العلماء في مشهور مذاهبهم في آية التحليل للزوجة بعد الطلاق الثلاث حيث حمل النكاح فيها على الوطء الحلال وجملة شرطها موافقتها قاعدة الاحتياط في الفروج وخالفها في قوله تعالى في أمهات الربائب اللاتي دخلتم بهن حيث حمل الدخول فيها على خلاف العرف الشرعي من الدخول المباح فاعتبر مطلق الوطء ولو حرما لمارض الاحتياط في الفروج اه وقال ابن الشاطب يحتاج مقاله الى نظرا اه قلت لعل وجهه ان النكاح في عرف الشرع حقيقة في وطء مطلقا لاني خصوص الوطء الحلال فقد قال ابو حنيفة في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح

أباؤكم من النساء أى ماوطؤه لان النسكاح حقيقة فى الوطء فيحرم على الشخص مزنية ابيه كما فى المحلى على جمع الجوامع وقد تقدم نحوه عن الاصل فى الفرق الرابع والاربعين والمائة فلا تنقل وقال ابن العربي فى كتاب الاحكام فى قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح وتنكح المقعد وهذا لا يصح بل هو هنا الوطء لانه صلى الله عليه وسلم شرط ذوق المسيلة وهى عبارة عن الوطء نعم يرد على مذهبنا أن من أصول الفقه ان الحكم هل يتماق باوائل الاسماء لزمناه ذهب سعيد بن المسيب وان قلنا ان الحكم يتماق باواخر الاسماء لزمنا أن نشترط الانزال مع مقيب الحشفة فى الاحلال لانه آخر ذوق المسيلة ولذا لا يجوز له ان يعزل (١٤٦) عن الحرة الابانها ولم يشترط عندنا فى التحليل الانزال فصار المسئلة

فى غاية الاشكال بل ما مر فى الفقه اعسر منها اه ماخصا والله سبحانه وتعالى اعلم الفرق السادس والاربعون والمائة بين قاعدة ما يحرم بالنسب وبين قاعدة ما لا يحرم بالنسب المحرم بالنسب على الانسان ذكرا كان أو أنثى أربعة أنواع (النوع الاول) اصوله وهما الاباء والامهات وان علوا (النوع الثانى) فصوله وهم الابناء وأبناء الابناء (والنوع الثالث) فصول أول اصوله وهم الاخوة والاخوات وأولادهم وان سفلوا وأما فصول ثانى الاصول وثالثها وان علا ذلك وهم اولاد الاعمام والمهات والاخوال

عليه وهو اطلاقها لمن يتفق عليها وهو الجواب عن النفقة فى الزمان الماضى (والجواب) عن الثالث ان رقع الضرر عن أم الولد له طريق آخر وهو تزويجها وهذا الطريق متمذرهنا فيتمين الطلاق لان القاعدة ان المقصد اذا كان له وسيلتان فاكثر لا يتعين أحدهما عينا بل يخير بينهما كالجامع اذا كان له طريقان مستويان يوم الجمعة لا يجب سلوك أحدهما عينا بل يخير بينهما وكذلك السفر الى الحج فى البر والبحر المتيسرين لا يتعين احدهما وهو كثير فى الشرعية وكذلك أم الولد تمتد اسباب زوال الضرر عنها فلم يتعين خروجها عن ملكه وفى الزوجات انحدرت الوسيلة وسبب الخروج عن الضرر فامر به عينا ويؤيد ما قلناه ماخرجه البخارى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة ما ترك غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وأبدا بن تمول تقول المرأة أما ان تطعمنى وأمان تطلقنى ويقول العبد أطمعنى واستعمانى ويقول الولد الى من تدعنى وقوله فامسك بمعروف او تسريح باحسان والامسك على الجوع والمرى ليس من المعروف فيتمين التسريح بالاحسان الفرق التاسع والخمسون والمائة بين قاعدة اولاد الصلب والابوين فى ايجاب النفقة لهم خاصة وبين قاعدة غيرهم من القرابات اعلم ان مالكا اوجب النفقة لا اولاد الصلب والابوين خاصة واوجبها الشافعى لسكل من هو بمض من الآباء والامهات وان علوا والاولاد وان سفلوا لقوله تعالى وبالوالدين احسانا ولقوله تعالى وصاحبهما فى الدنيا معروفا وليس من الاحسان تركهما بالجوع والمرى لقوله عليه السلام فى البخارى يقول لك ولدك الى من تكلى الحديث واب الاباب وام الام ام وابن الابن ابن وقال ابو حنيفة رضى الله عنه تجب النفقة لسكل ذى رحم محرم لقوله تعالى وآت ذا القربى حقه واجمنا على تخصيص من ليس بمحرم وتبقى من عدها على العموم ولقوله تعالى واولو الارحام قال (الفرق التاسع والخمسون والمائة بين قاعدة اولاد الصلب والابوين فى ايجاب النفقة لهم خاصة وبين قاعدة غيرهم من القرابات الى قوله ولقوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض) قلت ما قاله حكاية اقوال ومستندها ولا كلام فى ذلك

والخالات فباحات لقوله تعالى لنبه صلى الله عليه وسلم وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك (النوع الرابع) أول فصل من كل أصل ويندرج فيه أولاد الاجداد والجدات وهم الاعمام والمهات والاخوال والخالوات واما ثانى فصل من أول الاصول وهم اولاد الاعمام والمهات والاخوال والخالوات فباحات كما علمت ودليل هذا الضابط قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وأجمت الامة على ان المراد بلفظ كل نوع من هذه الانواع القريب والبعيد واللفظ صالح له لقوله تعالى يا بنى آدم يا بنى اسرائيل ملة ابيكم ابراهيم كما تقدم ثم قال فيما يحرم بالرضاع وأمهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة قال ابن العربي فى الاحكام ولم يذكر من المحرم بالرضاع فى القرآن سواها والام أصل

بعضهم

والاخذ فرع فنبه بذلك على جميع الاصول والفروع وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يحرم من الرضاة ما يحرم من الولادة اه قال في بداية المجتهد يعني ان المرصعة تنزل منزلة الام فتحرم على المرضع هي وكل من يحرم على الابن من قبل ام النسب اه وقال تعالى قبل ذلك فيما يحرم بالمصاهرة ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف يريد في الجاهلية فانه مفعول عنه ثم قال بعد ذلك وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تنكحوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل ابناءكم الذين من اصلا بكم واحترز بقوله الذين من اصلا بكم من زوجات ابناء النبي قال ابن العربي في احكامه وابن النبي كان في صدر الاسلام اذ تبني رسول الله صلى الله عليه وسلم زيد بن حارثة ثم نسخ الله تبارك وتعالى ذلك بقوله دعوهم لآبائكم هو اقسط عند الله وهذه هي العائدة في قوله تعالى (١٤٧) من اصلا بكم ليستقط ولد النبي

ويذهب اعتراض الجاهل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في نكاح زينب زوج زيد وقد كان يدعى له فنهج الله سبحانه ذلك بديانه اه ولم يحترز به من زوجات ابن الرضاة لجرميانه مجرى ابن النسب في جملة من الاحكام معظمها التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاة ما يحرم من النسب ثم قال تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف وفي احكام ابن العربي قال ابن عباس في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله كان عفورا رحاما

بمضمون اولي ببعض والجواب عما قاله الشافعي اولانا لاننا نسلم ان لفظ الاب والام والابن يتناول غير الاذنين من هذا الفرق وبدل على ذلك ان الله تعالى فرض اللام الثالث ولم تسحقه الجدة وحجب الاخوة بالاب ولم يحجبهم بالجد وان بنت الابن لها السدس مع بنت الصلب بخلاف بنت الصلب مع اختها فلو كانت هذه الالفاظ تتناول هذه الطبقات على اختلافها بطريق التواطىء حقيقة لزم تعميم الحكم فيها كلها على السواء وإلا لزم ترك العمل بالدليل وهو خلاف الاصل فدل ذلك على ان اللفظ انما يتناول هذه الطوائف بطريق المجاز والاصل عدم المجاز حتى يدل دليل عليه بل يجب التمسك بالحقيقة والاختصار عليها حتى يدل دليل على غيرها ثم اللازم هنا الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو مجاز مختلف فيه بين العلماء هل يجوز في لسان العرب ام لا ونحن المجاز الجمع عليه في لسان العرب لا نعدل باللفظ اليه لإبدليل والحمل عليه من غير دليل خطأ قطعاً فهنا بطريق الاولى لكونه صميماً من جهة انه مجاز وانه مختلف في جوازه لغة وهذا هو الفرق وهو فرق جلي جدا والجواب عما قاله ابو حنيفة رضى الله عنه عن الاول ان الله تعالى انما امر بما هو حق لذرى القربى والنزاع في النفقة هل هي حق لهم ام لا فلانسلم تناول اللفظ لها حينئذ فلا دليل

قال (والجواب عما قاله الشافعي اولانا لاننا نسلم ان لفظ الاب والام والابن يتناول غير الاذنين الى قوله بل يجب التمسك بالحقيقة والاختصار عليها حتى يدل دليل على غيرها) قلت لا دليل له فيما استدلل به على مراده من ان لفظ الاب وما معه لا يتناول غير الاذنين إلا مجازاً لاحتمال ان يكون الامر في تلك الالفاظ بعكس دعواه وذلك ان يكون يتناول الاذنين وغيرهم لكن وقع التجوز بقصرها على الاذنين فيحتاج اد ذلك الى قرينة تخصها بالاذنين اولى دليل يدل على ان هذا المجاز انتهى الى ان صار عرفاً قال (ثم اللازم هنا الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو مجاز مختلف فيه بين العلماء هل يجوز في لسان العرب ام لا الى قوله وهذا هو الفرق وهو فرق جلي جدا) قلت ما قاله مبنى على دعوى ان تناول تلك الالفاظ لغير الاذنين مجاز وقد تبين احتمال عكس ذلك وما قاله من ان الجمع بين الحقيقة والمجاز مختلف فيه مسلم لكن لو سلم ان تناول تلك الالفاظ لغير الاذنين مجاز وذلك غير مسلم وما قاله من الجواب عما قاله ابو حنيفة مسلم صحيح

حرم الله تعالى في هذه الآية من النسب سبعا ومن الصهر سبعا وهذا صحيح وهو اصل المحرمات ووردت من جهة مدينة لجمعها باخضر لفظ وادل معنى فهمته الصحابة العرب وخبرته العلماء ونحن نقصد ذلك البيان فنقول (اما الاصناف) النسبية السببية (فالام) عبارة عن كل امرأة لها عليك ولادة ويرتقم نسبك اليها بالبنوة كانت على عمود الاب او على عمود الام وكذلك من فوقك (والبنات) عبارة عن كل امرأة لك عليها ولادة تنتسب اليك بواسطة او بغير واسطة اذا كان مرجعها اليك (والاخذ) عبارة عن كل امرأة شاركتك في اصلك ايك وامك ولا تحرم اخت الاخذ اذ لم تكن لك اختا فقد يتزوج الرجل المرأة ولكل واحد منهما ولد ثم يقدم بينهما ولد قال سحنون هو ان يزوج الرجل ولده من غيرها بنتها من غيره وتصورها أن يكون لرجل اسمه زيد زوجتان عمرة وخالدة وله من عمرة ولد اسمه عمر ومن خالدة بنت اسمها سماعة وخالدة زوج اسمه بكر وله منها بنت اسمها

حسناه فزوج زيد ولده عمرامق حسناه وهي اخت اخت عمرو فمن هنا قال الاخمي كل ام حرمت بالنسب حرمت اختها وكل اخت حرمت لانحرم اختها اذا لم تكن خالة وكل عمة حرمت قد لانحرم اختها لانها قد لا تكون أخت ابيه ولا أخت جده اه (والممة) عبارة عن كل امرأة شاركت اباك في ماعلا من اصله (والخالة) هي كل امرأة شاركت امك في ماعايت من اصلها او من أحدهما على تدبير تعلق الامومه كما تقدم ومن تفصيله تحريم عمة الاب وخالته لان عمة الاب اخت الجد والجد أب وأخته عمة وخالة الاب اخت جدته لانه والجدة ام وأختها خالة وكذلك عمة الام اخت جدها لا يبيها وجدها أب وأخته عمة وخالة الام اخت جدتها والجدة ام وأختها خالة وتتركب عليه عمة الممة لانها عمة الاب كذلك وخالة العمة خالة الام كذلك وخالة الخالة الام كذلك وعمة الخالة (١٤٨) عمة الام كذلك وقد تضمن هذا كله قوله تعالى وعماتكم وخالاتكم

في الآية والجواب عن الثاني انه عام في ذوى الارحام مطلق فيما فيه اولى فان انظر اولى نكرة في سياق الاثبات وذلك لاعموم فيه فتحمله على ولاية النكاح والمأوضة والمناصرة المجمع عليها فانهم اولى بنصر بعضهم بعضا والاحسان الى بعضهم بعضا بالنصرة اجماعا واذا اجمع على اعمال المطلق في صورة وانها مرادة من النص سقط الاستدلال به اجماعا اذ لو عدى حكمة الى صورة اخرى لكان عاما مطلقا والتقدير انه مطلق هذا حلف وكما يمنع جعل العام مطلقا بغير دليل يمنع جعل المطلق عاما بغير دليل فظهر من هذه الاستدلالات وهذه الاجوبة صحة مذهب مالك وتفضيله على غيره في هذه المسألة وظهر الفرق ايضا من خلال ذلك ظهورا بينا
 الفرق الستون والمائة بين قاعدة المتداعيين شيئا لا يقدم احدهما على الآخر إلا بحجة ظاهرة وبين قاعدة المتداعيين من الزوجين في متاع البيت يقدم كل واحد منهما فيما يشبه ان يكون له

قال مالك في المدونة اذا اختلفا وهما زوجان او عند الطلاق او الورثة بعد الموت والزوجان حران او عبدان او احدهما مسلمان او احدهما قضي المرأة بما هوشان النساء وللرجل بما هوشان الرجال وما يصلح لهما قضي به للرجل لان البيت بيته في مجرى المادة فهو تحت يده فيقدم لاجل اليد ووافق مالك ابو حنيفة والفقهاء رضي الله عنهم اجمعين وقال الشافعي لا يقدم احدهما على الآخر إلا بحجة ظاهرة كسائر المدعين وقيل اساعلى الصباغ والعطار اذا تداعيا آلة العطر او الصبغ فانه لا يقدم احدهما على الآخر إلا بحجة ظاهرة وان شهدت العادة بان آلة العطر للعطار وآلة الصبغ

قال (فظهر من هذه الاستدلالات وهذه الاجوبة صحة مذهب مالك وتفضيله على غيره في هذه المسألة وظهر الفرق ايضا من خلال ذلك ظهورا بينا) قلت لم يظهر مقاله لاحتمال ان تكون تلك الالفاظ تتناول غير الادنين بالوضع الاصلي ووقع التجوز بقصرها على الادنين والله اعلم قال (الفرق الستون والمائة بين قاعدة المتداعيين شيئا لا يقدم احدهما على الآخر إلا بحجة ظاهرة وبين قاعدة المتداعيين من الزوجين في متاع البيت يقدم كل واحد منهما فيما يشبه ان يكون له الى قوله هذا تقرير المنقولات) قلت لا كلام في ذلك

بالحجر في التحريم ولم يتضمنه آية الفرائض بالاشتراك في الموارث لسعة الحجر في التحريم وضييق الاشتراك في الاموال ففرق التحريم يسرى حيث اطرده وسبب الميراث يقف ابن ورد ولا يحرم اخت العمة ولا اخت الخالة وصورة ذلك كما قررنا لك في الاخت وبنت الاخ وبنت الاخ وبنات الاخ عبارة عن كل امرأة لا خيك او لا ختك عليها ولادة وترجع اليها بنسبة واما الاصناف الصهرية السبعة (فالاول والثاني) امها تمك اللاتي ارضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وهما محرمان بالقرآن وقد تقدم بمض الكلام عاينها هنا وان أردت

الصباغ

بسطه فمليك ببداية المجتهد واحكام ابن العربي وغير ذلك (والثالث)

أمهات نسائكم وقد تقدم الكلام عليها في الفرق الذي قبل هذا (والرابع) ربائكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلنكم بن جمع بيبة كفعليه بمعنى مفعولة من ربها ير بها اذا نولى أمرها وهي محرمة باجماع الامة كانت في حجر الرجل أو في حجر حاضنتها غير أمها فاللاتي في حجوركم تأكيد للوصف وليس بشرط في الحكم وما رواه مالك بن أوس عن علي من أنها لا تحرم حتى تكون في حجره فباطل وكال الرجال عليهما قد تقدم في الفرق قبل (والخامس) حلائل أبنائكم الذين من أصلابكم جمع حايلة كفعليه بمعنى محلة (والسادس) أزواج آبائكم في قوله تعالى ولا تنكوا ما نكح آبائكم من النساء الا ما قد سلف فبما حرم الله على الآباء نكاح أزواج أبنائهم كذلك حرم على الابناء نكاح أزواج آبائهم فكل فرج حل لابن حرم على

الاب أبدا وبالعكس وقد تقدم بقية الكلام عليها في الفرق قبل (السابع) قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين تعلق أبو حنيفة به في تحريره نكاح الاخت في عدة الأخت والخامسة في عدة الرابعة وقال ان هذا محرم بموم القرآن لانها لم يكن جماعا في حل فهو جمع في حبس بحكم من أحكام الفرج وهو اذا تزوج أختها فقد حبس المتزوجة بحكم من أحكام النكاح وهو الحل والوطء وقد حبس أختها بحكم من أحكام النكاح وهو استبراء الرحم لحفظ الذنب فحرم ذلك بالمعوم وهي من مسائل الخلاف الطويلة وقد مهدنا الخلاف فيها هنالك والذي يجزى به الآن ان الله سبحانه وتعالى نهأ أن يجمع وهذا ليس بجمع منه لان النكاح كتمسبه والعدة الزامية فالجامع بينهما هو الله سبحانه بحمله وليس للعبد في هذا الجمع كسب يرجع النهي بالخطاب اليه وليس قوله تعالى هنا الاماقد ساف من مثل قوله الاماقد سلف في نكاح منكوحات (١٤٩) الآباء لان ذلك لم يكن قط بشرع

وانما كانت جاهلية جهلاء

وقاحشة شائعة ونكاح

الاختين كان شرعاً

قبلنا فنسخه الله عز

وجل فينا بقوله هنا

الاماقد سلف اه كلام ابن

العربي بتصرف وحذف

وزيادة (قائدة) وجه

قول العلماء الآباء وان علوا

والابناء وان سلفوا مع

أنه لو عكس لاستقام فان

الابناء فروع وشأن الفروع

أن يكون أعلى من صلبه

وفروع الفروع أعلى من الفروع

في شجرة النسب والاصل

أسفل وأصل الاصل

أسفل من الاصل وهو

الاشارة الى أن مبدأ

الانسان من نطفة

والنطفة تنزل من الاب

والنازل من الشيء

يكون أسفل منه وابن

الابن ينزل من الابن

فلفظ الابناء وان سلفوا ولفظ الآباء وان علوا مجازان اصطلاحاً عليهما اشارة لهذا المعنى من التخييل ولا مشاحة في الاصطلاح

فالفهم والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السابع والاربعون والمائة بين قاعدة الحصانة لا تعود بالمعاقلة وقاعدة الفسوق يعود بالجناية

وذلك ان عود الفسوق يعود للجناية انما هو لان الامة مجمعة على ان سبب الفسوق هو ملابسة الكبيرة أو الاضرار على الصغيرة

من حيث هو وهذا المعنى من غير قيد ولا شرط هو مقول المعنى بحيث ان الانسان اذا جنى بكبيرة أو باصرار على صغيرة بعد ان زال

القضاء عليه بالفسوق بتوبته وانابته من ذلك وجب أن يعود القضاء عليه بالفسوق من غير استثناء صورة من صورته عملاً بطرد

العلة ووجود الموجب واما المحصن بعدم مباشرة الزنى اذا زال احصانه بمباشرة الزنى لم تعد حصانته بعدالته بعده مباشرة الزنى

العلة ووجود الموجب واما المحصن بعدم مباشرة الزنى اذا زال احصانه بمباشرة الزنى لم تعد حصانته بعدالته بعده مباشرة الزنى

العلة ووجود الموجب واما المحصن بعدم مباشرة الزنى اذا زال احصانه بمباشرة الزنى لم تعد حصانته بعدالته بعده مباشرة الزنى

العلة ووجود الموجب واما المحصن بعدم مباشرة الزنى اذا زال احصانه بمباشرة الزنى لم تعد حصانته بعدالته بعده مباشرة الزنى

العلة ووجود الموجب واما المحصن بعدم مباشرة الزنى اذا زال احصانه بمباشرة الزنى لم تعد حصانته بعدالته بعده مباشرة الزنى

للصباغ فكذلك ههنا قال ابن بونس اذا فرعا على مذهب مالك يخلف من فضى له وقال سحنون ما عرف لاحدهما لا يخلف وقال ابن القاسم ما كان شأن الرجال وشأن النساء قسم بينهما بعد ايمانها لا شترأ كهما في اليد وما ولى الرجل شترأه من متاع البيت وشهدت له البينة اخذه بعد يمينه ما شترأه الا له وكذلك المرأة فان اختلفا في البيت نفسه فهو للرجل لانه ملكه في غالب العادة ولان يده عليه قال ابن بونس الذى يختص بالرجل نحو الهامة فاة ول قوله فيه بغير يمين الا ان تدعي المرأة ف يخلف قال ابن حبيب ولا يكتفى احدهما ان يقول هذا لى لانه متاع البيت حتى يقول هذا ملكى قال عبدالحق في تهذيب الطالاب لو تنازعا في رداء فقال هو لها الا السكتان بان قال اشتريته فقال اصيبغ له بقدر كتانها ولها بقدر عملها لانه لو ادعاه صدق هذا تقرير المنقولات واما وجه الجواب والفرق فنقول لنا قوله تعالى خذ العفو وامر بالمعروف فكل ما شهد به العادة قضى به لظاهر هذه الآية الا ان يكون هناك بيعة ولان القول قول مدعي العادة في مواقع الاجماع واما ما أشار اليه الشافعي رضى الله عنه وهو القياس على العطار والصباغ فن اصحابنا من التزم التسوية أيضا أشار اليه ابن القصار في عيون الادلة وعلى هذا يبطل القياس وان قلنا بعدم التسوية فالفرق ان الاشهاد بين الزوجين يتعد لانهما لو اعتمد ذلك وان كان له شيء اشهد عليه ادى ذلك الى المنافرة وعدم الوداد بينهما وربما افضى ذلك الى الطلاق والقطيعة فهما معذوران في عدم الاشهاد وملجآن اليه واذا جآ اعدم اشهاد فلو بقض بينهما بالعادة لانسد الباب عليهما بخلاف العطار والصباغ اذا كانا في حانوت واحد لا ضرورة تدعوها لعدم الاشهاد فانها اجنبيان لا يتألمان من ضبط اموالهما بذلك وان كانا في حانوتين او تداعيا شيئاً في يد ثالث فنقول الفرق ان الضرورة تدعو للملابسة في حق الزوجين فسلك بهما اقرب الطرق في اثبات اموالهما ولا ضرورة تدعو للملابسة العطار والصباغ فجريا على قاعدة الدعوى واستدل الشافعي ايضا قال (واما وجه الجواب والفرق الى آخر ما قاله في هذا الفرق) قلت في ذلك نظروتمسك الشافعي بالحديث ظاهر وجواب المالكية بتفسير المدعى والمدعى عليه بما فسروا لا باس به وجعل المالكية اليد لهما اعنى الزوجين مع قولهم ان الرجل حائز للمرأة فيه درك لا يخفى وبالجملة المسألة محل نظر

فلذا قال أصحابنا فاذا قذفه بعد ان صار عدلا لم يحد كما نقله صاحبنا الجواهر والنوادر وجماعة من الاصحاب وفي الجواهر أيضا لولا عن المرأة وأبنا ثم قذفها بلك الزنية لم يحد ولم يلاعن لاستيفاء موجب اللعان قبل ذلك وقال ريمه يحد وإن قذفها بزنية أخرى فان كانت لم تلعن وحدت لم يجب الحد لسقوط احصائها الذي هو شرط في حد القذف بلك الزنية بموجب امانه وان لا عنت وجب الحد أي للزوج القاذف قارن بالحد لا جنبي اذا قذفها أي مطلقا لان أثر لعان الزوج لا يتعدى لغيره ووقع في كتاب القذف اذا قذف من ثبت عليه الزنا وحسنت حاله بعد ذلك لا يحد لان الحصانة لا تعود بالامدالة فمن ثبت فسقه بالزنا ذهبت حصانته وذلك انما قالوه بناء على قاعدتين (القاعدة الاولى) ان الله تعالى اذا نصب سببا لحكمة: فالصحيح عند العلماء انه لا يجوز ترتيب الحكم على تلك الحكمة لان (١٥٠) الله تعالى لم ينصبها سببا لذلك الحكم بل سبب وسببه وقد لا يصح سبب سببه

سببا له لعدم المناسبة الا ترى ان وجوب الزواج حكم سببه خوف الزنى والزواج سبب وجوب النفقة سبب وجوب الزواج الذي هو وخوف الزنى لا يناسب ان يكون سببا لوجوب النفقة ونظائر ذلك كثيرة منها أن الله تعالى نصب السرقة سببا للقطع لحكمة حفظ المال ولم يترتب القطع على من اخذ مالا بغير السرقة نظرا لتلك الحكمة بل منع لعدم تحقق سببه الذي هو السرقة ومنها ان الله تعالى نصب الزنى سببا للرجم لحكمة حفظ الانسان لتسلا تلتبس ولم يترتب الرجم على من سعى في التباس الانساب بغير الزنى بان يجمع الصبيان ويقبهم صفارا ويأتي بهم

بقوله صلى الله عليه وسلم البينة على من ادعى واليمين على من انكر فكل من ادعى من الزوجين كان عليه البينة اظاها الحديث وجوابه ان قاعدة المدعى هو كل من كان على خلاف اصل او عرف والمدعى عليه هو كل من كان قوله على وفق اصل او عرف فالمدعى بالدين على خلاف الاصل لان الاصل براءة الذمة والمطلوب المنكر على وفق الاصل لان الاصل براءة الذمة والمدعى رد الوديعة وقد قبضها ببيينة قوله على خلاف الظاهر والعرف بسبب ان الغالب ان من قبض ببيينة لا يرد الا ببيينة فدعوى الرد على خلاف الظاهر والمدعى عدم قبضها على وفق الظاهر وهو المدعى عليه واذا كان هذا ضابط المدعى والمدعى عليه فاذا ادعت المرأة مقنعة وشبهها كان قولها على وفق الظاهر وقول الزوج على خلاف الظاهر فالزوج مدعى فعليه البينة وهي ما عى عليها قال قولها فنحن نقول بموجب الحديث لانه حجة علينا واحتجوا أيضا بان كل موضع لو كان المتداعيان امرأتين او رجلين لم يقدم أحدهما على الآخر فكذلك اذا كانا رجلا وامرأة لم يقدم أحدهما على الآخر بالصلاحية بالقياس على ما اذا كان في يد ثالث ويؤكد ان حكم اليد لا يسقط بالصلاحية ان من كان بيده خلخال قاعدته امرأة أجنبية فالقول قوله وان كان الخلخال لا يصلح من لباسه لاجل ان بيده عليه وكذلك لو كان بيد المرأة سيف فادعاه رجل فالقول قولها وان كان لا يصلح لها لاجل ان بيدها عليه فكذلك ههنا اذا كانا في الدار وفيها ما يصلح لاحدهما فان بيدها عليه فلا يسقط اعتبار اليد بصلاحيته لاحدهما دين الآخر (والجواب) أنه لا فرق عندنا بين الرجل والمرأة وبين الرجلين وبين المرأتين وبين اليد الحكيمة والمشاهدة فلو تعلق رجل وامرأة بخلخال وايديهما جميعا عليه يتجاذبانه قضينا به للمرأة مع يمينها ولو تجاذبا سيفا كان للرجل مع يمينه واما اذا كان بيد ثالث فليس لاحدهما عليه يد بخلاف مسألتنا فان المستند عندنا اليد مع الصلاحية فان قالوا ما ذكرتموه يبطل بان ما يصلح لهما يكون للزوج مع أنه لا ظاهر يشهد له ويد كل واحد منهما عليه فقد تقضتم اصلكم ورجحتم من غير ترجيح فان اليد مشتركة والظاهر من جهة الصلاحية منفى في حق كل واحد منهما قلنا بل يد الزوج أقوى وهو المرجح لان المرأة في يده وتحت حوزة والدار له ألا ترى ان عليه أن يسكنها وان يجيرها وان يخدمها فالدار هي من

كبارا فلا يعرفهم أبؤهم ظرا للحكمة حفظ الانساب بل منع وارجمه لعدم تحقق سببه الذي هو الزنى ومنها ان الله تعالى شرع الرضاع سببا للتحريم بسبب ان جزء المرضعة وهو اللبن صار جزء الرضيع باعتدائه به وصورته من اعضائه فاشبه ذلك منيها ولحمها في الذنب لانها جزء الجنين ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الرضاع لحمه كالحمه الذنب ولم يترتب ذلك التحريم على سبب سببه الذي هو صيرورة نحو دم المرأة او قطعة من لحمها جزءا من اجزاء من شربدهما او كل قطعة من لحمها اذ لم يقولوا بان يحرم عليها او تحرم على عليه بل قال مالك في المدونة لا تقع الحرمة باللبن اذا استملاك وعدم بحيث لا يسمى رضاعا ولبننا وتناوله الصبي اعراضا عن التعليل بالحكمة وقاله الشافعي أيضا وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنهم احميم اللبن المغلوب بالماء او الدواء والمختلط بالطعام وان كان اللبن غالبا لا يحرم لان الطعام اصل واللبن تابع نعم قال مطرف من اصحابنا تقع الحرمة

بالبن المستهلك بناءً أنه على مقابل الصحيح أنه يجوز ترتيب الحكم على الحكمة (ومنها) إن الله تعالى شرع القذف سبباً للجلد لحكمة حفظ الاعراض وصون القلوب عن الاذيات لسكن اشترط فيه الاحصان ومن جملة عدم مباشرة الزنى فمن باشر فقد انفى في حقه عدم مباشرة الزنى فان التقيضين لا يصدقان والعدالة بعد ذلك لانفاي كونه مباشراً فان لاحظنا الحكمة بدون السبب حسن اعادة الحكم بمقدافه وان اقتصرنا على خصوص السبب ولم نرتب الحكم على حكيمته بدونه لم نقل بوجود حد قاذفه ويؤكد ذلك ان الحدود يغلب عليها التعبد من جهة مقاديرها وان كانت معقولة المني من جهة اصولها والتعبد لا يجوز انصرف فيه فمن هنا ظهر أنه لا يلزم من الاستواء في الاذنة الاستواء في الحد بل يعز ان آذاه بالقذف على قاعدة السبب والشتم فلا تضييع المصلحة ولا استباح الاعراض بل تنعصم بالتميز وقد (١٥١) يزيد التميز على الحد على أصل

مالك رحمه الله تعالى فلا يستنكر اسقاط الحد في هذه الصورة وفي تبصرة ابن فرحون عن المازري في المعلم دليل ما ذهب اليه مالك من جواز زيادة العقوبات على الحد فعل سيدنا عمر رضي الله تعالى عنه في ضرب الذي نقش خاتمه مائة ونقل ابن قيم الجوزية أنها ثلاثمائة في ثلاثة أيام وذكر القرافي أن صاحب القضية من ابن زياد زور كتاباً على عمر ونقش خاتمه فيلده مائة فشفع فيه قوم فقال اذكر تمنى الطعن وكنت ناسياً فيلده مائة أخرى ثم جلده بعد ذلك مائة أخرى ولم يخالفه أحد قال المازري فكان أجماعاً

قبله كحوز امرأته فلذلك قضي له مع يمينه كالتداعيين لاحدهما يد والاخر لا بدله قالوا ما ذكرتموه من الظاهر انما يشهد بالاستعمال فقط فان السيف انما يستعمله الرجال والحلي انما يستعمله النساء ونزاعنا انما هو في الملك لاني الاستعمال وقد تملك المرأة ما يصلح للرجل للتجارة أو بمرض من أرث أو غيره فقد اصدق على رضي الله عنه فاطمة رضي الله عنها درعا من حديد وقد تملك الرجال ما يصلح للنساء للتجارة أو غير ذلك من أسباب التملك قلنا الظاهر فيما يبدلانسان مما يصلح له أنه ملكه وهذا هو الغالب وغيره نادر واذا دار الحكم بين النادر والغالب فحكمه على الغالب أولى الاترى ان من هو ساكن في دار ويده عليها يقضى له بالملك بناء على الغالب وظاهر اليد فكذلك ههنا ووافقنا أبو حنيفة في هذه المسألة من حيث الجملة لكنه قال ما يصلح لهما فهو للرجال ان كان حياً وان كان ميتاً فهو للمرأة وقال محمد بن الحسن من اصحابه هو لورثة الزوج كقولنا وقال أبو حنيفة ان تداعيا وهو في ايديهما مشاهدة قسم بينهما وقال ابو حنيفة أيضا اذا كانا اجنبيين يسكنان معا فتداعيا شياً مما كان يصلح للرجل فهو له وما كان يصلح للمرأة فهو لها وما كان يصلح لهما قسم بينهما وان اختلف المطار والدياع في المسك والجلد فانه يقسم بينهما وتناقض قوله في هذه الفروع وان كان من حيث الجملة موافقاً لنا واما الشافعي فطريقته واحدة وهي ان الزوجين اذا تداعيا شياً فمن اقام بيته فهو له كما قلناه والاقسم بينهما نصفين بعد ايمانهما وكذلك الاجنبيان اذا سكننا داراً واحدة واحتج ابو حنيفة فيما اذا مات الرجل ان ساطانه زال عن المرأة بلوت فكانت المرأة أرجح فيها تدعيه وجوابه ان الوارث شأنه ان ينتقل له ما كان لمورثه على الوجه الذي كان له بدليل الاخذ بالشفعة والرد بالعيب وخيار الشرط (تفريع) قال الطرطوشي في تعليقه الذي تقدم فيه المرأة ويقضى لها به لاجل الصلاحية الحلي وثياب النساء وجميع الجهاز من الطست والمنارة والثياب والقباب والبسط والوسائد والمرافق والعرش ونحو ذلك والذي يقضى به للرجل السلاح والمنطقة والخاتم الفضة وثياب الرجل ونحو ذلك والذي يصلح لهما كالدار التي يسكنانها والرقيق واما اصناف المشية فلنن حازه لانها ليست من متاع البيت وكذلك مافي المرابط من خيل او جمال او حمير

وضرب عمر رضي الله تعالى عنه ضيماً أكثر من الحداه (القاعدة الثالنية) ان ما ورد مطلقاً يحمل على ما ورد مقيداً حيث كان المقيد واحداً والا حمل ما ورد مقيداً على المطلق لئلا يحصل الترجيح بلا مرجح فتجو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا بريمة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الآية من حيث أنه ورد غير مقيد بوصف الغنلة بخلاف قوله تعالى في الآية الاخرى ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة فانه قيد بوصف الغنلة فيحمل المطلق على المقيد على القاعدة في أصول الفقه والمباشر للزنا ليس بغافل عنه فلا يحقد قاذفه لانه لوحد لحصل معنى اللعن في الدنيا والآخرة وهو معنى هذه الآية من جهة مفهومها الذي هو مفهوم الصفة لان مفهومها ان من ليس بغافل لا يحقد قاذفه ولا يلدن في الدنيا والآخرة وهو المطلوب وقد اتفقنا على انه يلعن بالتميز والعقوبة المؤلدة على حسب حال المتذوف

فيثي ماعده على مقتضى الدليل ونحو قوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بسم الله الخ مقيسد وكذا قوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بال الحمد لله الخ فيحملان على المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بذكر الله الخ على القاعدة في اصول الفقه من حمل المقيدين على المطلق الواحد لا العكس ائلا يلزم التحكم فانهم والله سبحانه وتعالى اعلم

﴿ الفرق الثامن والاربعون والمائة بين قاعدة ما يلحق فيه الولد بالواطيء وبين قاعدة ما يلحق به ﴾

في احكام القرآن لابن العربي قال علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه اقل الحمل ستة أشهر لان الله تعالى قال وحمله وفضاله ثلاثون شهرا ثم قال (١٥٢) تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة

فاذا اسقطت حولين من ثلاثين شهرا بقيت منه ستة اشهر وهي مدة الحمل وهذا من بديع الاستنباط اه فمن هنا اطاق العلماء القول بان الولد لا يلحق بالواطيء الا لسته اشهر فصاعدا وقال ابن الشاط وكلامهم هذا على اطلاقه كما هو مقتضى الآية في قوله تعالى وحمله وفضاله ثلاثون شهرا قال ولا اعتبار عندي بما حكاه الشهاب عن الاطباء حيث قال ذكر ابن جميع وغيره من الاطباء في التحدث على الاجنة ان الحنين يتحرك لمثل ما يخلق فيه وبوضع لمثلي ما تحرك فيه قالوا وتخلقه في المادة تارة يكون لشهر وتارة يكون

فلمن حازه قال مالك والحصر كدار الا ان يعرف للزوجة وقال مالك ما يصلح للرجل اخذه مع يمينه وقال سحنون لا يمين على واحد منهما فيما يصلح له انما اليمين على الرجل فيما يصلح لهما وقاله ابن القاسم في غير المدونة وهو ظاهر قول مالك وقال ابن سحنون لا يقضى لواحد منهما بشيء الا بعد يمينه وقال المغيرة ما يصلح لهما قسم بينهما بعد ايمانها وسواء في هذا كله اختلافا قبل الطلاق او بعده او بعد خلع او لمان او فراق او ايلاء او غيره او ماتا او احدهما واختلف الورثة والزوجان حران او عبدان او احدهما حر والاخر عبد كانت الزوجة ذمية ام لا وسواء في هذا كله كانت لها عليه يد مشاهدة او حكمية فاليد المشاهدة ان يكونا قابضين على الشيء فيتجاذبان به ويتنازانه والحكمية ان يكون في الدار التي يسكنانها وسواء في هذا كله الزوجان والاجنبيان اذا سكن رجل وامرأة في دار وذوات المحارم الكمل سواء وهذا اصل لامناقضة فيه على المذهب حتى قال ائمتنا واختلف عطار ودباغ في المسك والجسد واختلف القاضي والحساد في القلنسوة والكبير وكانت لهما عليه يد حكمية في دار يسكنانها ومشاهدة أو تنازع رجل وامرأة رجحا وهما يتجاذبانها فالقول في هذا كله قول من شهد له العرف والمادة فيحكم للرجل بالرجح مع يمينه وان كان دملجا قضي به للمرأة مع يمينها ويقضى للمطار بالمسك مع يمينه واما ان كان الزوجان في البيت فخازا احدهما في يده وقبضته ما يصلح للاخر دونه قال فالذي يتبين لي فيه ان القول قول من حازه دون الآخر

﴿ الفرق الحادى والستون والمائة بين قاعدة ما هو صريح في الطلاق وبين

قاعدة ما ليس بصريح فيه ﴾

اعلم ان لفظ الصريح من قول العرب لبين صريح اذا لم يخاطه شيء ونسب صريح اذا لم يكن فيه شائبة من غيره فالما اذا كان اللفظ يدل على معنى لا يحتمل غيره الا على وجه البعد فهو صريح وفي المقدمات للقاضي ابي الوليد في الصريح ثلاثة اقوال فمعد القاضي عيسد الوهاب لفظ الطلاق وما تصرف منه قال (الفرق الحادى والستون والمائة بين قاعدة ما هو صريح في الطلاق وبين قاعدة ما ليس بصريح فيه) قلت ما قاله هنا ذكر اشتقاق وحكاية اقوال ولا كلام في ذلك

اشهر وخمسة ايام وتارة يكون اشهر ونصف فاذا تخاق في شهر بمعنى تصورت أعضاؤه تحرك وقاله في مثل ذلك فيتحرك في شهرين وبوضع لمثلي ما تحرك فيه ومثلا الشهرين اربعة اشهر واربعة مع شهرين ستة فيوضع لسته اشهر وان تخاق لشهر وخمسة ايام تحرك في مثلي ذلك وهو شهران وعشرة ايام ومثلا ذلك اربعة اشهر وعشرون يوما فاذا اضيف ذلك لادة التحرك كان سبعة اشهر فيوضع الولد لسبعة اشهر وان تخاق لشهر ونصف تحرك في ثلاثة اشهر وبوضع لتسعة اشهر على التقدير المتقدم فلذلك لا يحصل الوضع الطبيعي الا لسته اشهر او سبعة او تسعة قالوا ولهذا السبب يعيىش الولد الذى يوضع لسبعة ولا يعيىش الذى يوضع لثمانية وان كان اقرب للقوة ولمدة التسعة وذلك ان الذى يوضع لسبعة وضع من غير آفة سلبا على قاعدة الولادة والذى يوضع لثمانية يكون به آفة من مرض او غيره قد عجلته

تلك الآفة عن التسمية او اخرته عن السبعة والذي به آفة لا يبش فالولود لما نيسة لا يبش هذا هو المنهج العام والعادة الغالبة قالوا وقد يحصل عارض اما من جهة المني في مزاجه و برده و يبسه و أما من جهة الرحم في برده او هيئة فيه تمنع من جريان هذه القاعدة فيقعد الولد الى اثني عشر شهرا وقال الفقهاء والمؤرخون هذه الاسباب العارضة قد تؤخر الولد الى سنتين فاكثر وهو قول الحنفية او الى أربع سنين وهو مشهور قول الشافعية او الى خمس سنين وهو مشهور المالكية ووقع في مذهب الشافعي ومالك رضي الله عنهما الى سبعة قال صاحب الاستقصاء ولدت امرأة بواسطة سبع سنين ولدا له وفرة من الشعر فجاء عند الولادة بجنبه طائر فقال له كس وقال مالك ان امرأة العجلاني دائما لاتضع الا لخمس سنين وهذا من العوارض النادرة الغريبة في هذه المجال والغالب هو (١٥٣) الاول اه كلام الشهاب ووجه عدم

وقاله ابو حنيفة وقال ابن القصار الصريح الطلاق وما اشتمرعه كاخلية والبرية ونحوهما وقيل ما ذكره الله تعالى في كتابه العزيز كالطلاق والسراح لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وقوله تعالى او تسريح باحسان والفراق لقوله تعالى وان يتفرقا يفترقا يفترقا بالله كلام من سمعته وقاله الشافعي وابن حنبل وبما ذابزم هل بالنية فقط ذلك ويريد بالنية التطلق بالكلام النفساني وقيل باللفظ فقط قال وهو موجود في المدونة وقيل لا بد من اجتماعها هذا في الفتيا واما في القضاء فيحكم عليه بصريح الطلاق وكنيته ولا يصدق اتفاقا والكنية اصلها ما فيه خفاء ومنه كنيته ابا عبد الله كانك اخفيت الاسم بالكنية تظايله ومنه الكنى لا خفاؤه الاجسام وما يوضع فيه فالكنية هي اللفظ المستعمل في غير موضوعه لانه وفي الصحيح يقال كنيته وكنوت وكنية بضم الكاف وكمرها وضابط مشهور كلام الاصحاب ان اللفظان دل بالوضع اللغوي فهو صريح وهذا هو الطلاق لانه لازالة المطاق القيد يقال لفظ مطلق ووجه طاق وحلال طلق وانطلقت بطنه واطاق فلان من السجن قال صاحب الجواهر كيفما تصرفت هذه الصيغة نحو أنت طاقق وأنت مطانة وقد طلقك أو الطلاق لازم لي أو قد وقعت عليك الطلاق وأنا طاقق منك والكنية ما ليس موضوعه لانه لكن يحسن استعماله فيه مجازا لوجود الملافة القريبة بينهما قال مالك في المدونة في الكنايات نحو أنت خلية أو برة أو بائن أو بة

قال (والكنية اصلها ما فيه خفاء ومنه الكنى لا خفاؤه الاجسام وما يوضع فيه) قلت هذا الذي اشار اليه هو المسمى عند النحاة بالاشتقاق الكبير وهو ضعيف عند محققهم وما ارى هذه المسألة تصح عند من صححه منهم لان الكنية ثلاث حروفها ياء او واو والكن ثلاث حروفه نون الا ان يدعى ابدال النون وفي ذلك بعد والله اعلم قال (فالكنية هي اللفظ المستعمل في غير موضوعه لغة الى قوله من السجن) قلت ما قاله في ذلك غير صحيح فان الطلاق ليس في اللغة لازالة المطاق القيد بل لازالة قيد العصمة خاصة وما قاله من انه يقال لفظ مطاق ووجه طاق اشارة الى الاشتقاق الكبير وهو ضعيف كما سبق قال (قال صاحب الجواهر كيفما تصرفت هذه الصيغة الى قوله وانا طاقق منك) قلت ما قاله صاحب الجواهر صحيح وهو الصريح وما قال شهاب الدين بعد صحيح

اعتبار ما حكاه عن الاطباء هو انه على تقدير ان يكون صحيحا علي مقتضى الحس مخالف لمقتضى الآية ومقتضى الشرع مقدم ولا تضر مخالفته لمقتضى الحس على أن الاصح ابطال ما ذكره الاطباء من ذلك لما خالفته لقوله عليه الصلاة والسلام يجمع خلق احدكم في بطن أمه اربعين يوما او اربعين صباحا نطفة ثم اربعين علقنة ثم اربعين مضغة ثم ينفخ فيه الروح فان ظاهره ان الحركة في جميع الاجنة لاربعة اشهر والوضع لاثني عشر شهرا وهو يقتضى تكذيبهم فيما قالوه ولا حاجة الى تاويله بان يقال انه اشارة الى الاطوار الثلاثة تقر بها

(٢٠ - الفروق - ثالث) فان الاربعين تقرب من الثلاثين والخمسة والثلاثين والخمسة والاربعين وهي بين هذه الاطوار متوسطة تكاد تشتمل على الجميع بتوسطها ودعوى ان كون الحركة في اربعة اشهر والوضع في اثني عشر شهرا وان كان صورة واقعة صحيحة غير انها نادرة وحمل اللفظ على النادر خلاف الظاهر فيحمل على الغالب نظرا لان المباشر لصور التخليق والتحرك والوضع المتقدم تقديره مشرحون كانوا يشرحون الحبالى ويشقون أجوافهم فيمن وجب عليه القتل ويطامون على ذلك حسا وعيانا والحس يؤول لاجله ظاهر الحديث علي انه يمكن ان يقال ان قوله عليه السلام يجمع خلق أحدكم صيغة مطلقة لاعموهم فيها فيتأدى بصورة وقد وقعت في صور كثيرة وحصل الوضع في اثني عشر شهرا فحصل مقتضى الحديث وصدق الخبر فلا حاجة الى العدول به عن ظاهره دعوى غير مسموعة فان

المشرحين المذكورين قوم كفار لا عبرة بقولهم في الشرائع والأحكام فلا يذنب على قولهم لحوق الولد وعدم لحوقه حتى يقال ان كان الولد قد ولد تاما فلا يتم بعد الوطء الا في ستة أشهر فكثر منها اما أقل فلا وا. ا لم تلده تاما نظرت نسبة تلك المدة لذلك التخلق فان كانت المدة تصلح له لحقته بالواطء وان كانت لا تصلح له لم يلحق فقد يلحق به لثلاثة أشهر مثلا اذا كانت ثلاثة أشهر تصلح لذلك التخلق وقبول قول الكافر في المواطن التي تقدم ذكرها في الفرق الاول من الامور الغائبة من الطبييات والجراحات وكل ما هو عليهم ودرابتهم وان كان صحيحا على انه من باب الخبر لا الشهادة الا انه ليس على اطلاقه بل في مواطن الجاء الضرورة الى قبول قولهم وليس مانحن فيه من أمر لحوق الولد من تلك المواطن لان الآية يقتضي ظاهرها تعيين المدة التي يلحق فيها الولد وهي ستة (١٥٤) أشهر والحديث يقتضي ظاهرها تسكينهم فيما قالوه كما علمت اه كلام ابن الشاط

بوضيح وبالجملة فالامامة ابن الشاط اعتبر ظاهر الآية وطاهر الحديث وبنى على ذلك ان الولد لا يلحق الواطيء الاقل من ستة أشهر فصاعدا ولم يعتبر ما ذكره الاطباء الامر بن أحدهما أن مقتضى الحس على تقدير صحته لا يقدم على مقتضى ظاهر الشرع اذ لا تضر مخالفة الشرع لمقتضى الحس (واثنائي) ان مانحن فيه من أمر لحوق الولد ليس من مواطن الجاء الضرورة الى قبول أقوال الكفار حتى يقبل فيه قول المشرحين من الاطباء الكفار والامامة الشهاب اعتبر ما ذكره الاطباء نظرا لكونهم وان كانوا كفارا قد شرحوا من وجب عليه القتل من

أو بتسلة أو حبلك على غار بك أو أنت حرام أو كالميتة أو لدم أو لحم الخنزير أو الفراق أو السراح أو اعتدى وهذه الالفاظ كلها من مجاز التشبيه فالخلية الفارغة والفراغ حقيقة في خلو جسم من جسم فشبّه به خلو المرأة من عصمة النكاح والبرية من البراءة وهو مطلق السلب كيف كان المسلوب والبائن من البين وهو البعد بين الاجسام ويقال في المعاني يون لا بين شبه البعد من العصمة بالبعد بين الجسمين والبت القطع في جسم شبه به قطع العصمة وكذلك البتلة ومنه فاطمة البتول رضي الله عنها لا تقطاعها في الشرف عن النساء وقيل لا تقطاعها عن الازواج الاعلى رضي الله عنه ومنه حبلك على غار بك لان عادة الدابة في الرعي اذا امسك صاحبها حبلا لا تتهمى في الرعي لتوهما انه يجرها به واذا اراد تهنتها بالرعي التي حبلا على كتفها وهو غار بها فتطمئن حينئذ فشبّه به طلاق المرأة لانها تبقى مخلاة لنفسها وكذلك البواقي وما ليس فيه علاقة قريبة لا يجوز استعماله مجازا و يسمى مجاز التعقيد اذا اعتمد فيه على العلاقة البعيدة اتفق الناس على منعه كقوله تزوجت بنت الامير ويفسر ذلك برويته لوالد حاقه الانكحة بالمدينة معتمدا على ان النكاح من لوازمه العقلا لا يبيحه والعقد من لوازمه العاقد لانه فاعله والعاقد من لوازمه ابوه لانه، ولده فهذا القسم وما ليس فيه علاقة البتة لا قريبة ولا بعيدة هو ما ليس بصريح ولا كناية قال صاحب الجواهر هذا نحو قوله اسقني الماء فان اراد به الطلاق فالمشهور لزومه خلافا للشافعي واختلاف الاصحاب في تعليقه فقيل هو الطلاق بمجرد ائنة لعدم صلاحية اللفظ وقيل بل باللفظ كان المستعمل وضعه الآن للطلاق وهو بعيد لان انشاء الوضع لا يجده يحظر ببال الناس في العادة عند هذا الاستعمال وقيل لا يلزمه طلاق وهو مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل وابي حنيفة لان الطلاق بالنية لا يلزم واللفظ لا يصلح وتحتاج هذه القاعدة الى قاعدة اخرى وهي ان اللغات هل هي توقيفية أو اصطلاحية فعلى القول بالتوقيف وان اللغات قال (وتحتاج هذه القاعدة الى قاعدة اخرى وهي ان اللغات هل هي توقيفية أو اصطلاحية الى قوله قالا وان فرعنا على ان اللغات اصطلاحية جاز جميع ذلك) قلت لا ادري ما دليلهما على المنع من وضع لفظ اسقني الماء لانشاء الطلاق على طريق الاستعارة وان كان أصله لاستدعاء سقى الماء بوضع الله تعالى

الجبالي وشقوا أجوافهم واطلعوا على ذلك حسا وعيانا وقول الفقهاء لا يقبل قول الكافر ولا شهادته وضعها انما هو في الشهادة في استحقاق الاموال والدماء ونحو ذلك من قضايا الحكم اما ما يتوقف على الطبييات والجراحات والامور التي هي عليهم ودرابتهم فقد ماك وأصحابه قول على قول الكافر في ذلك ويثرب عليه الحكم الشرعي كما مر في الفرق الاول وبنى عليه أن الولد يلحق الواطيء الاقل من ستة أشهر حيث لم تلده تاما في مدة تصلح للتخلق الذي ولد عليه وان ظاهر الآية محمول على صورة من الصور الغالبة التي ذكرها الاطباء واما ظاهر الحديث فأما محمول على صورة من الصور غير الغالبة وان كانت نادرة ليحصل مقتضاه وتصديق صيغة اطلاقه بصورة ما بلا احتياج الى المدول به عن ظاهره واما أن يكون اشارة الى التوسط بين الاطوار كما تقدم فيكون محمولا على الغائب لا على النادر لانه خلاف الظاهر ونظر في ذلك الى أن الحس

يؤول لاجله ظاهر الحديث فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق التاسع والاربعون والمائة بين قاعدة قيافته عليه السلام وبين قاعدة قيادة المدجلين ﴾

وذلك أنه جاء في البخارى وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في حديث اللعان المشهور للاعن بين عويمر العجلانى وامرأته وكانت حاملا ان جاءت به أحمرة تصيرا كانه وحررة فلا ارأها الا قد صدقت وكذب عليها وان جاءت به أسود أعين ذا أيتين فلا ارأه الا قد صدق عليها فجاءت به على المكروه من ذلك وفي بعض الروايات في البخارى كان ذلك الرجل مصفرا قليل اللحم سبط الشعر وكان الذى ادعى عليه انه وجدته عند أهله خذلا آدم كثير اللحم جدا فاقطعا فقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم بين فجأت به شبيها بالرجل الذى ذكر زوجها انه وجدته عندها والوحرة (١٥٥) بالما المهمله دويه حمراء تصدق بالارض

والاعين الواسع العينين
والآدم الشديد الادمة
وهى سمرة بحمرة والحدل
الكثير اللحم في الساقين
يقال رجل حدل وامرأة
حدلاء والقطط الشديد
الجموده كشمور السودان
فهذا الحديث كالحديث
الذى جاء في الصحيح
عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم أنه قال لعائشة
رضى الله عنها لما قالت
اوتجد المرأة ما يجد الرجل
يعنى من انزال المنى واللذة
الموجبة للفلس فقال لها
عليه السلام تربت يدك
ومن أين يكون الشبه
يقضى ان معنى المرأة
ومنى الرجل يحدث شبيها
فى الولد بالابوين فيأتى فى
الحلقة والاعضاء والخاصن
ما يدل على الانساب
فان رسول الله صلى

وضعها الله تعالى قال المازرى فى شرح البرهان والغزالى فى البسيط لا يجوز لاحد ان يضع لفظ المعنى البتة بل ذلك موكول الى الله تعالى فلا يجوز ان يضع لفظ السقى أو الاكل أو غيرها للطلاق ولا يجوز ان يصدق القا ويعبر عنه بالفين لتتحمل بين الناس كذا نص عليه الغزالى فى مسأله الصداق فى كتابه البسيط قال وان فرعنا على ان اللغات اصطلاحية جاز جميع ذلك ولما كان مذهب المحققين عدم الجزم بالتوقيف والاصطلاح جوز مالک ان يعبر بلفظ التسبيح أو أى لفظ كان عن الطلاق أما وضع للطلاق وأما تعبيره من غير وضع ولا يكون هذا التعبير حقيقة ولا مجازا وقد نص الاصوليون على ان اللفظ فى استعماله قد يعبر عن الحقيقة والمجاز ومثله بالتعبير عن الارض بالسما وبالسماء عن الارض ٢ ونحو ذلك فكذلك ههنا اطلاق المستعمل لفظ الاكل واراد به الطلاق وغايته ان يقال ان هذا ليس كلاما عربيا ولا يلزم من كونه

قال (ولما كان مذهب المحققين عدم الجزم بالتوقيف والاصطلاح جوز مالک ان يعبر بلفظ التسبيح أو أى لفظ كان عن الطلاق اما وضع للطلاق وأما تعبيره من غير وضع) قلت ما قاله من كون مالک اما جوز التعبير بلفظ التسبيح عن الطلاق لان المحققين مذهبهم عدم الجزم باحد الامرين ليس بالدين بل اللائق بتجرى مالک واحتياطه فى الامور الدينية على تقدير بناءه على عدم الجزم ان لا يجوز التعبير بذلك لاحتمال ان يتوقف واما ان يجوز بناءه على عدم الجزم باحد الامرين ارأه صحيحا والصحيح والله اعلم ان مالكا وان لم يجزم باحد الامرين فلم يقم عنده دليل على المنع أو جزم بانها اصطلاحية أو جزم بانها توقيفية لسكنه لم يقم عنده دليل المنع من استعمال اللفظ فى غير ما وضعه الله اذ ليس معنى كونها توقيفية ان الله تعالى منع من وضعنا اياها لمعنى غير ماله وضعها ولا من استعمالها فى ذلك بل معنى كونها توقيفية ان الله وضع الالفاظ كلها لما فيها ولا يلزم من ذلك انه ممنعا من وضع كل لفظ منها لغير ما وضعه له او استعماله فيه على طريق الاستعارة او النقل والله اعلم قال (ولا يكون هذا التعبير حقيقة ولا مجازا الى قوله وهو غير موضوع للطلاق) قلت ما قاله فى ذلك صحيح والله اعلم وكذلك ما قاله بعده صحيح أيضا

٢ الصواب وعن السماء بالارض

الله عليه وسلم قضى على خليفة مخصوصة انها توجب انه من واطي مخصوص وانه يوجب النسب ان جاءت به يشبه صاحب الفراش وجاء فى مسلم ان عائشة رضي الله عنها قالت دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم مسرورا فقال يا عائشة ألم ترى ان مجزرا المدلجى دخل على فرأى أسامة وزيدا وعليهما قطيفة قد غطيا رؤسهما وبتت أقدامهما فقال ان هذه الأقدام بعضها من بعض وسبب سروره صلى الله عليه وسلم كما قال ابو داود هو علمه بذلك صلى الله عليه وسلم بترك الجاهلية عند ذلك الطعن على زيد بسبب انه كان شديد البياض وابنه أسامة كان شديد السواد ورسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسر الا بسبب حق فتكون القيافة حقا فالقافة كما ثبت بحديث مجزرا المدلجى كذلك ثبت بحديث اللعان وحديث عائشة بل ثبوتها بهذين الحديثين كما قال بعض الفضلاء اولى ضرورة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

في هذين الحديثين قد صرح بالقيافة وصدرت عنه صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلًا وفي حديث المدلجي إنما صدر منه صلى الله عليه وسلم الاقرار على ما قاله المدلجي وأين اقرار النبي صلى الله عليه وسلم على قول رجل من احد الناس معرض للصواب والخطأ بما فعله هو بنفسه وتكرر منه صلى الله عليه وسلم وهو معصوم من الخطا ومع هذا لماك والشافعي رضي الله عنهما لما قالا بالقيافة في لحرق الانساب وخصمه مالك في مشهور مذهبه بالاماء دون الجرائر مخالفتين لقول ابي حنيفة رضي الله عنه لا يجوز الاعتماد على القافة اصلا في صورة من الصور لانه حزر وتخمين والحزر والتخمين كلاهما على النجوم وعلى علم الرمل والقال والزجر وغير ذلك من أنواع الحزر والتخمين لا يجوز والكبرى لا شك في ظهورها ودليل الصغرى ان (١٥٦) الاستدلال بالخلق على الانساب استدلال بما لم يطرد ولم ينمكس

اذ مع طول الايام قد يولد للشخصين من لا يشبههما في خاق ولا في خاق الا ترى الى قوله عليه السلام للذي انكر ولده من لونه امله عرق نزع بعد ان قال له هل لك من بل قال نعم قال فما ألوانهم قال بيض قال هل فيها من أورك قال نعم قال فمن أين ذلك الاورق قال امله عرق نزع عليه السلام امله عرق نزع يشير الى أن صفات الاجداد واجداد الاجداد والجدات قد تظهر في الابناء فيأتي الولد يشبه غير ابيه وقد يأتي الولد يشبه ابيه وليس هو منهم لان الواطى الزاني بامه كان يشبه اباها او جدًا من اجدادها او خلا من اخواله يشبه اياه الذي الحقته

ليس عربيا ان لا يقع به الطلاق الا ترى انه لو قال انت طالق بالانصب أو الخفض لم يكن كلاما عربيا ومع ذلك يقع به الطلاق فيكذلك ههنا اذا تجرر هذا ظهر ان اللفظ قد يكون صريحا وقد يكون كناية وقد يعرى عنهما اذا فقدت الملاقة فيه وهو غير موضوع للطلاق ثم الكناية تنقسم الى ما غلب استتمانه في العرف في الطلاق فيلحقه بالصرح في استغنائه عن النية قال في الكتاب كالحلية والبرية وجملة ما تقدم الى قوله لحم الخنزير لقيام الوضع العرفي مقام الوضع اللغوي والنية انما يحتاج اليها لتمييز المراد من اللفظ عن غير المراد في اللفظ المتردد اما ما هو صريح بوضع لغوي او عرفي فينصرف بصراحته لما وضع له من غير احتياج الى نية ومالم يلقب استتمانه من الكناتيات فهو مجاز على اصله والمجاز ينتقل الى النية الناقله عن الحقيقة اليه لانها الاصل ولم ينسخها عرف واللفظ ينصرف اليها بصراحة ثم المنقول من الكناتيات قد ينتقل لاصل الطلاق فقط فيصير في الوضع العرفي مثل انت طالق في اللغة فيلزم بهذه الكناية طلقة واحدة رجعية وقد ينتقل لاصل الطلاق مع البيونة من غير عدد فيلزم به طلقة بائنة لانها سماة العرفي وقد ينتقل للطلاق والبيونة مع وصف العدد الثلاث ويصير النطق بذلك اللفظ عرفا كالنطق بقوله أنت طالق ثلاثا لغة ثم انه قد يستعمل في غير الثلاث غالبا وفي الثلاث نادرا فمن الناس من يقصد الاحتياط فيحمل على الثلاث ومن الناس من يحمله على الغالب فيلزم به طلقة واحدة فحيث اختلف العلماء في هذه الصيغ فلاختلافهم في الضوابط هل وجدت ام لا والا فكل من سلم ضابطا سلم حكمه ويكون المذهب الحق من صادف الضابط في نفس الامر والضعيف الفقه من توهم وجوده أو عدمه وليس كذلك وعلى الفقيه استيفاء النظر في ذلك ومن ذلك اختلافهم في مسألة الحرام فمن قائل لم يحصل فيها نقل البتة فهي كذب فلا يلزم بها شيء الا بالنية ومن قائل يقول حصل فيها النقل ولكن الاصل الطلاق فيلزم بها طلقة واحدة رجعية ومن قائل يقول حصل فيها النقل للطلاق الثلاث وعلى هذا المنوال تتخرج جميع الصيغ هذا تلخيص ما عليه الفقهاء (تنبيه) الطلاق قال (تنبيه الطلاق لازالة مطلق التيد كما تقدم الى قوله ولانا عند سماع طالق لا نفهم انتفاء

لازالة

القيافة به وليس هو باب له في نفس الامر والاستدلال بما لم يطرد ولم ينمكس

من باب الحذر والتخمين البعيد فلا يجوز الاعتماد عليه لم يحتج على أبي حنيفة في ثبوت القيافة بحديث اللعان وحديث عائشة بل انما احتجنا بحديث مجز المدلجي فعلا عن مدرك في غاية القوة والشهرة الى ما هو اضعف بكثير بل لم يرج أحد من الفقهاء القائلين بصحة القيافة على الاستدلال بالقوى البتة وما ذلك الا لموجب حسن هوس الفرق بين القاعدتين المذكورتين وهوان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاه الله تعالى من وفور العقل وصفاء الذهن وجودة الفراسة امرا عظيما بينه وبين غيره من أمته في ذلك فرق لا يداني ولا يقارب وكذلك في حواسه وقوى جسده وجميع احواله فكان يرى من وراء ظهره ويرى في الثريا أحد عشر كوكبا ونحن لا نرى فيها الا ستة فلوا استدلل الفقهاء على أبي حنيفة بقيافته عليه السلام لم تقم الحجة على أبي حنيفة اذ كان له

ان يقول اذا صححت القيافة من تلك الفراسة النبوية القوية المعصومة عن الخطأ فمن أين لكم ان فراسة الخلق الضعيفة تدرك من الخلق ما يستدل به على الانساب ولعلمها عمياء عن ذلك بالسكينة لقصورها ولم يبق فيها الا حزرو ونحمين باطل كما اناعمينافي بقية كواكب الثريا لا تدركها البتة لضعفنا والبصر وكيف يتأتى لكم ما تقصدونه بهذا الاستدلال من ثبوت حكم القيافة الى يوم القيامة واذا قال ابو حنيفة ذلك تعذر جوابه وبطل الاستدلال عليه البتة اما اذا استدلل الفقهاء عليه بقضية مجزئ المدلجى فقد استدلوا بشيء يمكن وجوده الى يوم القيامة فان الامة يمكن فيها ذلك لاسما في هذه القبيلة فكان الاستدلال بذلك على ثبوت الحكم في القيافة الى يوم القيامة استدلالا صحيحا بخلاف الاول لضعف مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثل فراسته التوبة نعم بحث الحنفية في الاستدلال بحديث مجزئ المدلجى بوجهين (١٥٧) (الاول) انه يجوز ان يكون سروره صلى

الله عليه وسلم لقيام الحججة على الجاهلية بما كانوا يعتقدونه وان كان باطلا وقد يؤيد الله الحق بالرجل الفاجر وبما شاء فاحتمال الباطل ودحضه بوجود السرور باى طريق كان (الثانى) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سر بوجود آية الرجم في التوراة وهون يعتمد صحتها بل لقيام الحججة على الكفار وظهور ذنبهم وافترائهم فلم لا يكون سروره صلى الله عليه وسلم بقضية مجزئ المدلجى كذلك (وأجاب)

الفقهاء (عن الاول) بحديث اللعان وحديث عائشة رضى الله تعالى عنها للدلالة على انه صلى الله عليه وسلم قد استدلل الخلق التى لم توجد

لازاله مطلق القيد كما تقدم ومطابق القيد اعلم من قيد النكاح والقاعدة ان الدال على ازالة الاعمال دال على ازالة الاخص بالالتزام لا باللفظ. فليس الطلاق موضوعا لازالة خصوص قيد النكاح كما يفهم من كلام الفقهاء بل التحقيق ان يقال ان الطلاق موضوع لازالة مطق القيد بنى أى قيد كان لانه موضوع لازالة كل قيد حتى يندرج فيه قيد النكاح واذا كان موضوعا أى قيد كان من غير عموم فيصدق انها طالق باعتبار قيد الحديد وان بقيت في العصمة لان طالق اسم فاعل واسم الفاعل يكفى فيه فرد واحد من المسمى الذى اشتق منه فلا يدل أنت طالق على ازالة العصمة مطابقة ولا التزام بل لا اشعار له به من جهة اللفظة البتة ووزان الطلاق الخروج لان كليهما انتقال من احاطة فكما ان الخروج يصدق عليها باى فرد كان فيصدق انها خارجة باعتبار حيز معين وان بقيت في غيره كذلك يصدق عليها انها طالق باعتبار قيد معين وان بقيت في غيره نعم لو كان طالق مفيد العموم لحصل مقصود الاصحاب أو يفيد ازالة القيد المشترك بين جميع القيود حتى يلزم منه انتفاء كل قيد حصل أيضا ولو كان الامر كذلك لما صدق على المنطقة من قيد الحديد أو من طالق الولد انها طالق لان العموم لم يحصل وازالة المشترك الذى يستلزم نفي كل قيد لم يحصل لكننا نجد اهل اللغة واهل العرف يستعملونه باعتبار قيد مخصوص وان بقيت جميع القيود فيقال لمن طلقت من ولد طالق ومن قيد الحديد طالق لان الاصل عدم المجاز ولان عند سماع طالق لانهم انتفاء كل قيد البتة بل قيدا مخصوصا لالفة ولا عرفا ولهذا المدرك لم يعتبر ابن القصار خصوص لفظ الطلاق بل اعرض

كل قيد البتة بل قيدا مخصوصا لالفة ولا عرفا) قلت ما قاله في هذا التنبيه فاسد جدا بل لفظ طالق موضوع لازالة قيد العصمة لفة وقد تقدم الرد عليه قبل هذا في مثل هذا القول وكل ما ذكره في تقرير ذلك دعوى لا دليل عليها غير ما استروح من الاشتقاق الكبير وهو غير صحيح عند المحققين (قال ولهذا المدرك لم يعتبر ابن القصار خصوص لفظ الطلاق الى قوله واعتبر ما وضع في العرف لازالة العصمة) قلت لا دليل له على ان ابن القصار اعتبر ما وضع في العرف لازالة العصمة بناء على ما زعم بل انما اعتبر ذلك تسوية بين اللفظة والعرف وذلك هو

على الانساب فيكون ثبوت الاستدلال بالخلق المشاهد اولى ضرورة ان الحس أقوى من القياس واذا ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اثبت هذا من قبل نفسه في صورة ليس فيها غرض للمشركين دل ذلك على ان القاعدة حق في نفسها وان سروره عليه السلام لم يكن الا بحق لا لأجل اقامة الحججة على المشركين (وعن الثانى) بان رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهوديين انما كان بوحى وصل اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم لادم صحة التوراة في آية الرجم وتجوز انها من المحرفات ولا يلزم من اخبار عبد الله بن سلام ان في التوراة آية الرجم أن يكون ذلك صحيحا لان عبد الله بن سلام انما أخبر بانها مكتوبة في نسخ التوراة ولم يخبر انها مروية عنده بالطريق الصحيح الى موسى ابن عمران عليه السلام ولا يلزم من أن يكون في النسخ شيء مكتوبا أن يكون صحيحا فان الانسان مناسا يقطع بان وجد في كتب التوراة يخ

حكايات وأمور كثيرة ولا يقضي بصحتها فكذلك هنا وإذا كان عليه السلام حكم بالوحي فلا يكون ذلك حجة علينا
ههنا فان هذه الصورة ليس فيها ما يدل على الوحي بل ظاهر الامر خلافه فظهر بهذه الاحاديث ان هذا مدرك صحيح يعتمد
عليه وليس من باب الحزر الباطل كما قاله ابو حنيفة والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الخمسون والمائة بين قاعدة ما يحرم الجمع بينهن من النساء وقاعدة ما يجوز الجمع بينهن ﴾

في بداية المجتهد لابن رشد الحفيد اتفقوا على انه لا يجمع بين الاختين بعدد نكاح لقوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين وكذلك
اتفقوا فيما أعلم على تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها اثبت ذلك عنه عليه الصلاة والسلام من حديث
أبي هريرة وتواتره عنه عليه (١٥٨) الصلاة والسلام من انه قال عليه الصلاة والسلام لا يجمع بين المرأة وعمتها

ولا بين المرأة وخالتها
واتفقوا على ان العمة ههنا
هي كل انثى هي أخت لذكر
له عليك ولادة اما بنفسه
واما بواسطة ذكر آخر
وان الحالة هي كل انثى
هي أخت لكل انثى
لها عليك ولادة اما بنفسها
واما بتوسط انثى غيرها
وهن الحرات من قبل
الام واختلفوا أولا في
الجمع بين الاختين بملك
اليمن فالفقيهاء على منمته
وذهب طائفة الى اباحة
ذلك وسبب اختلافهم ان
عموم قوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين معارض
لعموم الاستثناء في آخر
الآية وهو قوله تعالى الا
ما ملكت أيما كنم وذلك ان
هذا الاستثناء يمتثل أن
يؤد لجميع ما تضمنته
الآية من التحريم اما موقع

عن الوضع اللغوي واعتبر ما وضع في العرف لازالة العصمة واليه جنح الشافعي رضى الله عنه
لكن يرد على الشافعي رضى الله عنه انه لا يلزم من ورود شيء في كتاب الله تعالى ان
يصير موضوعا لذلك المعنى في الشرع أو العرف فان الكتاب العزيز يرد بالكتابات
القريبة والبعيدة كما يرد بالحقائق والمجاز كثير في كتاب الله تعالى جدا ويمتد في
حكمه على القرائن والتصريح بالمراد وحينئذ لا يلبق ان يجعل ماورد في كتاب الله تعالى كيف
كان موضوعا لذلك المعنى الذي ورد فيه ولا يحسن الاستدلال بمجرد الورد على الصراحة
والوضع نعم يحسن الاستدلال بالورد على المشروعية أما الوضع فلا فاذا فرعنا على ان المدرك
هو الاشتهار العرفي فينبغي ان لا يكون الانطلاق صريحا وان كان فيه الطاء واللام والقاف وفيه
الشان فان اللفظ اذا كان موضوعا في اللغة للمعنى وكان لفظ آخر فيها موضوعا فيها فغير ذلك
المعنى ثم صار في العرف منقولاً له فلا فرق قان النقل العرفي كالوضع الاصلى وبصير اذ ذلك
كل واحد من اللفظين صريحا في ذلك المعنى وان لم بصير اللفظ الثاني منقولاً لذلك المعنى ولكنه
يستعمل فيه على سبيل الاستعارة والتجوز فههنا يكون بين اللفظين فرق يكون الاول صريحا
والثاني كناية فيحتاج الى النية المعينة له لذات المعنى والله أعلم قال (واليه جنح الشافعي رضى الله
تعالى عنه لكن يرد على الشافعي رضى الله تعالى عنه انه لا يلزم من ورود شيء في كتاب الله
تعالى ان يصير موضوعا لذلك المعنى في الشرع أو العرف) قلت بل اذا ورد شيء في كتاب الله
تعالى فانه يحمل على انه كذلك في الشرع أو العرف لان ذلك هو الاصل قال (فان الكتاب
العزيز يرد بالكتابات الى قوله نعم يحصل الاستدلال بالورد على المشروعية اما الوضع فلا)
قلت لا يلزم من كون الكتاب العزيز يرد بالكتابات والمجاز ان لا يكون ذلك اللفظ موضوعا
لذلك المعنى أصلا أو عرفا بل مجازا حتى لا يستدل بوروده على انه كذلك في أصل اللغة أو عرفها
أو عرف الشرع فان الكتاب العزيز كما يرد بالكتابات والمجازات يرد أيضا بالحقائق وهي
الاصول حتى يدل دليل على التجوز والله أعلم قال (فاذا فرعنا على ان المدرك هو الاشتهار العرفي فينبغي
ان لا يكون الانطلاق صريحا وان كان فيه الطاء واللام والقاف الى قوله انطلقى منى وانت منطلقة)

من
معى

الاجماع على انه لا تأثير له فيه اى من المحرم بالصاهرة فيخرج من عموم قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين ملك اليمين ويحتمل ان لا يعود الا الى أقرب مذكور فيبقى قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين
على عمومه ولا سيما ان عللنا ذلك بعلة الاخوة او بسبب موجود فيهما واختلف الفائلون بهذا القول اعنى منع الجمع في ملك اليمين
وبقاء وان تجمعوا بين الاختين على عمومه فيما اذا كانت احدى الاختين بنكاح والاخرى بملك يمين فتمه مالك وأبو حنيفة
وأجازة الشافعي واختلفوا ثانيا في لفظ الحديث المذكور هل هو خاص اريد به الخصوص فقط وهو قول الاكثر وعليه الجمهور
من فقهاء الامصار وعليه قائله لا يمتدى الى من نص عليه او هو خاص والمراد به العموم واختلاف الفائلون بهذا في تفسير العموم
فقال قوم بفسر العموم بالجمع بين كل امرأتين بينهما رحم محرمة او غير محرمة فتمتد هؤلاء لا يجوز الجمع بين ابنتي عم او عمه ولا بين

ابنتي خال او خالة ولا بين المرأة و بنت عمها او بنت عمتها ولا بينها وبين بنت خالتها وقال قوم يفسر العموم بالجمع بين كل امرأتين بينهما قرابة محرمة أعنى لو كان أحدهما ذكرا والآخر أنثى لم يجز لهما ان يتناحكا واختلف الفقهاء بهذا المعنى فقبل باعتباره ولو لم يكن من الطرفين جميعا بل كان من احدهما فقط وعليه فيمنع الجمع بين امرأة الرجل وابنته من غيرها والذي اختاره اصحاب مالك ان المعنى المذكور لا يعتبر الا اذا كان من الطرفين جميعا بحيث انه اذا جعل كل واحد منهما ذكرا والآخر انثى لم يجزها أن يتناحكا فيجوز عندهم الجمع بين امرأة الرجل وابنته من غيرها لانه ان وضعنا البنت ذكرا لم يجل نكاح المرأة منه لانها زوج ابيه وان جعلنا المرأة ذكرا حل لها نكاح ابنة الزوج لانها تكون ابنة الاجنبي اه بتصرف وتوضيح وقال الاصل لا يكون ضابط ما يحرم الجمع بينهما مانعا من اندراج ما يجوز (١٥٩) الجمع بينهما كالمراة وابنة زوجها

والمرأة وأم زوجها
الاذا قيل كل امرأتين
بينهما من النسب
والرضاع ما يمنع
تسا كحهما لو قدر
احداهما رجلا والاخرى
أنثى لا يجوز الجمع بينهما
في الوطء بعقد ولا ملك
عند مالك والشافعي وابن
حنيفة وابن حنبل رضى
الله عنهم اجمعين اذ
لولا قيد النسب
والرضاع لاندرج فيه
المرأة وابنة زوجها والمرأة
وأم زوجها فانه لو فرض
احداهما رجلا والاخرى
امراة لم يجز ان يتزوج
احدهما الآخر بسبب
ان المرأة حينئذ اما
أم امرأة الرجل او
ربيبته فتحرم على ذلك
الرجل ومع ذلك يجوز
الجمع بينهما فيكون

معنى ازالة القيد لان المشتبه هو الطلاق دون الانطلاق وكذلك اطلقتك وانطلقت منك وانطلق مني وانت منطلقه وقد خالفنا أبو حنيفة وأحمد بن حنبل رضي الله عنهما في أنا طالق منك لانه ليس محبوسا بالنكاح بل هي المحبوسة وقياسا على قوله انا طالق فلو كان محلا للطلاق لوقع كالمراة ولان الرجل لا يوصف به فلا يقال زيد مطاق ونقل الباجي في المنتقى عن أبي سعيد منا ذلك ووافق المشهور الشافعي (والجواب عن الاول) انه محبوس عن عمته وأختها والزياة على الاربع والنفقة وغيرها مما هو لازم فيخرج عن لزومه (وعن الثاني) ان وصفه بطالق جائز ان يكون عن امرأة فلم يعينها اللفظ واذا قال انت طالق تعين أن يكون من عصمته لتعذر تمدد الأزواج دون الزوجات (وعن الثالث) ان مطاق اسم مفعول يقتضي ان يكون المقتضي لطلاقه غيره وهو متعذر وقال الحنفية انت مطلقة بسكون الطاء وتخفيف اللام لا يكون طلاقا الا بالنية لانه ليس مختصا بالنساء وهو متجه وقال بعض الشافعية أنت الطلاق كناية لان التعبير بالمصدر عن اسم الفاعل مجاز فيفتقر الى النية (وجوابه) انه مجاز تعين بقربة تعذر أنها عين الطلاق واذا تعين لاسم الفاعل استثنى بذلك عن النية لان التعيين مانع

قلت فيه اشارة الى ذلك الاشتقاق وقد تقدمرده وماقاله من انه لا يكون صريحا ولا كناية صحيح ايضا لان الانطلاق ليس من الطلاق وان كانا من مادة واحدة قال (وقد خالف ابو حنيفة و احمد بن حنبل رضي الله تعالى عنهما في انا طالق منك لانه ليس محبوسا بالنكاح الى آخر جوابه الاول) ليس معنى الطلاق معنى الانطلاق حتى يلزم ما جاب به بل الطلاق حل العصمة فقط وهو امر يصدر من الرجل ويقع بالمراة فاذا قال انا طالق منك فقد عكس المعنى فالظاهر ان يكون مجازا والله اعلم قال (وعن الثاني الى آخره) قلت هو جواب ضعيف فانه لا يكاد يخطر بالبال قال (وعن الثالث الى آخره) قلت هو وان كان متمذرا حقيقة فليس بمتمذر مجازا قال (وقال الحنفية انت مطلقة بسكون الطاء وتخفيف اللام لا يكون طلاقا الا بالنية لانه ليس مختصا بالنساء وهو متجه) قلت هو كما قال ثم قال (وقال بعض الشافعية انت الطلاق الى اخر جوابه) قلت الاظهر ما قاله بعض الشافعية

الضابط باطلا فاذا قلنا من النسب والرضاع ما يمنع التناكح خرج من الضابط وبقي جيدا اه قال ابن الشاط وماعمال به من قوله بسبب ان المرأة حينئذ اما امرأة الرجل اور ربيبته فباعتبار قوله اما ام امرأة الرجل لا يصح الا على تقدير ان المرأة رجل وان ام زوجها زوجته فيتمين المعرف وهو المضاف اليه وحقه ان لا يتعين لانه اذا تعين يتغير فرض المسئلة واما باعتبار قوله اور ربيبته فيصح نظرا للاشتراك في لفظ ربيبته فانه يقال على زوجة الاب في العرف الجاري الآن رضى بنت الزوج والزوجة اه قلت وخلصته ان تقدير احد الطرفين انثى والآخر ذكرا بدون تعيين لذلك الاحد كما هو الشرط لا يتأتى في مسئلة المرأة وام زوجها وانما يتأتى في مسئلة المرأة وابنة زوجها نظرا للاشتراك في لفظ الريبية في العرف الجاري الآن وقد علمت من كلام ابن رشد الحفيد عدم تأتى ذلك في مسئلة المرأة وابنة زوجها ايضا ثم لا يخفناك ان قيدي النسب والرضاع في الضابط الذي

قاله الاصل يعني عنهما في اخراج المسئلتين المذكورتين قوله لو قدر احدهما رجلا الخ حيث جعل من تمة الضابط علي انه
 بالقدين المذكورين لا يمنع اندراج مسألة ما اذا كانت احدى الاختين بنكاح والاخرى بملك بين مع انها خارجة عند
 الشافعي كما علمت من كلام ابن رشد والاصل قد صرح بانه ضابط لما يحرم الجمع بينهما في المذاهب الاربعة فتأمل ذلك
 بانصاف هذا ويتعلق بمنع الجمع بين الاختين الذي أدرجه الاصل في ضابط. ما يحرم الجمع بينهما في المذاهب الاربعة
 مسئلةتان تحتاجان الى تدقيق في البحث قال الاصل فلذلك أفردتهما عن سائر المسائل التي في الباب (المسئلة الاولى)
 اختلف الائمة الاربعة فيما اذا أبان الرجل امرأه هل تحمل له في عدتها واختها والخامسة نظرا لانقطاع العصمة والموارث
 بينهما وانما العدة لحفظ (١٦٠) الانساب وهو مذهب مالك والشافعي رضي الله عنهما او لا تحمل حتى

من التردد والنية انما تصلح حالة التردد (تنبيه) يدعي أن يعلم انه ليس في اصل اللغة ما يقتضي
 طلاق المرأة البتة ولا لفظة واحدة وهذا شيء لا يكاد يخطر بالبال وبيانه أنه اذا قال أنت
 طالق ثلاثا هذا أعظم ما يتوهم أنه صريح لامة وليس كذلك بل هذا لا يوجب طلاقا البتة
 بسبب ان اللغة انما تقتضي ان هذه الصيغة وضعتها العرب للاخبار وهذا هو اصل الوضع
 ومقتضى ذلك أن يكون قوله أنت طالق ثلاثا كذبا لا عبرة به والطلاق لا يلزم بالخبر الكذب
 اجماعا ومن ههنا افترق الناس فر يقين (احدهما) الحنفية قالت هي باقية اخبارات على حالها
 وانما الشرع يقدر وقوع مخبرها قبل النطق بها بالزمن الفرد لضرورة تصديقه واذا صار صادقا
 لزمه ما نطق به من الطلاق وكذلك قالوا في صبيغ المتق وجميع صبيغ العقود من بنت واشترى
 ونحو ذلك (والفريق الآخر) وهو المالكية والشافعية يقولون هذه الصبيغ انتقلت في العرف عن
 الخبر لانشاء الطلاق ويلزم الطلاق بالانشاء ومتى قصد الخبر وعدل عن الانشاء الذي انتقل
 اليه العرف لا يلزمه طلاق فهذه هي المذاهب الواقعة في هذه الصبيغ كلها ويظهر من ذلك انه ليس
 في اللغة لفظة واحدة تقتضي وقوع الطلاق من حيث هي لغوية بل لا بد من التقدير كما قاله
 الحنفية او النقل كما قاله غيرهم واذا تقرر هذا فيلزم على رأى الحنفية ان يكون لفظ الطلاق
 صريحا مستقنيا عن النية لانه قد تقدم انه لا يدل لغة على الاخبار عن ازالة قيد النكاح
 بخصوصه بل على ازالة قيد كيف كان قيد النكاح أو قيد الحديد أو غيرها فلا ينصرف لقيد
 النكاح الابالنية لانه ليس اخبارا عنه بخصوصه فصارت الالفاظ بجملتها كناية
 قال (تنبيه الى قوله او النقل كما قاله غيرهم) قلت لاشك ان هذه الصبيغ وقعت في الاستعمال
 اللغوي اخبارات ووقعت فيه انشاءات وما قاله الحنفية ليس بصحيح ولكن يبقى النظر في
 كونها مشتركة بين الخبر والانشاء او منقولة من الخبر الى الانشاء وكلاهما على خلاف الاصل
 والاطهر عندي انها مشتركة والله اعلم قال (واذا تقرر هذا فيلزم على رأى الحنفية ان لا يكون
 لفظ الطلاق صريحا الى قوله لم يقصد الاخبار عن زوال العصمة) قلت ان قات الحنفية مثل
 قوله من ان لفظ الطلاق لا يدل على زوال قيد العصمة بخصوصه لزمهم ما الزمهم والا فلا

تقتضي العدة لامرين
 (احدهما) ان العدة من
 أثار النكاح (وثانيهما)
 قوله صلى الله عليه وسلم
 من كان يؤمن بالله واليوم
 الآخر فلا يجمع مائه
 في رحم أختين وهو
 مذهب ابي حنيفة وان
 حنبل رضي الله عنهما
 (واجب) المالكية
 والشافعية عن الامرين
 بان لحوق الولد بعد أربع
 سنين من أثار النكاح
 ولا قائل بالتحريم الى
 تلك الغاية وانما المتبر
 الاختصاص بالزوج حتى
 تحصل القطعية بين
 الاقارب بسبب الجمع
 وهو في هذه الصورة
 منفي (المسئلة الثانية)
 قال عثمان رضي الله عنه
 احلت الاختين بملك
 اليمين آية وهي قوله تعالى

او ماملكت أمانكم وذلك لان كل واحدة من الآيتين أعم من الاخرى من وجه
 وأخص من وجه فتستويان لتناول الاولى المملوكتين والخرتين وتناول الثانية الاختين وغيرها ولكن ترجيح جمهور
 الفقهاء التحريم من ثلاثة أوجه (احدها) ان الاولى سيقت للتحريم فيستدل بها فيه والثانية سيقت للمدح بحفظ
 الفروج فلا يستدل بها في التحريم لان القاعدة ان الكلام اذا سيق لمعنى لا يستدل به في غيره فتكون آية التحريم
 سالمة عن المعارضة بالاية الثانية فتقدم وقد مر في كلام ابن رشد الحنفية ما يتعلق بمعارضة الاستثناء في قوله تعالى
 الا ماملكت امانكم للآية الاولى فلا تغفل (وثانيها) ان الاولى لم يجمع على تخصيصها والثانية أجمع على تخصيصها
 بما لا يقبل الوطء من المملوكات وبما يقبله لكنه محرم اجماعا كالد كور وأخوات الرضاعة وموطوءات الآباء من الاماء

وغير المتخصص أرجح مما أجمع على تخصيصه (وثالثها) ان الاصل في الفروج التحريم حتى يتيقن الحل فتكون الاولى على وفق الاصل ولم يتعين رجحان الثانية عليها فيعمل بمقتضى الاولى موافقة للاصل والله سبحانه وتعالى اعلم
 الفرق الحادى والخمسون والمائة بين قاعدة الاباحة المطلقة وبين قاعدة الاباحة المنسوبة الى سبب مخصوص

اعلم ان الاسباب اذا تعلق بها حكم شرعى من اباحة او نذب او منع او غيرها من احكام التكليف فلا يلزم ان تتعلق تلك الاحكام بسببها بحيث أن الامر بالسبب لا يستلزم الامر بالسبب والنهي عن السبب لا يستلزم النهى عن المسبب والتخيير في السبب لا يستلزم التخيير في المسبب مثلا الامر باباحة الانتفاع بالمبيع والامر بالنكاح لا يستلزم الامر بحلولة البضع والامر بالقتل في القصاص لا يستلزم الامر بازهاق الروح (١٦١) والنهي عن القتل المدون لا يستلزم النهى عن الازهاق والنهي عن التردى في البئر لا يستلزم النهى عن تهتك المردى فيها والنهي عن جعل الثبوت في النار لا يستلزم النهى عن نفس الاحراق والاباحة الاجنبية بالاعتد لا يستلزم اباحة وطئها والدليل على ذلك أمران (الاول) عقلى وهو ما ثبت في الكلام من ان الذى للمكلف اعطى الاسباب لا المسببات لانها من فعل الله تعالى وحكمه ولا كسب فيه للمكلف (والثانى) سمى وهو ان استقراء هذا المعنى من الكتاب والسنة مقطوع به اما الكتاب فمنه ما هو عام كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون الله خالق كل شيء ومنه ما هو

فان نوى بها الطلاق الذى هو ازالة قيد النكاح فينبذ يلزم ما ذكره من التصديق والا فلا يلزم تقدير صدقه لانه لم يقصد الاخبار عن زوال العصمة ويلزم على رأينا القائلين بالانشاء أن يكون ضابط الصريح مانقلا لانشاء ازالة القيد وصار مستقيا عن النية وما لم يصرف بالنقل كذلك ويمكن استماله في ازالة العصمة مجازا لعلاقة بينهما فهو كناية ومالا علاقة فيه كالاكل والشرب والتسبيح ونحوها يجرى على الخلاف المتقدم او يكون لاصريحا ولا كناية وهذا هو الذى يتجه ويكون لفظ الحرام والخلية والبرية ونحوها مما ادعى فيه النقل صريحا فلا يقال فيه انه كناية الحقت بالصرح لانه لا يصرح الا بالنقل حينئذ قاي لفظ نقل كان هو الصريح من غير امتياز لفظ عن لفظ في ذلك لاستواء الجميع في عدم افادة زوال العصمة لغة وفي افادة زوالها بالنقل فلا مزية لبعضها على بعض اذا حصل فيها النقل ويلزم على هذا ايضا بحث آخر وهو ان النقل انما هو من قبل العرف فاذا تحول العرف الى الضد فصار المشتبه خفيا والخفى مشتهرا أن يكون ما قضينا بانه صريح بصير كناية وما قضينا بانه كناية بصير صريحا بحسب

قال (ويلزم على رأينا القائلين بالانشاء الى قوله فلامزية لبعضها على بعض اذا حصل فيها النقل) قلت ما قاله من النسوية بين تلك الالفاظ ليس بصحيح فان لفظ طالق يفيد زوال العصمة اما لغة على مذهب غيره واما عرفا على مذهبه ولفظ انت طالق يفيد انشاء الطلاق عرفا أيضا ولفظ الخلية لا يفيد ذلك عرفا بل مجازا ولفظ انت خلية وان كان عرفا في الانشاء مع ان لفظ خلية ليس عرفا في الطلاق لا يفيد بجملمته انشاء الطلاق عرفا فبين لفظ انت طالق وانت خلية فرق ظاهر فيلزم ان يكون لفظ انت طالق صريحا لان لفظ طالق على انفراد ولفظ انت طالق بجملمته كلاهما منقول عرفا هذا لزوال قيد العصمة بخصوصه والآخر لانشاء زوال ذلك القيد ولفظ خلية على انفراد لم ينقله العرف لزوال قيد العصمة وان كان لفظ انت قد نقله العرف للانشاء فيكون كناية والله اعلم (قال) (ويلزم على هذا أيضا بحث آخر وهو ان النقل انما هو من قبل العرف) (قلت) ما قاله الى آخر الفرق صحيح وكذلك ما قال في الفرق بعبه الا ما قاله في الانشآت فقيه نظر

(٢١ — الفروق — ثالث)
 خاص كقوله تعالى وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لانناك رزقا نحن نرزقك وقوله تعالى ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون الى آخر الاية وقوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا الى وقوله تعالى افرايتم ما تمنون انتم تخفقونه ام نحن الخالقون افرايتم ما منحرون افرايتم الماء الذى تشربون افرايتم النار التى تورون واما السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما رزق الطير الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم قيدا وتوكل ولا بردان اباحة عقود البيوع والاجارات تستلزم اباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها وانه اذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والنذر والجمالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها وان التعدى والغضب والمرقة ونحوها والذكاة فى الحيوان اذا كانت على وفق المشروع تكون

مباحة وتستلزم اباحة الانتفاع واذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة ومستلزمة منع الانتفاع الى غير ذلك مما هو كثير من هذا النحو لانا نقول ما ذكر في حكم الانتفاق لاعلى حكم الالتزام بدليل تخلفه في بعض تلك الامثلة الا ترى ان كلا من النفقة على المبيع اذا كان حيوانا وحفظ الاموال المتماكة واجب وسبب عن عقد المبيع المباح وان الذكاة اذا وقعت في غير المأكول كالحنزير والسباع العادية والسكب ونحوها لا توصف بالتجريم مع الانتفاع امامحرم جميعها واماحرم في بعضها ومكروه في البعض الآخر هذا في الاسباب المشروعة واسهل منها الاسباب الممنوعة لان معنى تجريمها انها في الشرع ليست بأسباب فلم تسكن لها مسببات فبقى المسبب عنها على أصلها من المنع لان المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة فثبت اطراد هذه القاعدة وينبئ عليها أنه لا يلزم في تعاطي (١٦٢) الاسباب من جهة المكلف الانتفات الى المسببات ولا القصد اليها بل

المقصود منه الجريان تحت الاحكام الموضوعية لاغير أسبابا كانت أوغير أسباب ممللة كانت أوغير ممللة والمكلف ترك القصد الى المسبب وله القصد اليه باعتبار المصالح التي توجد عن السبب لانه التفات الى العادات الجارية وقد قال تعالى الله الذي سخر لكم البحر لتجرى الفلك فيه بامرہ ولتبتغوا من فضله وقال تعالى ومن يؤمن بالله ويمعمل صالحا يدخله جنات وأشياء ذلك وللالتفات الى المسببات بالاسباب الذي هو القسم الثاني ثلاث مراتب (احداها) أن يدخل فيها على ان السبب فاعل المسبب او مولده وهذا شرك او مضاه له والعياذ بالله تعالى اذ السبب والعلّة في الشرع غير فاعل

العرف الطارىء وكذلك اذا لم ينتقل العرف للضد بل بطل فقط يلزم ان لا يصير شيء من هذه الالفاظ صريحا بل تحتاج جميع الالفاظ في لزوم الطلاق بها الى التيسر ويلزم امر ثالث وهو ان المفتى لا يحل له ان يفتي احدا بالطلاق حتى يعلم انه من اهل بلد ذلك العرف الذي رتبته الفتيا عليه فان كان من اهل بلد آخر ليس فيه ذلك العرف افتاه بحكم الله تعالى باعتبار حال عرف بلده من صريح او كناية على الضابط المتقدم فان العوائد لا يجب الاشتراك فيها بين البلاد خصوصا البعيدة الاقطار ويكون المفتى في كل زمان يتقاعد عما قبله يتفقد العرف هل هو باق أم لا فان وجدته باقيا أفنى به والا توقف عن الفتيا وهذا هو القاعدة في جميع الاحكام المبنية على العوائد كالنقود والسكك في المعاملات والمنافع في الاجارات والايمان والوصايا والتذوق في الاطلاقات فتأمل ذلك فقد غفل عنه كثير من الفقهاء ووجدوا الأئمة الاول قد افتوا بفتاوى بناء على عوائد لهم وسطروها في كتبهم بناء على عوائدهم ثم المتأخرون وجدوا تلك الفتاوى فافتوا بها وقد زالت تلك العوائد فكانوا مخطئين خارقين للاجماع فان الفتيا بالحكم المبني على مسدرك بعد زوال مسدركه خلاف الاجماع ومن ذلك لفظ الحرام والحليّة والبرية ونحوها مما هو مسطور لمالك أنه يلزم به الطلاق الثلاث بناء على عادة كانت في زمانه فاكثر المالكية اليوم يفتي بازوم الطلاق الثلاث بناء على المنقول في الكتب عن مالك وتلك العوائد قد زالت فلا نجد اليوم احدا يطلق امرأته بالحليّة ولا بالبرية ولا بحبك على غار بك ولا بوهبتك لاهلك ولو وجدناه المرة بعد المرة مرات كثيرة لم يكن ذلك نقلا بوجوب لزوم الطلاق الثلاث من غير نية الا ترى ان لفظ الاسد كثير الاستعمال في الرجل الشجاع ولا يقول احد انه منقول اليه وكذلك لفظ الشمس والبدر في ذوات الجمال والبحر والغيث والندى ونحوها في الكرام الباذين للمال ومع ذلك لم تنصر هذه الالفاظ منقولة لهذه المعاني بل ضابط المنقول ان يصير اللفظ يفهم منه المعنى بغير قرينة وهذه الالفاظ لا تفهم منها هذه المعاني الا بالقرينة فلذلك لم تنصر منقولة فتأمل ذلك ويظهر لك ما عليه هؤلاء المتأخرون من الفتاوى الفاسدة في هذه الالفاظ ويظهر لك بهذه المباحث الفرق بين قاعدة الصريح وقاعدة ما ليس بصريح على

القواعد

بنفسه بل دليل وامارات فلذا قال ابن العربي في الاحكام لا تتبع في الشرع أن تكون

الدلة عامة والحكم خاصا أواريد من العلة اه (والثانية) ان يدخل في السبب على ان السبب يكون عنده عادة كما هو الجاري على مقتضى عادة الله في خلقه وهو غالب احوال الخلق في الدخول في الاسباب (والثالثة) ان يدخل في السبب على ان السبب من الله تعالى لانه المسبب وهذا يرجع الى عدم اعتبار السبب في المسبب من جهة نفسه واعتباره فيه من جهة ان الله مسبب وذلك صحيح ولترك الالتفات الى المسبب الذي هو القسم الاول ثلاث مراتب أيضا (احداها) ان يدخل في السبب من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم فأنطريق الى السعادة او الشقاوة والآخذها من هذه الجهة آخذها من حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها وهذا صحيح وصاحب هذا القصد متمبذ لله بما تسبب به منها لانه حينئذ تسبب بالاذن فيما اذن فيه ليظهر عبوديته لله فيه

لا مانعنا الى مسبباتها وان انجرت معها فهو كالتسبب بسائر العبادات المحضة (والثانية) ان يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفات الى المسببات بناء على ان تفر يد العبود بالعبادة ان لا يشرك معه في قصده سواء واعيا على ان التشرىك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة لان بقاء الالتفات الى ذلك كله بقاء من المحدثات وركون الى الاعيان وهو تدقيق في نهي الشركة وهذا ايضا في موضعه صحيح (والثالثة) ان يدخل فيه بحكم الاذن الشرعي مجردا عن النظر في غير ذلك وانما توجهه الى السبب تلبية للأمر لتحقيقه بمقام العبودية وهذا شامل لجميع ما تقدم لانه لما علم قصد الشارع في تلك الامور توخي قصده من غير نظير في غيره فحصل له كل ما في ضمن ذلك التسبب مما علم ومما لم يعلم فوطاب المسبب من طريق السبب وعالم ان الله هو المسبب وهو المبتلى به ومتحقق في صدق التوجه به اليه فقصده مطابق وان دخل فيه قصد المسبب (١٦٣)

مصنفي من الاكدار
 على ما ذكر من ان
 المسببات مرتبة على فعل
 الاسباب شرعا وان
 الشارع يعتبر المسببات
 في الخطاب بالاسباب
 ويترتب بالنسبة الى
 المكاف اذا اعتبره امور
 (منها) ان الله عز وجل
 جعل المسببات في العادة
 تجري على وزان الاسباب
 في الاستقامة او
 الاعوجاج فاذا كان
 السبب تاما والتسبب على
 ما ينبغي كان المسبب
 كذلك وبالضد (ومنها)
 ان المسببات قد تكون
 خاصة بمعنى ان تكون
 بحسب وقوع السبب كما يبيع
 التسبب به الى اباحة
 الاستفاح بالمبيع والنكاح
 الذي يحصل به حلية
 الاستماع والذكاة التي بها

القواعد الصحيحة

الفرق الثاني والستون والمائة بين قاعدة ما يشترط في الطلاق من النية وبين قاعدة ما لا يشترط
 اعلم ان النية شرط في الصريح اجماعا وليست شرطا فيه اجماعا وفي اشتراطها قولان وهذا هو
 متحصل الكلام الذي في كتب الفقهاء وهو ظاهر التناقض ولا تناقض فيه فحيث قال الفقهاء
 ان النية شرط في الصريح فيريدون القصد لانشاء الصيغة احترازا من سبق اللسان لما يقصد
 مثل ان يكون اسمها طارقا فيناديها فيسبق لسانه فيقول لها ياطلق فلا يلزمه شيء لانه لم يقصد
 اللفظ وحيث قالوا النية ليست شرطا في الصريح فيرادهم القصد لاستعمال الصيغة في معنى
 الطلاق فانها لا تشترط في الصريح اجماعا وانما ذلك من خصائص الكليات ان يقصد بها معنى
 الطلاق واما الصريح فلا وحيث قالوا في اشتراط النية في الصريح قولان فيريدون بالنية ههنا
 الكلام النفسي وانهم يطلقون النية ويريدون الكلام النفسي والا فمن قصد وعزم على طلاق
 امراته ثم بدا له لا يلزم بذلك طلاق اجماعا وانما المراد اذا انشا طلاقها بكلامه النفسي كما
 ينشئه بكلامه اللساني فيعبرون عنه بالنية وعبر عنه ابن الجلاب باعتقاد بقلبه فقال ومن اعتقد
 الطلاق بقلبه ولم يلفظ بلسانه ففي لزوم الطلاق له قولان والاعتقاد لا يلزم به طلاق اجماعا فلو
 اعتقد الانسان انه طلق امراته ثم تبين له بطلان اعتقاده بقيت له زوجة اجماعا وانما المراد الكلام
 النفسي فلمشهور اشتراطه كما قاله أبو الوليد في المقدمات رانه اذا طلق بلسانه لا بد ان يطلق ايضا
 بقلبه فظهر انه لا تناقض في كلامهم وانما احوال مختلفة وفي الفرق أربع مسائل توضحه (المسألة
 الاولى) قال مالك في المدونة لو اراد التلظظ بالطلاق فقال اشرفي او نحوه لاشيء عليه حتى ينوي
 طلاقها بما تلفظ به فيجتمع اللفظ والنية ولو قال انت طاق البتة ونيته واحدة فسبق لسانه
 للبتة لزمه الثلاث قال سحنون اذا كان عليه بينة فذلك لم ينو به ان اللفظ وحده لا يلزم به
 الطلاق وهو لم يوجد منه نية مع لفظ الثلاث فذلك لا يلزمه ثلاث في الفتيا ويلزمه الثلاث في
 القضاء بناء على الظاهر (المسألة الثانية) اذا قال انت طالق ونوى من وثق ولايته وجاء مستفتيا
 طلقت عليه كقوله انت برية ولم ينو به طلاقا ويؤخذ الناس بالفاظهم ولا تفهم نيتهم الا ان

يحصل حل الاكل وكالسكر الناضى عن شرب الخمر وازهاق الروح المسبب عن حزالرقبة وقد تكون عامة كالطاعة التي هي سبب
 بالفوز في النعيم والمعاصي التي هي سبب في دخول الجحيم وبالجملة فالمسبب ان كان من شان الالتفات اليه التقوية للسبب والتسكلة
 له والتجريض على المبالغة في ايكاله فهو الذي يجب المصلحة وان كان من شان الالتفات اليه ان يكر على السبب بالابطال او
 بالاضعاف او بالتهاون به فهو الذي يجب المنفعة وهذا ان القسمين على ضربين (أحدهما) ماشا نه ذلك باطلاق بمعنى انه يقوى السبب
 او يضعفه بالنسبة الى كل مكلف والنسبة الى كل زمان وبالنسبة الى كل حال يكون عليها المكلف (والثاني) ماشا نه ذلك لا باطلاق
 بل بالنسبة الى بعض المكلفين دون بعض او بالنسبة الى بعض الازمنة دون بعض او بالنسبة الى بعض احوال المكلف دون
 بعض فانه ينقسم من جهة اخرى قسمين (احدهما) ما يكون في التقوية والنضيف مقطوعا به (والثاني) ما يكون في ذلك مظنونا

او مشكوكا فيه موضع نظر وتأمل فيحكم بمقتضى الظن و يوقف عند تعارض الظنون انظر الموافقات للامام ابى اسحق الشاطبي فاذا علمت هذا فاعلم ان الاباحة ان كانت منسوبة الى سبب تام وتسببها عنه على ما ينبغي ثبتت مطلقا اى من جميع الوجوه بحيث يجتمع معها التحريم أصلا فلا يكون على المكلف حرج في الاقدام على العمل مطلقا وان كانت منسوبة الى سبب معين غير تام وسببها عنه ليس على ما ينبغي ثبتت باعتبار ذلك السبب المعين بحيث لا يكون عليه حرج في الاقدام على ذلك العمل من جهة ذلك السبب ويكون عليه حرج في الاقدام باعتبار سبب آخر فيجتمع التحريم معها وسر ذلك ان اسباب التحريم قد يجتمع وقد تفرقت وان اجتمعت ولم يرتفع منها واحد ثبت التحريم مطلقا وان ارتفعت ولم يبق منها واحد ثبتت الاباحة المطلقة وان ارتفع من سببي التحريم أو أسبابه (١٦٤) واحد ثبتت الاباحة باعتبار ذلك السبب المرتفع خاصة وتبقى العمل

محرمًا باعتبار ما بقي من السببين والاسباب وكذلك اذا كان للتحريم سبب واحد فزال وخلفه سبب آخر صدقت الاباحة باعتبار زوال ذلك السبب الاول وصدق التحريم باعتبار المتجدد ولذلك نظائر كثيرة في الشريعة وبمعرفة هذا الفرق والاتفات الى المسببات مع أسبابها تندفع اشكالات ترد في الشريعة على الفقه وعلى النصوص بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب آخر حاضرة (منها) أن مقتضى حتى التي هي حرف غاية أن يكون ما قبلها مخالفا لما بعدها ويكون ما بعدها نقيض ما قبلها ويظهر من هذه القاعدة ان قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى

تكون قرينة مصدقة قال صاحب التنبهات في التحدث على هذه المسألة قيل يدين وقيل لا الا ان يكون جوابا وهو مذهب الكتاب قال: يتخرج من هذه المسألة الزام الطلاق بمجرد اللفظ ومن قوله في الذي اراد واحدة فسبق لسانه للبتة ومن هزل الطلاق أيضا وبؤخذ اشتراط النية مع اللفظ من غير مسألة في الكتاب يني من قوله انت طاق واراد تملية نعم بداله فلا شيء عليه وله نظائر في المذهب ووافق صاحب التنبهات اللخمي على ان مسألة الوثاق طلاق بمجرد اللفظ والزام الطلاق بمجرد اللفظ انما هو اذا نطق بلسانه غير مطاق بكلامه النفسى كما قال في مسألة البتة انما اذا صرف اللفظ بقصد من ازالة العصمة الى غيره نحو مسألة الوثاق فالزام الطلاق به لو قيل انه خلاف الاجماع لم يبعد لانه نظير من طلق امرأته فقيل له ما صنعت فقال هي طاق واراد الاخبار قال أبو الطاهر لا يلزمه في الفتيا اجماعا ونظيره ايضا من له امة وزوجة اسم كل واحدة منهما حكمة وقال حكمة طاق وقال نويت الامة لا يلزمه طلاق في الفتيا اتفاقا فينبغي ان يحمل في مسألة الوثاق على التزوم في القضاء دون الفتيا واما قوله وجاء مستفتيا وان ارحم اللزوم في الفتيا فعارض بقوله يؤخذ الناس بالفاظهم ولا تنفعهم نيتهم والاخذ انما يكون للحاكم دون المفتي وكذلك اشتراطه القرينة فان المفتي يتبع الاسباب والمقاصد دون القرائن والافيلزم مخالفة القواعد ويتعذر الفرق بين هذه وبين ما ذكر من النظائر (المسألة الثالثة) اذا قال انت طاق او طلقتك ونوى عددا لزمه ووافقنا الشافعي وقال أبو حنيفة رضى الله عنهما اذا نوى الثلاث لزمه واحدة رجمية لان اسم الفاعل لا يفيد الاصل المفتي فالزائد يكون بمجرد النية والنية لا توجب طلاقا وجوابه ان لفظ ثلاثا اذا لفظ بها تبين المراد باللفظ نحو قوله قبضت عشرين درهما فقوله درهما يفيد اختصاص المدد بالدرهم وان كان لا يدل عليه لغة كذلك ثلاثا يخصص اللفظ بالبيوتة وكل ما كان يحصل مع المفسر ووجب ان يحصل قبله لان المفسر انما جعل لفهم السامع لا لثبوت ذلك الحكم في نفس الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوات الشرعية لكن لما ورد البيان من السنة في خصوصياتها وهيئاتها واحوالها عند ذلك ثابتا بلفظ القرآن واجمع المسلمون على أن الصلاة والزكاة مشروعة بالقرآن والقاعدة ان كل بيان لمجمل يمد منطوقا

تسكح زوجها غيره يقتضى أن تكون المرأة حلالا اذا عقد عليها زوج آخر ووطئها مع الامر ليس به كذلك اجماعا بل هي حرام على حالها حتى يطلقها هذا الزوج واذا طلقها لا تحل الاول حتى تنقض عدتها واذا انقضت عدتها لا تحل للاول حتى يمد عليها واذا عقد عليها أى الزوج الاول لا تحل حتى تنتفى موانع الوطء من الحيض والصيام والاحرام وغير ذلك فلم يحصل مقتضى الغاية وحاصل دفعه ان مقتضى الغاية قد حصل من حيث أنها قد زال تحريمها الحاصل بكونها مطلقة ثلاثا لما تزوجها الزوج الثاني الا أنه بقي تحريمها الناشئ عن كونها اجنبية وتجدد معه سبب آخر للتحريم صار خلفا عن السبب الزائل وهو كونها روجة لغيره واذا طلقها الزوج الثاني زال السبب المتجدد وخلفه سبب آخر متجدد مع سبب كونها اجنبية وهو كونها في العدة واذا كملت العدة وعقد عليها الزوج الاول زال سبب التحريم وبقيت محرمة بسبب ما تجدد من حيض أو صوم أو احرام أو غيرها

فأذا زال ذلك أيضا ثبتت الاباحة المطلقة وكان الثابت قبل ذلك الاباحة المنسوبة الى سبب مخصوص فظهر ان العاية على باهما لم تخالف مقتضاها بل هي معمول بها وان دفع الاشكال عن الآبة ومنها أنه قد اجتمع على المكلف الامتنال مع بقاء العصيان اما في الفعل الواحد واما في فعل متعدد فكان عاصيا متمثلا في حالة واحدة ومأمورا منهيما من جهة واحدة وذلك تكليف بالحال لا يمكنه وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فلا بد أن يكون مكلفا بالخروج والنوبة في وجه يمكنه ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج فلا بد أن يرتفع حكم النهي في الخروج وذلك في مسائل (المسئلة الاولى) من توسط ارض مفصولة ثم تاب وأراد الخروج منها قال أبو هاشم هو على حكم المصيبة ولا يخرج عن ذلك الا بانفصاله عن الارض المفصولة ورد الناس عليه قديما وحديثا (المسئلة الثانية) من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن النفوس وقيل وصوله الى الرمية (١٦٥) (المسئلة الثانية) من تاب من

بدعته بعد ما بشا في الناس وقيل أخذهم بها أو بعد ذلك وقيل رجوعهم عنها (المسئلة الرابعة) من رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء وبالجملة بعد تعاطي السبب على كماله وقبل تأثيره ووجود مفسدته أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها ان أمكن ارتفاعها فقد اجتمع على المكلف هنا الامتنال مع بقاء العصيان وقد أشار الامام في البرهان الى تصوير هذا الاجتماع وصحته باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان فانسحب عليه حكم التسبب وان ارتفع بالنوبة لان أصل التسبب أنتج مسيات خارجة عن نظره فهو وان كان عاصيا متمثلا هنا الا ان الامر والنهي لا يتواردان عليه

به في ذلك الجمل كذلك ههنا وان كان أبو حنيفة رحمه الله ورافقنا على قوله انت بائن وانت طالق طلاقا وطلقتك وطلقتك نفسك انه اذا نوى بها الثلاث لزمته فكذلك ههنا المسئلة الرابعة حكى صاحب كتاب مجالس العلماء ان الرشيد كتب الى قاضية ابي يوسف هذه الايات وبعث بها اليه يمتحنه بها

فان ترفقي يا هند فالرفق ايمن وان تخزقي يا هند فالخزق اشام
فانت طلاق والطلاق عزيمة ثلاثا ومن يخزق اعق واظلم
فبيني بها ان كنت غير رفيقة وما لامرئ بعد الثلاثة مقدم

وقال له اذا نصبنا ثلاثا لم يلزمه واذا رفعتنا لم يلزمه فاشكل عليه ذلك وحل الرقة للكسائي وكان معه في الدرب فقال له الكسائي اكتب له في الجواب يلزمه بالرفع واحدة وبالنصب ثلاث يعني ان الرفع يقتضي انه خبر عن المبتدا الذي هو الطلاق الثاني ويكون منقطعا عن الاول فلم يبق الا قوله انت طالق فنلزمه واحدة وبالنصب يكون تمييزا لقوله فانت طالق فيلزمه الثلاث فان قلت اذا نصبناه امكن ان يكون تمييزا عن الاول كما قلت واهم ان يكون منصوبا على الحال من الثاني اي الطلاق معزوم عليه في حال كونه ثلاثا أو تمييزا له فلم خصصته بالاول قلت الطلاق الاول منسكرك يحتمل بسبب تنكيره جميع مراتب الجذس واعداه وانواعه من غير تنصيص على شيء من ذلك لاجل التنكير فاحتاج للتمييز ليحصل المراد من ذلك المنسكرك المجهول واما الثاني فمرفها استغنى بمر يفه واستغراقه الناشيء عن لام التعريف عن البيان فهذا هو المرجح ويحكى ان الرشيد بعث له بهذه الرقة اول الليل وبعث ابو يوسف الجواب بها اول الليل على حاله وجاءه من آخر الليل بنال موسقة قنشا وتحفا جائزة على جوابه فبعث بها أبو يوسف الى الكسائي ولم ياخذ منها شيئا بسبب انه هو الذي اعانه على الجواب فيها

في هذا التصوير لانه من جهة العصيان غير مكلف به لانه مسبب غير داخل تحت قدرته فلا نهى اذ ذلك ومن جهة الامتنال مكلف لانه قادر عليه فهو مأمور بالخروج وممثل به فلو نظر الجمهور الى أن المسبب خارج عن نظر المكلف لم يستبعدوا اجتماع الامتنال مع استصحاب حكم المصيبة الى الانفصال عن الارض المفصولة بل وجدوا نفس الخروج ذا وجهين (أحدهما) وجه كونه سببا في الخلوص عن التمدي بالدخول في الارض وهو من كسبه (والثاني) كونه نتيجة دخوله ابتداء وليس من كسبه بهذا الاعتبار اذ ليس له قدره على الكف عنه فاتضح حينئذ معنى ما أراد الامام وأبو هاشم وان ما اعترض به عليهما لا يرد مع هذه الطريقة اذا تأملها أفاده الامام أبو اسحق الشاطبي في الموافقات (ومنها) أن المكلف اذا ترك الصلاة وزنى وهو محصن وارتد عن الاسلام وقتل النفس التي حرم الله فقد أبيع دمه بكل واحد من هذه الاسباب فاذا

عفا الاولياء عن القصاص ذهبت الاباحة الناشئة عن القتل وثبتت الاباحة الناشئة عن غير ذلك من الاسباب المذكورة فصار مباح الدم وغير مباحه لكن باعتبارين فتأمل (ومنها) اجتماع التحريم مضاعفا في اسمه وتعلقات الخطاب فيه يتصور من حيث أن الزنى محرم وبالبنات أشد وبها في الصوم أشد ومع الاحرام أشد وفي الكعبة أشد فيكون هذا الفعل محرما من أربعة اوجه وانه مضاعفا أربع مرات وخطاب التحريم قد حصل في هذه الصور أربع تعليلات فاذا تصورت اجتماع التحريمات تصورت ارتفاع بعضها وحصول الاباحة بالنسبة الى ذلك السبب المرتفع مع التحريم بالنسبة لباقي الاسباب وتصورت ايضا اجتماع الوجوبات بتظافر أسبابها على الفعل وانه قد يرتفع بعضها فيحصل عدم الوجوب بالنسبة الى ذلك السبب المرتفع والوجوب بالنسبة لما عداه من الاسباب (١٦٦) وكذا بقية الاحكام تارة تثبت مطلقة وتارة بالنسبة الى سبب معين

﴿ الفرق الثالث والستون والمائة بين قاعدة الاستثناء من الذوات

وبين قاعدة الاستثناء من الصفات ﴾

اعلم ان البابين وان استويا في صحة الاستثناء غير ان الاستثناء من الصفات يجوز ان يوتى فيه بلفظ دال على استثناء الكل من الكل في الظاهر بخلاف الاستثناء من الذوات وبيان ذلك بمسالتين المسألة الاولى نقل صاحب الجواهر وقوله ابن ابي زيد في النوادر ان القاتل اذا قال انت طالق واحدة الا واحدة ان كان مستفتيا وقال نويت ذلك وفي موضع لوسكت لم يكن طلاقا لم يلزمه شيء لانه طلاق بغيرنية وان كان عليه بينة فيختلف فيه لانه آت بما لا يشبه كما لو قال ان شاء هذا الحجر ويخاف اذا قال انت طالق امس الا واحدة لانه ليس مستثنيا الاول وان قال طالق واحدة وواحدة الا واحدة وأعاد الاستثناء على الواحدة يقع عليه اثنتان وكذلك اذا قال انت طالق واحدة وواحدة وواحدة وواحدة فانه يلزمه طلقتان ان اعاده على طلاقة او ثلاثا ان اعاده على الواحدة وهذه المسألة من مشكلات المسائل عند الفقهاء وتقربرها وايضا حها ان تقول قوله انت طالق واحدة معناه طلاقة واحدة والطلاق مصدر قد وصفه بالوحدة فهنا حينئذ صفة وموصوف في كلامه فان قصد رفع الصفة دون الموصوف فقد رفع بهض مناطق به فيصح ولنا قاعدة عقلية ان كل ضد بين لا ثالث لهما اذا رفع احدهما تعين ثبوت الاخر كقولك هذا العدد ليس بزواج يتعين ان يكون فردا وليس بفردي يتعين ان يكون زوجا لانه لا واسطة بين الزوج والفرد في العدد وكذلك ههنا لا واسطة بين الوحدة والكثرة في حقيقة المصدر فاذا رفع الوحدة من مصدر الطلاق تعين ضدها وهو الكثرة واقل مراتب الكثرة اثنان فيلزمه طلقتان لان الاصل براءة الذمة من الزائد عليهما وهذه المسألة لها ست حالات الحالة الاولى ما تقدم الحالة الثانية ان يقصد بقوله واحدة قبل الاستثناء الصفة وحدها ثم يستثنيها فاستثناؤه باطل لانه رفع جملة ما وضعه اولا الحالة الثالثة ان يقصد بقوله واحدة نفس الطلاق من حيث

قال (الفرق الثالث والستون والمائة بين قاعدة الاستثناء من الذوات وبين قاعدة الاستثناء من الصفات) قلت هذا الفرق يحتاج الى تأمل ونظر وكذلك الفرقان اللذان بعده

فتأمل ذلك والله اعلم
 ﴿ الفرق الثاني والخمسون والمائة بين قاعدة ما يقرب من انكحة الكفار وقاعدة ما يقرب منها ﴾
 في بداية المجتهد لابن رشد الحفيد اتفق الفقهاء على ان الاسلام اذا كان من الزوج والزوجة وقد كان انعقد النكاح على من يصح ابتداء العقد عليها في الاسلام ان الاسلام يصحح ذلك واختلفوا فيما اذا انعقد النكاح على أكثر من اربع كعشر أو خمس او على من لا يجوز الجمع بينهما في الاسلام كالاختين فقال مالك والشافعي واحمد وداود يختار منهن اربعا ومن الاختين واحدة ايتهما شاء وقال أبو حنيفة والثوري وابن ابي ليلى يختار الاوائل منهن في

العقد فان تزوجهن في عقد واحد فرق بينه وبينهن وقال ابن الماجشون من اصحاب مالك اذا اسلم وعنده هو أختان فارقهما جميعا ثم استأنف نكاح ايتهما شاء ولم يقل بذلك احد من اصحاب مالك غيره وسبب اختلافهم معارضة القياس للائر وذلك انه ورد في ذلك اثران (احدهما) مرسل مالك ان غيلان بن سلامة اسلم وعنده عشر نسوة اسلمن معه فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يختار منهن اربعا (والحديث الثاني) حديث قيس بن الحارث انه أسلم على الاختين فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اختر ايتهما شئت (واما) القياس المخالف الاثرين المذكورين فتشبه به العقد على الاواخر قبل الاسلام بالعقد عليهن بعد الاسلام أعنى أنه كما أن العقد عليهن فاسد في الاسلام كذلك قبل الاسلام وفيه ضعف اه بتصرف ووجه الضعف يتضح مما سيأتي فتنبه واختلف الفائلون بانه يختار اربعا من العشرة مطلقا واي واحدة شاء

من الأختين في وجهه فقال الشافعي وابن حنبل لانا نحمل عقودهم على الصحة مطلقاً ترغيباً لهم في الاسلام كما سقط
 عنهم القصاص والنصوب وما جنوه على المسلمين في نفوسهم واموالهم واعراضهم ويثبت ما كنسبوه بمقودالبي وغيره
 من الحمر والخنزير ترغيباً في الاسلام لانهم لو فهموا المؤاخذة بذلك لنفروا عن الاسلام وقال ابن يونس من اصحابنا
 انكحتمهم عندهم فاسدة وانما الاسلام يصححها أي بمعنى ان كل مفسدة تدوم كالجمع بين الأختين اولا تدوم لكن ادركه
 الاسلام كالزواج في العدة فيسلم فيها اي في العدة فهو يبطل وان عرى نكاحهم عن هذين القسمين صح بالاسلام وقال
 صاحب الجواهر من اصحابنا لا نكحهم على ما هو فاسد عندهم الا ان يكون صحيحاً عندنا ولو اعتقدوا غضب امرأة او
 رضاها بالاقامة مع الرجل بغير عقد اقررناهم اه قال الاصل (١٦٧) وسامه ابن الشاط والقضاء يبطلان

انكحتمهم مطلقاً مشكل
 من وجوه (الوجه
 الاول) ولاية الكافر
 للكافة صحيحة والشهادة
 عندنا ليست شرطا في
 العقد حتى تقول لا تصح
 شهادتهم لكفرهم على
 انالو قلنا انها شرط
 واشهد اهل الذمة
 المسلمين ينبغي ان تصح
 والمسلم اذا تزوج بغير
 شهود له ان يشهد
 بعد العقد ويستقر
 عقده وانما غاية ما في
 الباب ان صدقهم قد
 يقع بما لا يحل من
 الخمر وهذا قد يقع
 في انكحة عوام المسلمين
 وجهالهم من اهل
 البادية بحيث تحمل
 بعض الشروط اوكلها
 فكما لا تقضي بفساد
 انكحتمهم على الاطلاق

هو طلاق ولا يأخذه بقيد الوحدة ولا بقيد الكثرة ثم يورد الاستثناء ايضا على هذا المعنى بهينه
 فلا ينفقه الاستثناء لانه رفع عين ما وضعه (الحالة الرابعة) ان يقصد بقوله اولا المصدر الموصوف
 بالوحدة ويقصد بقوله الا واحدة الطلاق الموصوف بالوحدة فلا ينفقه ايضا استثناءه لانه
 رفع جملة ما وضعه (الحالة الخامسة) ان يريد بلفظ الاول الطلاق الموصوف بالوحدة ويقصد
 بالاستثناء الموصوف وهو مفهوم الطلاق دون الوحدة فهذا مستثنى لبعض ما نطق به مطابقة
 غير انه يلزم من نفي اصل الطلاق نفي صفاته من الوحدة والكثرة فتنتفى الصفة ايضا مع
 الموصوف فيبطل استثناءه ويلزمه طلقه لانه لم يبق شيء بالمطابقة والالتزام (الحالة السادسة) ان
 يستعمل قوله الاول انت طالق واحدة في الطلاق بوصف الثلاث لانه يجوز اطلاق الجنس
 وارادة عدد معين منه فاذا قال بمد ذلك الاواحدة يريد بها بعض ذلك العدد الذي كان يقصده
 لزمه طلقان وهما اللتان بقيتا في الاولى وخرجت واحدة من الثلاث بالاستثناء فهذا تقرير
 هذه المسألة وبها ظهر قوله انت طالق واحدة الا واحدة كيف تلزمه اثنتان وكذلك انا قال
 واحدة وواحدة وواحدة الا واحدة ان اراد بالاستثناء احد ٢ هذه الثلاث لزمه اثنتان وان اراد
 استثناء الصفة وهي الوحدة عن طلقه من هذه الطلقات الثلاث المتقدمة فمتنقضى ذلك ان يلزمه
 اربع طلقات لانه رفع صفة الوحدة عن طلقه من الثلاث فيقع فيها الكثرة فتصير تلك الطلقة
 طلقتين كما تقدم تقريره لكن لما لم يكن سبيل الى لزوم اربع بالاجماع اقتصرنا على ثلاث
 كما لو قال انت طالق اربع طلقات ومن الاستثناء في الصفات قوله الشاعر

(قاتل ابن البتول الاعلى) قال الادباء معناه قاتل ابن فاطمة البتول اي المنقطعة عن
 الازواج الا عن على فاستثنى من صفتها ولم يستثنها غير انه في هذا الكلام لم يستثن جملة الصفات كما
 تقدم في مسألة الطلاق بل من متعلقها فان الانقطاع الذي هو التبتل يمكن ان يكون عن الازواج
 كما ان ذلك استثنى من متعلق التبتل عليا رضي الله عنه ومن التبتل قوله عز وجل وتبتل اليه تبتيلا
 اي انقطع اليه انقطاعا المسألة الثانية قوله تعالى فما نحن بميتين الا موتنا الاولى فهذا استثناء نوع

٢ الصواب احدي

بل تفصل وتقول ماصادف الاوضاع الشرعية واجتمعت شرائطه فمـ و صحيح والا فلا كذلك كان ينبغي
 ان لا تقضي بفساد انكحتمهم على الاطلاق بل تفصل بالتفصيل المذكور بان تقول بصحة ماصادف سواء اسلموا
 أم لا وما لم يصادف فهو باطل قبل الاسلام وقد يصح بالاسلام كما تقدم ان المذهب تقرير رضاهم بالنص ونحوه
 ترغيباً في الاسلام (الوجه الثاني) انه كان ينبغي على هذا القانون ان لا يخير بين الام وابنتها اذا اسلم عليهما بل تقول ان
 تقدم عقد البنت صحيحاً تعينت من غير تخيير واذا اسلم على عشر نسوة لا تقضي بالتخيير مطلقاً بل تفرق كما قال ابو حنيفة
 ان وقع منها اربع اولا على وجه الصحة تعينت دون ما بعدها وان عقد على العشرة جملة واحدة خير ينهن لشمول
 اطلاقهن (الوجه الثالث) انا اذا حكنا بفساد انكحتمهم مطلقاً كان يليق ان لا نفرق بين الموانع الماضية وما بقى

بعد الاسلام لان السبب في تقرير فاسد عقودهم ان كان هو الترغيب في الاسلام لم يكن هناك وجه للتفريق اذ لا يزيد الزواج في الامة على قتل النفس في المفسدة وان كان هو ان الاسلام ينزل منزلة تجديد العقد كان هناك وجه للفرقة بين الماضي من الموانع والمقارن الا انه كان ينبغي اذا وطئ في الكفر في نكاح صحيح مجتمع الشروط ان ذلك يوجب الاحصان اذا اتصل به الاسلام (الوجه الرابع) ان اطلاق الخيار في حديث غيلان المتقدم وفيما في ابي داود عن انس بن الحرث انه قال اسلمت وتحيتي ثمان نسوة فآبت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت له ذلك فقال اختار بعامنهن كما يحتمل ان تكون الانكحة فاسدة كما قلت كذلك يحتمل ان تكون المفسدات الواقعة في الكفر لا تعتبر كما تقدم من مذهبنا انهم لو اعتقدوا غضب المرأة او مجرد (١٦٨) رضاها بغير عقد تم أسلموا على ذلك اقرنا هم عليه فان الاسلام يمنع

تأثير المفسدات المتقدمة من هذا النحو فمكذبا كونها خامسة مفسدة في الاسلام واذ اقرن الكفر اعتبره صاحب الشرع ترغيبا في الاسلام واذ احتمل الامر من لم يلزم ما ذكرته من فساد العقود بل ذلك يدل على الدخيل فقط وهذا مجمل فيما ذكرته من الفساد والصحة والاصل عدم علمه صلى الله عليه وسلم بان كلام غيلان وانس بن الحرث عقد عليهن عقدا واحدا او انهن عنده بطريق النصب فاقره على الزوجية بالنصب لان ذلك كان مذهبهم على انه لو كان الامر كذلك لبينه عليه السلام اني انما حكمت في هذه القضية بهذا الحكم لاني اعلم من امرها امرا

من الصفة وهي المومة الاولى وقوله بميتين لفظ يشملهم بصفة الموت ولم يستثنوا من انفسهم احدا بل بعض انواع الصفة فصار الاستثناء تارة يقطع في جملة الصفة كما سأل الطلاق وفي بعض انواعها كآية وفي بعض متعلقاتها كالشعر المتقدمة فتأمل ذلك وعلى هذه القاعدة تقول مررت بالسكن الا الساكن فتستثنى الصفة من الصفة وهو السكن فقط وتترك الموصوف فتعين له الحركة فيكون مرورك بالمتحرك وكذلك مررت بالمتحرك الا المتحرك فتعين انك مررت بالسكن كما تقدم التقرير وقد بسطت هذه المسائل في كتاب الاستثناء في احكام الاستثناء وهو مجلد كبير احمد ومحسون بابا واربعائة مسألة ليس في جميع ذلك الاستثناء والاستثناء من الصفة من أغرب ابوابه وقد بسطته لك ههنا بهذه المسائل وظهر لك معنى هذه المسائل في الطلاق بسببه ولولاه لم يفهم أصلا البيته فنقائس القواعد لنوادير المسائل وجميع ذلك من فضل الله تعالى على خلقه هداانا الله سواء السبيل في القول والعمل

الفرق الرابع والستون والثمانية بين قاعدة استثناء الكل من الكل وبين قاعدة

استثناء الوحدات من الطلاق

اعلم ان العلماء نصوا على انه اذا قال قام زيد وعمرو وخالد الا خلا لا يجوز لانه استثناء جملة منطوق به في المظوف والاستثناء انما جعل لاخراج ما كان معرضا للنسيان فيندرج في الكلام سهوا فيخرج بالاستثناء واذا قصد الى شيء في المظوف لا يصح استثناءه بمد ذلك لانه مثل الكلام المستقل المقصود وعلى سياق هذه القاعدة يتمتع أنت طاق واحدة وواحدة وواحدة الا واحدة لانه استثناء جملة منطوق به وهو المظوف كما تقدم غير ان الاصحاب جوزوه وما علمت فيه خلافا واملونه بان الثلاث لها عبارتان أنت طاق ثلاثا وأنت طاق واحدة وواحدة وواحدة فكما صح الاستثناء من الثلاث يصح من هذه العبارة الاخرى والفرض ايضا ان خصوص الوحدات ليس مقصودا للمقلاء بخلاف زيد وعمرو فكل واحد منهما خصوص ليس للآخر واما الوحدات فمستوية من حيث هي وحدات فصار اجمالها وتفصيلها

سواء

يقتضى هذا الحكم لانه تقرير قاعدة فيتعين ابضاها وازالة اللبس عنها وزوال

كل ما يوجب وما فيها فلما لم يبين عليه السلام ذلك علمنا ان المدرك غير علمه بامر يخصها بل الحكم عام في جميع صور من يسلم كيف كانت عقوده وهو معنى قول الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكايات الاحوال يقوم مقام العموم في المقال اذ معناه يقوم مقام التصريح بان جميع الصور حكمها كذلك يظهر ان الحق الاباح القضاء على عقودهم بالصحة حتى يسلم فسادها كالمسلمين فانه لم يدل على ان الكفر مانع من عقد النكاح وقادح في صحته اذ لو ان امرأة كافرة لها اخوان كافر ومؤمن فارادت الزواج بمنعنا المسلم من تزويجها وقتلنا لآخيها الكافر زوجها لان المسلم لا ولاية له على الكافرة بل الكفار بعضهم أولى ببعض فلوان نكح الكافر فاسدا لقلنا لهذه الكافرة لا سبيل لك الى الزواج حتى تسلم لان

الكفر احد موانع صحة العقد عليك فلما لم يكن كذلك دل على صحة عقودهم اه بتغير وتوضيح والله سبحانه وتعالى أعلم
 (الفرق الثالث والخمسون والمائة بين قاعدة زواج الرجل الاماء في ملك غيره والمرأة العبد في ملك غيرها وقاعدة نكاح
 الرجل الاماء في ملكه والمرأة العبد في ملكها) حيث ان الثاني باطل اتفاقا فيفسخ نكاح المرأة اذا ملكت زوجها
 والاول صحيح بشرطه وهو في الرجل عدم الطول وخوف العنت كما هو مشهور مذهب مالك ومذهب ابي حنيفة والشافعي
 وقال قوم يجوز باطلاق وهو المشهور من مذهب ابن القاسم وهو في المرأة ان ترضى هي وأولياؤها بذلك ولا خلاف في هذا
 كما في بداية المجتهد لابن رشد الحفيد ولا بد من بيان أمرين اولهما مبنى الفرق بين القاعدتين بالصحة والبطالان وثانيهما السبب
 في اختلافهم في اشتراط الطول وخوف العنت اذا نكح الحرامه وعدمه (اما الامر الاول) اى مبنى الفرق بين القاعدتين
 بالصحة والبطالان فثلاث قواعد (القاعدة الاولى) ان كل تصرف لا يترتب عليه مقصوده لا يشرع ونظائر هذه القاعدة كثيرة
 (منها) ان الجاني في صحة عقله لا يحد حال جنونه اوسكره لان مقصود الحد الزجر بما يشاهده المكلف من الاثامات والمذلات
 والممانات في نفسه وانما يحصل ذلك بمرأة العقل (ومنها) ان اللعان انفى النسب لا يشرع في حق المحبوب ومن لا يولد له لان
 النسب لا يلحق به فلا يفيد اللعان شيئا (ومنها) ان عقد البيع لا يشرع مع (١٦٩) الجهالة والغرر لان مقصوده تنمية

المال وتحصيل مقاصد
 العوضين وذلك مع الجهالة
 والغرر غير معلوم ولا
 مظنون بل هو بعيد (ومنها)
 ما هنا من انه لا يشرع
 نكاح الرجل امته لان
 مقاصد النكاح حاصلة
 بالملك قبل العقد ولم يحصل
 المقدم شيئا (القاعدة
 الثانية) ان مقتضى الزوجية
 يناقض مقتضى الاسترقاق
 وذلك لان مقتضى الزوجية
 قيام الرجل على المرأة
 بالحفظ والصون
 والتأديب لاصلاح

سواء ويلزم على سياق هذا التعليل اذا قال الله على درهم ودرم الا درهمين لا يلزمه الا
 درهمان لان الدرهم ولدانير عندهم لاتمين وان عينت فان خصوص درهم لا مزية له على
 خصوص درهم آخر ولم ارهم في هذا نقلا فان طردوا اصلهم فهو اقرب من حيث الجملة وان كان
 العطف ظاهرا في منع الاستثناء مطلقا وحكي ابن ابي زيد في النوادر المنع ولم يحك خلافا
 الفرق الخامس والستون والمائة بين قاعدة التصرف في المدموم الذي يمكن ان يتقرر في
 الذمة وبين قاعدة التصرف في المدموم الذي لا يمكن ان يتقرر في الذمة
 اعلم ان مالكا و ابا حنيفة رضي الله عنهما اتفقا على جواز التعليق في الطلاق والعتاق قبل
 النكاح وكذلك العتق قبل الملك فيقول للاجنبية ان تزوجتك فانت طائقة وللعبد ان اشتريتك
 فانت حر فيلزمه الطلاق والعتاق اذا تزوج واشترى وقال الشافعي رضي الله عنه لا يلزمه
 شيء من ذلك ووافقنا على جواز التصرف بالنذر قبل الملك فيقول ان ملكت دينارا فهو
 صدقة وكذلك جميع ما يمكن ان يتصدق به المسلم في الذمة في باب المعاملات فتمسك
 الاصحاب بوجوه (أحدها) القياس على النذر في غير المملوك بجامع الالتزام بالمدموم (وثانيها)
 قوله تعالى أوفوا بالعقود والطلاق والعتاق عقدان عقدهما على نفسه فيجب الوفاء بهما (وثالثها)
 قوله عليه الصلاة والسلام المؤمنون عند شروطهم وهذان شرطان فوجب الوفاء بهما

(٢٢ - الفرق - ثالث) الاحلال لقوله تعالى الرجال قوامون على النساء ومقتضى الاسترقاق
 قيام السادات على الرقيق بالقياس والاستيلاء والاستهانة الاعمال واصلاح الأخلاق ومع تناقض آثار الحقوق يتعذر أن
 تكون أمة الانسان زوجته وعبد المرأة زوجها (القاعدة الثالثة) ان كل امرين لا يجتمعان يقدم الشرع أقواها على اضعفها
 فمن ذلك الرق من حيث انه يقتضى مع ملك الرقبة صحة الاجار والاعتماد والتكفل من المنافع التي بعضها حل الوطء يكون اى
 للرق اقوى من النكاح فيقدم عليه بحيث يفسخ النكاح ان طرأ هو عليه كما اذا اشترى الزوج امرأته ولا يبطل ان طرأ
 النكاح عليه كما اذا تزوج الرجل امته ليحقق اثر قوته عليه فلا يقال كأن ينبغي حيث فسخ النكاح بطروه عليه لورود
 المناسي ان يبطل الملك بطرو النكاح عليه لذلك فافهم وأما (الامر الثاني) اى السبب في اختلافهم في كون نكاح الحر
 الامه يشترط فيه ما ذكر اى من الطول وخوف العنت ام لا فهو كما في بداية المجتهد معارضة دليل الخطاب في قوله تعالى ومن
 لم يستطع منكم طولا ان ينكح الآية للموم قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين الآية الاولى يقتضى ان لا يجل نكاح
 الامه الا بشرعين (أحدهما) عدم الطول الى الحره والثاني خوف العنت وعموم الآية الثانية يقتضى عدم الاشتراط لكن دليل الخطاب
 اقوى ههنا والله أعلم من الموم لان هذا الموم لم يمرض فيه الى صفات الزوج المشتركة في نكاح الاماء وانما المقصود به الامر

بأنكاحهن وهو أيضا محمول على التدب عند الجمهور مع ما في ذلك من اوراق الرجل ولده اه كلام ابن رشد الحفيد ما خصا
قال واختلف الذين لم يجيزوا النكاح الا بالشرطين المنصوص عليهما في فرعين مشهورين (أحدهما) هل الحرة اذا كانت
تحت طول او ليست بطول المقال ابو حنيفة هي طول وقال غيره ليست بطول وعن مالك في ذلك القولان (والفرع الثاني) هل
يجوز لمن فيه هذان الشرطان نكاح اكثر من أمة واحدة والسبب في اختلافهم في الفرعين هو ان خوف العنت هل لا يعتبر
الا في العزب فمن لم يكن عزبا بل تحت حرة أو أمة واحدة لم يجوز له نكاح الامة او انه يعتبر مطلقا سواء كان عزبا او متاهلا
لانه قد لا تكون الزوجة الاولى حرة كانت أو أمة مائة من العنت وهو لا يقدر على حرة تمنعه من العنت فله ان ينكح على الاولى
ولو حرة أمة لان حاله مع هذه الحرة في خوف العنت كحالها قبلها وبخاصة اذا خشى العنت من الامة التي يريد نكاحها لكن اعتبار
خوف العنت مطلقا فيه نظر واذا قلنا ان له ان يتزوج على الحرة أمة فتزوجها بغير اذنها فهل لها الخيارات في البقاء معه
أوفى فسخ النكاح قولان لما لك رحمه الله تعالى واختلف أصحاب مالك اذا وجد طولاً بجمرة هل يفارق الامة أم لا ولم يختلفوا فيما
اذا ارتفع عنه خوف العنت انه لا يفارقها اه ما خصا والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الرابع والخمسون (١٧٠) والمائة بين قاعدة الحجر على النسوان في الابضاع وبين قاعدة عدم الحجر

وأجاب الشافعية (عن الاول) بان التقدين والعروض يمكن ان يثبت في الذم فوق الانزام
بناء على ما في الذمة والطلاق والعقاق لا يثبتان في الذم والتصرف يعتمد الموجود المعين او ما في
الذمة واذا انتقيا مما بطل التصرف الا ترى ان البيع اذا لم يكن على معين ولا في الذمة فانه
يبطل كذلك ههنا (وعن الثاني) ان قوله تعالى اوفوا بالعقود امر بالوفاء بالمعقود والاوامر
لا تتعلق الا بهمدم مستقبل والعقد قد وقع وصار ماضيا فلا يصح ان يتعلق الا بالوفاء به فيتمين
ان الامر متعلق بالوفاء بمقتضاه ويكون التقدير اوفوا بمقتضاه المعقود ونحن نقول بموجبه
ويؤى بمقتضاه ولكن النزاع في مقتضاه ما هو هل لزوم الطلاق أم لا فلا يحصل المقصود من
الآية وهذا هو الجواب عن الحديث فان السكون عند الشروط انما هو الوفاء بمقتضاها وكون
الطلاق من مقتضاها هو محل النزاع ولما لكيه ان يجيبوا عن هذين الجوابين بان مقتضى
العقد ومقتضى الشرط هو ما دل عليه لفة لانه مقتضاه اجماعا واما مقتضى الشرع فهو صورة
النزاع ونحن انما نتمسك بالمقتضى اللغوي ولا شك ان مقتضى اللغوي في العقد والشرط هو
لزوم الطلاق فوجب أن يكون متعلق الامر في الآية والحديث وهو المطلوب ولو حمل على
المقتضى الشرعي لكان التقدير اوفوا بما يجب عليكم شرعا الوفاء به ونحن لانعلم الوجوب إلا من
هذا الامر فيلزم الدور لتوقف كل واحد منهما على الآخر أما اذا حمل على مقتضى اللغوي

عليهن في الاموال
قال مالك والشافعي وابن
حنبل رضى الله عنهم
لا يجوز للمرأة أن تعقد
لنفسها ولا لتسيرها من
النساء بكرة كانت أو نيبا
رشيدة في مالها أو سفية
دنية عفيفة أو فاخرة أذن
لها الولي اولا ويجوز لها
ان كانت رشيدة التصرف
في مالها ولا يجوز للولي
وان كان ابها الذي له
ولاية الحجر الاعتراض
عليها الا اذا كانت
سفية قال ابن رشد

لا يلزم

داود بين البكر والثيب فقال باشرط الولي في

البكر وعدم اشتراطه في الثيب محتجا بحديث ابن عباس رضى الله عنهما المتفق على صحته وهو قوله عليه الصلاة والسلام
الأمه احق بنفسها من وليها والبكر تستأمر في نفسها واذنها صامها اه وقال ابو حنيفة رضى الله عنه يجوز للرشيدة ان تزوج
نفسها محتجا على ذلك بوجوه خمسة (الوجه الاول) ان الاصل عدم الحجر على الماقل البالغ وهي عاقلة باغة فيزول الحجر عنها
مطلقا في نفسها (الوجه الثاني) انه كما يكفى بالرشد في التصرف في المال كذلك يكفى به في عقد النكاح بل تصرفها في نفسها
من حيث انها اعلم باغراضها من وليها اولى من تصرفها في مالها لان مصاحبة المال التي هي التنمية معلومة للولي كما هي معلومة للمرأة
(الوجه الثالث) قوله تعالى فلا جناح عليكم فيما قلن في أنفسهن بالمعروف فانه دليل على جواز تصرفها في العقد على نفسها (الوجه الرابع)
ان الله تعالى قد اضاف اليهن في غير آية من الكتاب الفعل فقال ان ينكحن ازواجهن وقال حتى تنكح زوجا غيره ولم يضيفه الى
الولي وهو ظاهر في اذن الشرع لهن في المباشرة (الوجه الخامس) ان مارواه الزهرى عن عروة عن عائشة قالت قال رسول الله صلى
عليه وسلم ايما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل واذا دخل بها فالمهر لها بأصابع منها فان اشتجروا
قال سلطان ولي من لا ولي له خرجه للترمذي وقال فيه حديث حسن وان استدل به الفقهاء على بطلان قول ابى حنيفة من جهة انه

بدل بمفهومه على ان الولي اذا اذن لها يجوز عقدها وهم لا يقولون بذلك الا انه يمكن ان يستدل به على صحة مذهب ابي حنيفة من جهة انعقدتها على نفسها اذا صح مع الاذن صح مطلقا لانه لا قائل بالفرق (والجواب) عن الوجه الاول ان الدليل من الكتاب والسنة قد دل على مخالفة ذلك الاصل امان الكتاب فقوله تعالى وانكحوا الايامي منكم فخطب الاولياء بصيغة الامر الدالة على الوجوب ولو كان ذلك المرأة لتعذر ذلك كما انه لا يصح ان يقال للاولياء بيعوا أموال النساء لان التصرف في الاموال لمن قال ابن العربي في كتاب الاحكام واحتمال كونه خطأ بالازواج خلاف الصحيح لانه قال انكحوا بالهمزة ولو اراد الازواج لقال ذلك بغير همزة وكانت الالف للوصل وان كان بالهمز في الازواج له وجه فالظاهر اولي فلا يبدل الى غيره الا بدليل اه وقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا قال ابن العربي في الاحكام قال محمد بن علي بن حسين النكاح بولي في كتاب الله تعالى ثم قرأ ولا تنكحوا الخ بضم التاء وهي مسألة بدية ودلالة صحيحة اه وامل وجهه ان كونه خطأ بالاولياء اظهر من كونه خطأ بالاولي الامر الوجيهن (الاول) ان ولي الامر من جملة الاولياء اذ السلطان ولي من لا ولي له فلا وجه لتخصيصه (الثاني) ان الضرر بزواج غير الاكفاء انما يتمدى بالعار والفضيحة الشنماء للاولياء لا لاولي الامر منهم فهم احق بخطاب الارشاد منه فافهم وقوله تعالى فاذا بانفس اجلمن فلا تمضوهن ان ينكحن ازواجهن لانه وان لم يكن فيه اكثر من نهي (١٧١) قرابة المرأة وعصبتها من ان ينعوها

النكاح الا انه يقتضى ان لهم حقا في منعها من النكاح على غير الاكفاء والالم يكن لهم من ذلك معنى وثبوت حق لهم في المنع المذكور يستلزم اشتراط اذنه في صحة العقد فتأمل بانصاف وامان السنة فقوله عليه الصلاة والسلام لا تزوج المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزانية هي التي تزوج نفسها خرجه الدارقطني وقال انه حديث حسن صحيح (وعن الوجه الثاني) بان بين قاعدة الابضاع

لا يلزم الدور لعدم توقف اللغة على الشرائع وههنا قاعدة بشكل مذهب مالك وابي حنيفة باعتبارها وهو ان كل سبب شرعه الله تعالى لحكمة لا يشرعه عند عدم تلك الحكمة كما شرع التزويرات والحدود للزجر ولم يشرعها في حق المجانين وان تقدمت الجناية منهم حالة التكليف لعدم شعورهم بمقادير انحراف الحرمة والذمة والمهانة في حالة المفلة فلا يحصل الزجر وشرع البيع للاختصاص بالمنافع في المرضين ولم يشرعه فيما لا ينتفع به ولا فيما كثر غرره اوجها لله لعدم انضباط الانتفاع مع الفرر والجهالة المحلين بالارباح وحصول الاعيان وشرع اللعان لنفي النسب ولم يشرعه للمجبوب والخصي لانقفاء النسب بغير لعان وذلك كثير في الشريعة وضابطه ان كل سبب لا يحصل مقصوده لا يشرع والنكاح سبب شرع للتناسل والمكارمة والمودة فمن قال بشرعيته في صورة التعلق قبل انكاح فقد ائتم شرعيته مع انتفاء حكمته فكان يلزم ان لا يصح عليها العقد البتة لكن المقدم صحيح اجماعا فدل ذلك على عدم لزوم الطلاق تحصيليا لحكمة العقد وأما وجوب نصف الصداق وتبويض الطلاق وغيرها مما يتوقف على هذا العقد فامور تابعة لمقصود العقد لانها مقصود العقد فلا يشرع العقد لاجلها حيث اجمعت على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده وهذا موضع مشكل على اصحابنا فتأمله وقد ظهر لك ايضا بما تقدم من البحث الفرق بين ما يترتب في الذمم

وقاعدة الاموال ثلاثة فروق (الفرق الاول) ان الابضاع اشد خطرا واعظم قدرا فناسب ان لا تفوض الا لكامل العقل ينظر في مصالحها والاموال ما كانت بالنسبة اليها خسيصة جازان نفوض لملكها اذا الاصل ان لا يتصرف في المال الى مالكه (والفرق الثاني) ان الابضاع يمرض لها تنفيذ الاغراض في تحصيل الشهوات القوية التي يبذل لاجلها عظيم المال فيغطي مثل هذا الهوى على عقل المرأة لضعفه وجوه المصالح فتاتي نفسها لاجل هواها فيما يرد بها في دنياها واخرها فحجر عليها على الاطلاق لاحتمال توقع مثل هذا الهوى المفيد ولا يحصل في المال مثل ذلك (الفرق الثالث) ان المفسدة اذا حصلت في الابضاع بسبب زواج غير الاكفاء وحصل الضرر للمرأة تعدى منها للاولياء بالعار والفضيحة الشنماء واذا حصل الفساد في الاموال وحصل الضرر على المرأة لا يكاد يتمدها وليس فيه من الدار والفضيحة ما في الابضاع والاستيلاء عليها من الاراذل الاخساء فهذه فروق عظيمة بين القاعدتين فمن هنا لما سئل بعض الفضلاء عن المرأة تزوج نفسها قال في الجواب المرأة محل الزلل والعار اذا وقع لم يزل وعن (الوجه الثالث) بان المفهوم من قوله تعالى فلا جناح عليكم الخ النهي عن الترتيب عليهن فيما استبدن بفعله دون اوليائهن وليس ههنا شيء يمكن ان تسبق به المرأة دون الولي الاعقد النكاح فظاهر هذه الآية والله اعلم ان لها ان تقدم النكاح وللولاة الفسخ اذا لم يكن بالمعروف وهو الظاهر من الشرع فلا احتجاج بها على ان لها العقد وليس لاوليائها فسخه مطلقا احتجاج ببدع ظاهر

الآية دون بعضها الآخر وفيه ضعف وليس في اضافة النكاح اليهن دليل اختصاصهن نم الاصل الاختصاص كافي بداية
 الجتهد الا ان الدليل المتقدم وهو الحديث والآيات السابقة قد قام على خلاف ذلك الاصل فلا تنفل (وعن الوجه الرابع) باننا نسلم
 ان النكاح حقيقة في المقدم بل انما قول انه حقيقة في الوطء ولا شك ان الوطء لها دون وليها وكون الفاعل لذلك هو الزوج دون
 المرأة مسلم الا ان التمسكين من ذلك الفعل لها والحمل عنده وان كان مجازا كالحمل على المقدم الا انه أقرب للحقيقة من المقدم والا قرب
 يجب المصير اليه عند تميز الحقيقة ويوضحه قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم وحديث الدارقطني السابقان فافهم (وعن
 الوجه الخامس) ان القاعدة المنصوص عليها في أصول الفقه ان الوصف اذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة اجماعا وضابط
 ذلك أن يكون الوصف المذكور غالبا على وقوع ذلك الحكم المذكور كقوله تعالى ور بائكم الاثني في حجوركم الخ فان كون بنت
 الروجة المدخول بها في حجور زوج الدم غالب على وقوع تحريرها على زوج الام فلا يكون له دلالة على جوازها له حيث لم تكن في
 حجور فافهم وأغلبا على تلك الحقيقة المحكوم عليها كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية اطلاق فان القتل الغالب عليه أن لا يقع في
 الاولاد لا بالتوقف ضرورة الاملاق الذي هو الفقرة ونحو ذلك من الفضيحة فلا يكون له دلالة على جواز القتل عند عدم خوف الاملاق
 ومن ذلك ما هنامن أن المرأة لا تقدم (١٧٢) على زواج نفسها في الغالب الاخفية عن وليها وهو غير آذن لها في ذلك والمادة

قاضية بذلك فلا يكون
 مفهوم قيد بغير اذن وليها
 في الحديث حجة اجماعا
 على ان الولي اذا اذن لها
 يجوز عقد ها وانها اذا صح
 مع الاذن صح مطلقا لانه
 لا قائل بالفرق واحتجاج
 داود بحديث ابن عباس
 السابق المتفق على صحته
 لقوله بالفرق بين الثيب
 والبكر في المعنى المذكور
 انما هو باعتبار ظاهره
 لانه اذا كان كل واحد
 من الثيب والبكر
 يستأذن ويتولى المقدم

وبين ما لا يترتب (وأما) تهويل الشافعية بقولهم الطلاق حل والنكاح عقد والحل لا يكون
 قبل المقدم وبما يروونه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما خرجه الترمذي لا نذر فيما لا يملك
 ابن آدم ولا طلاق فيما لا يملك ولا عتاق فيما لا يملك (الجواب) ان الطلاق لم نقل به في غير عقد
 لانا لم نقل بلزوم الطلاق إلا بعد حصول المقدم لا قبله لما قلنا بالحل الابد المقدم وهو الجواب
 عن الحديث فان طلاق ابن آدم وعتقه انما وقما فيما ملكه وانما المتقدم التعليق وربط الطلاق
 والعتاق بالملك لا نفس الطلاق والعتاق

الفرق السادس والستون والمائة بين قاعدة الايجابيات التي يتقدمها سبب تام

وبين قاعدة الايجابيات التي هي اجزاء الاسباب

اعلم ان الايجابيات ثلاثة اقسام قسم اتفق على ان السبب التام تقدمه وقسم اتفق على انه جزء
 السبب وقسم يختلف فيه هل هو من القسم الاول او من القسم الثاني فاما القسم الاول وهو
 ما تقدمه سبب تام فيجوز تاخير اجماعا عن السبب كالتحريم في عيوب النكاح وعيوب السلع في
 البيع ومضاه خيار الشرط ونحو ذلك كخيار الامة اذا عتقت تحت عبداً أما القسم الثاني الذي

قال (الفرق السادس والستون والمائة بين قاعدة الايجابيات التي يتقدمها سبب تام وبين قاعدة
 الايجابيات التي هي اجزاء اسباب) فالتام ما قاله فيه صحيح وما قاله في الفرق بعده فيه نظر

عليهما الولي فيما ذابيت شرعى تكون الایم أحق بنفسها من وليها لكن هو

احتجاجه به مبنى على مذهبه من التزام الظواهر اما على مذهب من لا يلتزمها فلا ينهض حجة على ذلك اذ يحتمل
 أن تكون التفرقة بينهما في السكوت والنطق فقط ويكون السكوت كافيا في المقدم كما في بداية الجتهد لحفيد ابن رشد وفي
 المنتقى للباسي في شرح قوله في الحديث الایم احق الخ الایم هي التي لازوج لها قط الا ان العرف خصه بالثيب والظاهر
 الحمل عليه لوجهين (احدهما) ان زياد بن سعد روى هذا الحديث عن عبد الله بن الفضل قال انثيب احق بنفسها من
 وليها (وثانيهما) ان اللفظ عليه يحمل على عمومته بدون تخصيص بخلافه على المعنى الاصلى ومعنى كونها احق بنفسها
 من وليها أنه ليس له اجبارها على النكاح ولا انكاحها بغير اذن وليها وانما له ان يزوجه باذنه ممن ترضاه وليس لها هي
 ان تعقد نفسها نكاحا ولا تباشره ولا ان تضع نفسها عند غير كفء ولا ان تولى ذلك غير وليها فللكل واحد منهما حق
 في عقد النكاح ووجه كونها احق به أنها ان كرهت النكاح لم ينمقد بوجه وان كرهه الولي ورغبته الایم عرض على الولي المقدم فان
 ابى عقده غيره من الاولياء او السلطان فهذا وجه كونها احق به من وليها وفي شرح قوله والبكر تستأمر الخ قال ابن
 القاسم وابن وهب وعلى ابن زياد عن مالك في المدونة المراد بها البكر التي لا باب لها لاني لها أب وان روى زياد هذا

الحديث فقال فيه والبكر يستأذنها أبوها يؤيد وذلك وجوه (الاول) ان مالكا روى هذا الحديث بلفظ والبكر تستأذن في نفسها واذنها صمانها وقد تابعه عليه سفیان الثوري وكل واحد منهما امام اذا انفرد وقوله غالب قوله على قول زياد بن سعد فكيف اذا اتفقا على خلافه (الثاني) ان صالح بن كيسان رواه عن عبدالله بن الفضل فقال فيه واليتيمة تستأمر وهو أثبت من زياد ابن سعد وقوله أيضا أولى من جهة النظر ولعل عبدالله بن الفضل لعله المراد به كان مرة يقول والبكر تستأذن ومرة يقول واليتيمة تستأمر وقد روى هذا الحديث شعبة عن مالك فقال فيه واليتيمة تستأمر (الثالث) انه قد روى عن زياد بن سعد والبكر تستأذن بمثل رواية مالك (الرابع) اننا لو سلمنا صحة رواية زياد لمحلنا على البكر المعنى ويجوز ان يحمل على الاستئذان المندوب اليه اهـ ملخصا والله سبحانه وتعالى أعلم

ووصل في ثلاث مسائل تتعلق بقوله تعالى وان طئتموهن من قبل أن تموهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الان يعفون أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح مسألتان منها فقهيان الاولى منهما هي التي تتعلق بهذا الفرق والثانية والثالثة نحوية (المسئلة الاولى) قوله تعالى الان يعفون أي يعفو النساء عن النصف الذي يجب لهن من الصداق المفروض لهن فيسقط به ذلك المتفق عليه بين العلماء ثم قال أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح فاختلפו في المراد (١٧٣) الذي بيده عقدة النكاح فقال مالك هو

الاب في ابنته البكر والسيد في أمته وقال أبو حنيفة والشافعي وابن حنبل هو الزوج واحتجوا على ذلك بوجوه كثيرة لباها أر بعثة (الاول) ان الله تعالى ذكر الصداق في هذه الآية ذكرها بجملا من الزوجين فحمل على المعسر في غيرها وقد قال الله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذن الله تعالى للزوج في قبول الصداق اذا طابت

هو جزء السبب فهذا لا يجوز تأخيره كالقبول بعد الايجاب في البيع والهبة والاجارة فلا يجوز تأخير هذا القسم الى ما يدل على الاعراض منهما عن المقدم فلا يؤدي الى التشاجر والخصومات بانشاء عقد آخر مع شخص آخر والقسم الثالث المختلف فيه الجواب في التملك اختلف فيه هل هو من القسم الاول فلا يقدر فيه التأخر او من الثاني فيقدر روايتان عن مالك قال اللخمي وارى امهال المرأة ثلاثة ايام كالمصراه والشفعة لما في الفرق من الصعوبة قال الشيخ أبو الوليد بن رشد في المقدمات كان مالك يقول للمساكة والحيرة الخيار في المجلس فقط كالمبايعة ثم رجع الى ان ذلك لها وان افترقا لاحتياجها للمشاورة وهذا اذا باشرها أو وكيله فان كتب اليها أو ارسل رسولا أو عاق على شرط لم يختلف قوله في تمام ذلك ما لم يطل طولاً يدل على الرضى بالاسقاط نحو أكثر من شهرين لان كلام الزوج سؤال يتصل به جوابه وجوابه للرسالة مع مرسله

الفرق السابع والستون والمائة بين قاعدة خيار التملك في الزوجات وبين

قاعدة تخيير الاماء في العتق

انه يجوز في الاول ان يقول الزوج لامرأته اذا غبت عنك فامرك بيديك فنقول المرأة متى غبت عني فقد أخترت نفسي فان ذلك يازمه بخلاف الامة يحنف سيدها بجرمتها فنقول ان

نفس المرأة بتركه وقال أيضا وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وأنتم احدهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أناخذونه بهتانا وانما مبينا الى آخرها فنهى الله الزوج ان ياخذ مما آتى المرأة ان أراد طلاقها (الثاني) انه قد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك صريحا (الثالث) ان الله تعالى قال ولا تنسوا الفضل بينكم وليس لاحد في هبة مال آخر فضل وانما ذلك فيما يهبه المفضل من مال نفسه والاصل يقتضي عدم تسلط الولي على مال موليته (الرابع) ان عفا كما يقال بمعنى اسقط كذلك يقال بمعنى بذل واستعماله في معنياه ابلغ وأولى من استعماله في احدهما لان فيه حينئذ شبه استخدام ولان حكمة ذلك ان المرأة اذا اسقطت ماوجب من نصف الصداق ابقاء للمروءة واتقاء في الديانة قائلة لم ينل مني شيئا ولا ادرك ما بذل فيه هذا المال كان من المناسب ان يقول الزوج انا اترك المال لها لاني قد نلت الحل وابذلتها بالطلاق فتركه اقرب للتفوي واخص من اللأمة (والجواب عن الاول) ان جملة الآيتين اللتين استشهدوا بهما تفسير الحمل هذه الآية ضعيف يسقط حكم الولي بخلاف جملة الآيتين المذكورتين لبيان حكم الازواج وهذه الآية لبيان حكم الولي بان يقال ان الله تعالى اراد ان يميز الولي فيها عن الزوج بمعنى يخصه فكفى عنه كناية مستحسنة بقوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح فان ذلك ابلغ في الفصاحة وانم في المعنى وأجمع للفوائد فانه يقتضي محي الاحكام كلها مبينة والفوائد الثلاثة معتبرة (وعن الثاني) انه ضيف لا تقوم به حجة سلمنا صحته لكن

لا نسلم انه تفسير للآية بل اخبار عن حال الزوج قبل الطلاق ان له ان يفعل ذلك (وعن الثالث) ان قاعدة الولاية تقتضى تصرف
 الولى بما هو احسن للمولى عليه وقد يكون المفو احسن للمرأة لا لاطلاع الولى على الترغيب فيها لهذا الزوج او غيره وان ذلك يفضى
 الى تحصيل اضرار المفوعته فيفعل ذلك لتحصيل المصلحة فمنه من ذلك نفويت لمصلحة المرأة لافرق بها والافضال الذى لا
 يكون مال احد انما هو بمعنى بذل ممتلكه يده اما الافضال بمعنى الاسقاط ما يملك اسقاطه فهذا نافذ لانه نظير تفضلة على
 الزوج بان يزوجه باقل من مهر المثل وقد انعقد الاجماع على نفوذه (وعن الرابع) بان مجيء المفوع بمعنى واحد من الجهتين ابلغ
 فى الفصاحة واوفى فى المعنى من مجيئه بمثنيين لان فيه اسقاط أحد العسافين وهو الولى المستفاد اذ كان المفوع بمعنى الاسقاط
 واما ندب الزوج الى اعطاء الصداق كله فى الآيتين اللتين ذكروا فذلك معلوم من دليل آخر فان قلت قد قال ابن رشد الحفيد
 فى بدايته ما خلاصته ان فى قوله تعالى او يعفو الذى يده عقدة النكاح احتمالين على السواء (احدهما) ان يعود الضمير على الزوج
 فيكون يعوا بمعنى يهب (وثانيهما) ان يعود على الولى ويكون يعفوا بمعنى يسقط لكن من جملة الزوج فلم يوجب حكما
 زائدا فى الآية اى شرعا زائدا لان جواز ذلك معلوم من ضرورة الشرع ومن جملة الولى فقد زاد شرعا فلذلك يجب عليه
 ان يأتى بدليل يبين به ان الآية (١٧٤) اظهر فى الولى منها والزوج وذلك شىء يعسر قلت قال الاصل الآية

تدل لما قلنا من تسعة
 اوجه (الوجه الاول)
 ان الاستثناء من النفي
 اثبات ومن الاثبات
 نفي والمتقدم قبل هذا
 الاستثناء اثبات النصف
 فعلى رأينا تفو المرأة
 ووليها فيسقط فتطرد
 القاعدة وعلى رأيهم
 يعفو الزوج فيثبت مع
 هذا النصف الذى تشطر
 بالطلاق فلا تطرد
 القاعدة بوقوع الاثبات
 بعد الاثبات (والوجه
 الثانى) ان الاصل فى

فعلت فقد أخترت نفسى فان ذلك لا يلزمه وسال عبد المالك بن الماجشون مالكا عن الفرق بين
 البابين فقال له مالك اتمرف دار قدامة ودار قدامة يلعب فيها بالحمام بالمدينة فشق ذلك على
 عبد الملك والفرق ان الزوج اذن للحررة فى القضاء الآن على ذلك التقدير والخاص بجرية
 الامة لم ياذن وانما قصد حث نفسه باليمين على الفعل أو زجرها عنه وانما يستويان اذا قالت
 الحررة ان ملكتتى فقد أخترت نفسى (ويرد عليه) ان الله تعالى قد اذن للامة فى القضاء على
 ذلك التقدير وهو المتفق بما اذن للزوج (وجوابه) اذن الله تعالى على التقادير لا يترتب عليه
 صحة التصرف قبل وجود التقادير بدليل اسقاط الشفعة قبل البيع والاذن من الوارث
 فى التصرف قبل مرض الموت وصرف الزكاة قبل ملك النصاب والتكفيرة قبل الخت فى
 اليمين فان هذه التصرفات حينئذ كلها باطلة وان كان الشارع رتبها واذن فيها على تلك التقادير
 لان القاعدة ان كل حكم وقع قبل سببه وشرطه لا يتمددا جماعا وبعدهما يتمددا جماعا وبينهما
 فى النفوذ قولان وقد تقدمت هذه القاعدة بسوسة فالحررة وجد فى حقها سبب وهو قول
 الزوج مع اذن الشرع المنقدر والامة انفرد فى حقها الاذن المقدر فقط ولان القاعدة أيضا ان
 حقوق العباد انما تسقط باذن العباد وقد تقدمت أيضا هذه القاعدة ونظرت بالوديمة والعارية
 اذا هلك باذن ربها لا يضمن وباذن صاحب الشرع يضمن ومسائل معها قال الاخميمي

وسوى

المطف او التشرىك فى المعنى فقولته تعالى الا ان يعفون معناه الاسقاط

وقوله تعالى او يعفو الذى يده عقدة النكاح على رأينا الاسقاط فيحصل التشرىك وعلى رأيهم الاثبات فلا يحصل
 التشرىك فيكون قولنا ارجح (والوجه الثالث) ان المفهوم من قولنا الا ان يكون كذا وكذا تنويح لذلك
 السكائن الى نوعين والتنويح فرع الاشتراك فى المعنى ولا مشترك بين النفي والاثبات والاسقاط والاعطاء حتى يحسن تنويحه
 وعلى رأينا المتنوع الى اسقاط المرأة واسقاط الولى هو مطلق الاسقاط فكان قولنا ارجح (والوجه الرابع) ان المفو
 ظاهر فى الاسقاط وهو ما ذكرناه وعلى رأيهم يكون مع صدقة على التزام ماوجب بالطلاق أيضا صادق على التزام ماسقط
 بالطلاق والتزام ما لم يجب لا يسمى عفوا (والوجه الخامس) ان اقامة الظاهر مقام المضمحل خلاف الاصل فلو كان
 المراد الزوج ليقبل الا ان يعفون او يعفوا عما استحق لكم لان الخطاب بقوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة
 كان مع الزوج فلما عدل الى الظاهر دل على أن المراد غير الزوج لا الزوج لانه وان كان جائزا على طريق الالتفات الا انه
 خلاف الاصل كما علمت (والوجه السادس) ان المفهوم من قولنا ايده كذا اى يتصرف فيه والزوج لا يتصرف فى عقد النكاح
 بل كان يتصرف فى الوطء بالحل والولى الآن هو المتصرف فى المقدم فيتناوله اللفظ دون الزوج (والوجه السابع) سلمنا ان الزوج

بيده عقدة النكاح لكن باعتبار ما كان ومضى فهو مجاز والولى بيده عقدة النكاح الآن فهو حقيقة والحقيقة مقدمة على الجواز (والوجه الثامن) ان المراد بقوله لان يعفون الرشيدات الجماعا اذا المحجور عليهن لا ينفذ الشرع تصرفهن فالذى يحسن مقابلتهن بالمحجورات على ايدى الاولياء الابالازواج اذ لا مناسبة فيهم للرشيدات (والوجه التاسع) ان وجوب الصداق او بعضه قبل المسيس خلاف الاصل لان استحقات تسليم العوض يقتضي بقاء العوض قابلا للتسليم اما مع تعذره فلا بشهادة البيع والاجارة فانه اذا تعذر تسليم المبيع او النعمة لا يجب تسليم العوض في ذلك فاسقاط الاولياء النصف على وفق الاصل وتكميل الزوج على خلاف الاصل ولذلك قال مالك في المدونة لا يجوز ذلك للاب قبل الطلاق قال ابن القاسم الا بوجه نظر من عسر الزوج او غيره ولا يلحق الوصي بالاب لقصور نظره عنه وفي الجلاب لا يجوز للاب العفو قبل الطلاق ولا بعد الدخول بخلاف الطلاق قبل الدخول والفرق ان استحقاته بعد الطلاق قبل الدخول خلاف الاصل فسلط الاب عليه اذا رآه نظرا بخلاف الدخول لتعيين الاستحقات فغلب حق الزوجية فالحكم هنا كما خص عموم في قوله تعالى الا ان يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح عند الجمهور بالصغيرة والحجورة كذلك خص عندنا بالاب في ابنته البكر والسيدة في أمته لكامل نظرها قال ابن رشد الحفيد في بدايته والجمهور وان المرأة الصغيرة والحجورة (١٧٥) ليس لها أن تهب من صداقها

النصف الواجب لها وشذ قوم فقالوا يجوز ان تهب معه لعموم قوله تعالى الا ان يعفون اه فافهم هذا خلاصة ما في الاصل وأحكام ابن العربي مع زيادة (المسئلة الثانية) قال ابن العربي في أحكامه هذه الآية حجة على صحة هبة المشاع لان الله تعالى أوجب للمرأة بالطلاق نصف الصداق فعفوها للرجل عن جميعه كعفو الرجل ولم يفصل بين مشاع ومقسوم وقال

وسوى اصبح الاماء بالزوجات وسوى اشهب الزوجات بالاماء لعدم ما يترتب عليه الاخبار
الفرق الثامن والستون والمائة بين قاعدة التمليك وقاعدة التخيير
 اعلم ان موضوع التمليك عند مالك اصل الطلاق من غير اشعار بالبيونة ولا بالعدد فلها أن تقضى باى ذلك شئت وموضوع التخيير عندنا الثلاث قبل البناء وبعده ومقصوده البيونة فذلك تقبل نية الزوج فيما دون الثلاث قبل البناء لحصول المقصود وهو البيونة بالواحدة حينئذ دون ما بعد البناء لانه صريح في البيونة لا يقبل الجواز كالثلاث اذا نطق بها قال القاضي عياض في كتاب التنيبات في التخيير سبعة اقوال المشهور هو الثلاث نوتها المرأة ام لا فان قضت بدونها فهل يسقط خيارها خلاف والثلاث وان نوت دونها قال عبد الملك وواحدة بائنة وللزوج المناكرة في الثلاث وطاقة واحدة بائنة عند ابن الجهم وعمرو على رضى الله عنهما وثلاث ان قالت اخذت فسمى وواحدة بائنة ان اختارت زوجها اوردت الحوار عليه مروى عن مالك وطلقة رجمية عند ابى يوسف واسقط أبو حنيفة حكمه مطلقا وانفق الشافى وأبو حنيفة وابن حنبل على انه كناية لا يلزم به شيء
 قال (الفرق الثامن والستون والمائة بين قاعدة التمليك وقاعدة التخيير) قلت اكثر ما قاله فيه حكاية خلاف وتوجيه ولا كلام في ذلك وما قاله من ان مالك رضى الله تعالى عنه انما نى على عرف زمانه هو الظاهر وما قاله من لزوم تغير الفتوى عند تغير العرف صحيح والله اعلم

ابو حنيفة لا تصح هبة المشاع فورد عليه عموم الآية واراد الاماء ما وراء النهر عنه الانفصال عنها بقولهم ان الله تعالى انما بين تكميلا ثبت بنفس العفو دون شرط قبض ذلك في عفو المرأة فالما بين فلا يكمل العفو فيه الا قبض متصل به او قبض قائم بنوب عن قبض الهبة ولئن حملنا الآية على عقد شرط زيادة القبض فنحن لا نشترط الاتمامه وتمامه بالقسمه فالك الاختلاف الى كيفية القبض لكن هذا الانفصال انما يستمر على اصحاب الشافى الذين يشترطون في الهبة القبض فاما نحن فلا نرى ذلك فلا يصح لهم هذا الانفصال معنا فان نفس العفو من عفا يخاص ملكا لمن عفى له واما اصحاب الشافى فلا يصح لهم هذا معهم الامن طريق أخرى وهى ان الآية بملقها تفيد صحة هبة المشاع من حيث كونه مشاعا وافتقار الهبة الى القبض نظر آخر يؤخذ من دليل يخص تلك النازلة فمشرط القسمه مفتقر الى دليل ولما يجدوه الامن طريق المعنى المبني على اشتراط القبض ونحن لا نسلمه وليس التمييز من القبض اصلا في ورد ولا صدر فصبح تملقنا بالآية وعمومها وسلمت من تشميلهم اه بتصرف (المسئلة الثالثة) ضعف بعض الفقهاء قوله تعالى في النساء الا ان يعفون بالواو بقوله كيف يجي ضمير المؤنث بالواو وليس كما خطر له اذ الواو هنا ليس ضميرا والا لحذف الناصب النون بل الضمير النون والواو لام الفعل لانه من عفا يعفو بالواو وشأن ضمير المؤنث الذى هو النون وكذا كل ضمير بارز ان يحقق آخر الفعل على حاله الاصلى اى

خرفي كان قبيحيه في نحو رمي يرمي ياء تقول النسوة رمين وانا قضيت وفي نحو دعا يدعو واوا تقول النسوة دعون وانا عفوت وفي نحو قرأ بقرأ هذرة تقول النسوة قرآن وانا ابرأت وهكذا فذلك قال الله تعالى الا ان يعفون بالواو وقال الشاعر

من كان مسرورا بمصرع مالك * فليات نسوتما بوجه نهار
يحمد النساء حواسرا يندبته * قد قمن قبل تبليج الاسحار
قد كن يخبان الوجوه تسترا * والآن حين بدون للنظار

فمن هنا روى ان بعض الادباء لما دخل على بعض الخلفاء وأشده هذه الايات قال له كيف تقول بدان بالهمز وبدين بالياء مریدا غرته من وجهين احدهما ان صدر البيت يخبان الوجوه بالهمز فقياسه ان يقول بدان مثل يخبان بالهمز فيهما وثانيهما ان الواو تكون ضمير العاقل على المذكور لضمير النسوة فإحمله ذلك على الخطا بل نطق بالصواب فقال يا أمير المؤمنين لا أقول بدین ولا بدان بل بدون فقال له اصببت و يروى ان بعض الادباء المشهورين طرحت عليه هذه الايات فاخطأ فيها وقال بدان للناظر خطي وفي الايات سؤال آخر عن مشكل من جهة المعنى وهو ان هذا القائل كيف يقصد احتمال الشئمة وكلامه يقتضي تقويتها (١٧٦) فان قوله من كان مسرورا بوقمة مالك او بمصرع مالك فليات نسوتما

بوجه نهار وذكر من حال النسوة ما يقتضي زيادة الشئمة وتحقيق المصيبة وهتك العيال وتهتك الوجوه وهذا يزيد الشامت شئمة وجوابه ان عادة المرء انما لاتقيم ما تمس ولا تفعل النسوة هذا الفعل الا بعد أخذ ناز من يفعل ذلك في حقه ومن لا يؤخذ بثاره لا يستحق عندهم ان يقام له ماتم ولا يبكي عليه فلذلك قال أيها الشامت انظر كيف

إلإبالية لان لفظ التخيير يحتمل التخيير في الطلاق وغيره فان اراد الطلاق فيحتمل الوحدة والكثرة والاصل بقاء المعصمة حتى ينوي وقد اعتمد الاصحاب على مدارك (احدها) قوله تعالى ياها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها الآية قالوا هذه الآية تدل على البيونة بالثلاث وقد اجاب اللخمي من اصحابنا عنها باربعة اوجه (احدها) انه عليه السلام كان المطلق لالنساء لقوله تعالى واسر حكن سراحا جميلوا وثانيها سلمنا ان الأزواج كن اللائي طلقن لكن السراح لا يوجب إلا واحدة كما لو قال سرحتك (وثالثها) سلمنا انه الثلاث لكنه مختص به عليه السلام لان تحريم الطلاق الثلاث ممال بالندم وهو عليه السلام امك لنفسه منا (ورابعها) ان التخيير انما كان بين الحياة الدنيا والدار الآخرة (وثانيها) ان احدى نسائه عليه السلام اختارت نفسها فكانت البتة فكان ذلك اصلا في الخيار قال اللخمي وهو غير صحيح والذي في الصحيحين ان عائشة رضی الله عنها قالت اني اريد الله ورسوله والدار الآخرة ثم فعل ازواجه مثل ذلك (وثالثها) ان المفهوم من هذا اللفظ عادة انما هو التخيير في السكن في المعصمة او مفارقتها وهذا هو السابق للفهم من قول القائل لزوجته خيرتك والائمة الثلاثة ينازعون في ان هذا هو المفهوم عادة والصحيح الذي يظهر لي ان قول الائمة هو مقتضى النظر لعمامة لامر بة في ذلك وان ما لسا رحمه الله افنى بالثلاث والبيونة كما تقدم بناء على عادة كانت في زمانه اوجبته نقل اللفظ عن مسماه اللغوي

الى

حال النسوة فذلك يدل على اننا اخذنا بثاره وذهبت شئمة الشامت به عندهم او خفت فهذا وجه هذه الايات والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق الخامس والخمسون والمائة بين قاعدة الايمان في البياعات بتقرر بالمقود بلاخلاف وبين قاعدة الصدقات في

الانكحة لا بتقرر شيء منها بالمقود مطلقا على المشهور من مذهب مالك

ومقابل المشهور قولان احدهما التقرر مطلقا والطلاق مشطر وثانيهما النصف يتقرر بالمقود والنصف الاخر غير متقرر حتى يسقط بالطلاق او يثبت بالدخول او الموت (فالنظر هنا) في ثلاثة امور الامر الاول سر التفرق بين البابين على المشهور في الصداق والامر الثاني سبب الخلاف والامر الثالث ثمرة الخلاف (اما الامر الاول) فهو ان المشهور لاحظ ان الصداق شرط في الاباحة لاعوض عن الوطأة الاولى لوجهين (الاول) ان الناس لا يقصدون به المعاوضة بل التحمل بشهادة العادة ان العقلاء لا يقصدون الوطأة الاولى بالصداق (الوجه الثاني) ان صاحب الشرع ايضا لم يرد المعاوضة بدليل انه لم يشترط فيه شروط الاعواض من نفى الجمالة للمرأة بل يجوز المقد على المحبولة مطلقا ولا نرض لتحديد مدة الانتفاع أيضا وذلك وشبهه دليل على عدم قصد صاحب الشرع الى المعاوضة وانه انما جعله شرطا لاصل الاباحة وقاعدة الشرط ان يتمين

ثبوته عند ثبوت المشروط فلذا قال في المشهور بعدم التقرر مطلقا الا بالدخول أو بالموت لان الصداق إنما التزم الى اقصر الزوجين عمرا او بالفراق ولم يجعله كالتمن (واما الامر الثاني) فهو ان هذه القاعدة يمارضها قاعدتان أخريان (القاعدة الاولى) ان الاصل في الاعواض وجوبها بالعقود فانها نسبها والاصل ترتب المسببات على أسبابها فمن لاحظ هذه القاعدة قال يجب الجميع بالمقد كتمن المبيع (والقاعدة الثانية) ان ترتيب الحكم على الوصف يدل على سببته وقد قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فرتب النصف على الطلاق فيكون سببه فمن لاحظ هذه القاعدة قال يجب النصف بالطلاق خاصة وبقي التكميل موقوفا على سبب آخر وهو الموت أو الدخول كذا في الاصل ﴿ وأما الامر الثالث ﴾ قال ابن رشد الحفيد في بدايته ما يمرض للصداق من التغييرات قبل الطلاق لا يخلوان يكون من قبلها أو من قبل الله فلا يخلوان من أربعة أوجه اما أن يكون تلفا للكل واما أن يكون نقصا واما أن يكون زيادة واما أن يكون زيادة ونقصا معا واما كان من قبلها فلا يخلوان يكون تصرفا فيه بتفويت مثل البيع والعتق والهبة أو يكون تصرفا فيه في منافعتها الخاصة بها أو فيها تنجز به الى زوجها فعند مالك انهما في التلف وفي الزيادة وفي النقصان شرى كان وعند الشافعي أنه يرجع في النقصان والتلف عليها بالنصف (١٧٧) ولا يرجع بنصف الزيادة وسبب اختلافهم هل تلك المرأة

الصداق قبل الدخول أو الموت ملكا مستقرا أو لا تملكه فمن قال انها لا تملكه ملكا مستقرا قال ما فيها شرى كان ما لم تعد فتدخله في منافعتها ومن قال تملكه ملكا مستقرا والنشيط حق واجب تعين عليها عند الطلاق وبعد استقرار الملك أوجب الرجوع عليها بجميع مآذبه عندها ولم يختلفوا انها اذا صرفته

الى هذا المفهوم فصار صريحا فيه وهذا هو الذي يتجه وهو سر الفرق بين قاعدة التخيير والتملك غيرانه يلزم عليه ان هذا الحكم قد بطل وتغيرت الفتيا ويجب الرجوع الى اللغة كما قاله الاثمة وتصير كناية محصية بسبب ان العرف قد تغير حتى لم يصر احد يستعمل هذا اللفظ الا في غاية الندرة فضلا عن كثرة الاستعمال التي تصير منقولاً والقاعدة ان اللفظ متى كان الحكم فيه مضافا لنقل عادى بطل ذلك الحكم عند بطلان تلك المادة وتغير الى حكم آخر ان شهدت له عادة اخرى فهذا هو الفقه المنتجه

﴿ الفرق التاسع والستون والمائة بين قاعدة ضم الشهادتين في الاقوال

وبين قاعدة عدم ضمها في الافعال ﴾

اعلم ان مالكا رحمه الله قال اذا شهد احدهما انه حلف ان لا يدخل الدار وانه دخل وشهد الآخر انه لا يملك زيدا وانه حلف المشهود عليه فان نكل سجن لان الشاهدين لم يتفقا على متعلق واحد وكذلك اذا اختلفا في العتق على هذه الصورة وقال اذا شهد احدهما انه طلقها بمكة في رمضان وشهد الآخر انه طلقها بمصر في صفر طلقت وكذلك العتق قال ابن يونس ويشترط ان قال (الفرق التاسع والستون والمائة بين قاعدة ضم الشهادة في الاقوال وبين قاعدة عدم ضمها في الافعال) قلت ما قاله هنا حكاية اقوال ونحو ذلك ولا كلام فيه

(٢٣ — الفروق — ثالث) في منافعا ضامنة للنصف واختلفوا اذا اشترت به ما يصلحها للجهاز مما جرت به العادة هل يرجع عليها بنصف ما اشترته أم بنصف الصداق الذي هو الثمن فقال مالك يرجع عليها بنصف ما اشترته وقال أبو حنيفة والشافعي يرجع عليها بنصف الثمن الذي هو الصداق اه والله سبحانه وتعالى أعلم (الفرق السادس والخمسون والمائة بين قاعدة ما يجوز اجتماعه مع البيع من نحو الاجارة وقاعدة ما يجوز اجتماعه معه) من العقود الستة التي رمز الفقهاء لها بقولهم جص مشنق فالجيم للجمالة والصاد للصرف والميم للمساواة والشين للشركة والنون للنسكاح والقاف للقراض والسر في الفرق هو ان العقود أسباب لاشتغالها على تحصيل حكمتها في مسباتها المتنافية بطريق المناسبة والشئ الواحد باعتبار الواحد لا يناسب المتضادين لان تنافي الوازم يدل على تنافي المازومات وكل عقد من هذه العقود الستة يضاد البيع فلذا اختلفت في المشهور بانه لا يجوز أن يجمع واحدا منهما مع البيع عقد واحد بل قال الشيخ مياره كما لا يجمع البيع مع واحد من هذه البيع بزيادة القرض فكذلك لا يجمع اثنان منها في عقد واحد لافتراق أحكامها قال وقد قلت في ذلك

عقود منعنا اثنين منها بعقدة لكون ما انبها مما تتفرق

فجّل وصرف والمساقاة شركة نكاح قراض قرص بيع محقق

اه وصرح بذلك أبو الحسن وابن ناجي ونقله الخطّاب كذا في البناء على عقب وقال العلامة الدردير في شرح أقرب المسالك
ولك أن تزيد على هذين البيتين

فهذه عقود سبعة قد علمتها وجميعها في الرمز ج بص مشق

اه وأشار بالباء في ج بص للبيع والصواب أن يبدلها بقاء بان يقول ج بص لتكون إشارة للقراض وتكون السبعة المروء
لها هي ما عدا البيع من العقود التي يمتنع جمعها في عقد واحد معه كما يمتنع اجتماع اثنين منها في عقد واحد لتضاد أحكامها المتضاد
الجمالة للبيع فمن جهة لزوم الجمالة في عملها وازوم عدمها في عمله وامتضاد النكاح له فمن جهة لزوم المساحة في البيع دون
النكاح فتجوز فيه المساكسة في العوض والمعوض بالمساحة ويكون حاصل الصور العقلية أر بما وستين من ضرب ثمانية في مثلها
المكرر منها ست وثلاثون والباقي ثمان وعشرون لأنك تأخذ كل واحد م م ما بعده يبلغ ذلك العدد فليتهم وامتضاد الصرف
له فمن جهة بناء الصرف على التشديد وامتناع الخيار والتأخير وأمور كثيرة لا تشتت في البيع وامتضاد المساقاة والقراض له فمن جهة
أن فيهما الفرر والجمالة كالجالة (١٧٨) بخلاف البيع وامتضاد الشركة له فمن جهة أنه على وفق الاصول وفي

الشركة مخالفة الاصول
واما تضاد القراض له
فلقول الخريش الذي
يفيده كلام الترياني في
حاشيته على المدونة ان
الحكم في التصديق اذا
وقع في القرض الفسخ
على ظاهر المدونة
وفي البيع لاجل عدم
الفسخ على ظاهرها كما
قال عبد الحق انه الاشبه
بظاهاها اه يعني ان
الارجح في القرض الفسخ
اذا وقع التصديق
في المقرض بفتح الراء

يكون بين البلدين مسانة يمكن قطعها في الاجل الذي بين الشهادتين وتضبط عدتها من يوم شهادة
الاخيرقات ويذبحى حمل كلامه على العدة في القضاء اما في الحكم فما تعتمده الزوجه في تاريخ
الطلاق وقال اللخمي قيل تضم الشهادتان في الاقوال والافعال او احداها قول والاخرى
فعل ويقضى بها وقيل لا يضمنان مطلقا وقيل يضمنان في الاقوال فقط. وقيل يضمنان اذا كانتا
على فعل فان كانت احدهما على قول والاخرى على فعل لم يضمنا والاقوال كلها لملك رحمه الله
واعتمد الاصحاب في الفرق بين الاقوال والافعال ان الاقوال يمكن تكررها ويكون الثاني خيرا
عن الاول والافعال لا يمكن تكررها الا مع التعمد وهذا الفرق فيه بحث وذلك ان الاصل في
الاستعمال الانشاء وتجديد المعاني بتجدد الاستعمالات والتأسيس حتى بدل دليل على التاكيد لانه
مقصود الوضع ومقتضى هذه القاعدة عدم ضم الاقوال والافعال لعدم وجود النصاب في لفظ واحد
منها لكن عارض هذه القاعدة قاعدة اخرى وهي ان اصل قولنا انت طالق وانت حر الخبر عن وقوع
قال (واعتمد الاصحاب في الفرق بين الاقوال والافعال ان الاقوال يمكن تكررها ويكون الثاني
خيرا عن الاول والافعال لا يمكن تكررها الا مع التعمد الى قوله والجل على الاصل اولى) قلت
ماقاله صحيح بناء على ما اصل الاما قاله من ان اصل قوله انت طالق وانت حر الخبر عن وقوع الطلاق
والتناق قبل زمان النطق فانه ليس بصحيح فان الخبر باسم الفاعل المطلق لا يكون الالاحال

الطلاق

وفي البيع لاجل الارجح عدمه اذا وقع التصديق في المبيع وما ذكر يعلم
وجه تضاد أحكام كل مما عدا البيع من العقود السبعة المذكورة لاحكام الآخر منها نعم القراض والمساقاة والجمالة وان
علم مما ذكر اتحادها في جواز الفرر والجمالة الا أنه يعلم من أبوابها أن عقد المساقاة لازم ولا ينعقد عند ابن القاسم الا بالفظ
ساقيت وعند سحنون الابه ولفظ آجرت او عاملت دون لفظ شركة او يبيع بخلا فهما وان لصحة القراض
شروطا غير شروط صحة الجمالة فانهم واما نحو الاجارة والهبة مما يماثل البيع في الاحكام والشروط ولا يضاذه فيه بانه
يجوز اجتماعه مع البيع كما يجوز اجتماع احدهما مع الآخر في عقد واحد لعدم التنافي فهذا وجه الفرق والله سبحانه وتعالى
أعلم (وصل) في ثلاث مسائل تتعلق بهذا الفرق وتوضحه (المسئلة الاولى) قال الرهوني ابن عرفة الصرف
والبيع في جوازه ومنعه نالهما بقيد التبعية لاشبه مع اللخمي عن رواية محمد جواز بيع مائة ثوب كل ثوب بدينار
الا ثلاثة دراهم وسماع عيسى رواية ابن القاسم لا يجوز صرف وبيع ولا نكاح وبيع والمشهور ثم قال ففي تبعية الصرف
بكونه اقل من دينار اودينارا فاقبل المشهور وقول الصقلي عن غير واحد من اصحابنا عن ابن حبيب اه محل
الحاجة منه بلنظاه اه وقدم قول أشهب بالجواز مطلقا على المشهور لقول ابن رشد وقول أشهب أظهر من جهة النظر وان

كان خلاف المشهور اه أى لا نظر الى أن العقد الذى جمعها احتوى على أمرين كل منهما جائز على انفرادهما وأنكر ان يكون مالك حرمة قال وإنما الذى حرمة الذهب بالذهب مع كل منهما سلامة والورق بالورق مع كل منهما سلامة كما فى حاشية الصاوى على شرح أقرب المسالك ثم قال الرهونى ولما ذكر فى التحفة منع اجتماع الستة التى فى المواق والحطاب عن المدونة مع البيع أى وفى الأصل وهى المرموز لها بقولهم حص مشتق قال . وأشهب الجواز عنه ماض . قال التناودى فى شرحها مانصه ومفاد الناظم ان خلافه جار فى الجميع وصرح به ابنه وفى الحطاب عن اللخمي وقد اختلف فى جميع ذلك اه منه بلفظه قلت وما نقله عن الحطاب هو كذلك فيه وهو يقتضى ان الخلاف فى اجتماع البيع والمساقاة منصوص وهو خلاف ما فى ابن ناجى عن المدونة ونصه وقد اختلف فى جميعها الا أن اجتماع البيع والمساقاة بالخلاف بالتخريج خرج اللخمي فى بيع بت وخيار فى عقدة واحدة اه منه بلفظه ونص اللخمي وتقدم فى كتاب النكاح الثانى ذكر الاختلاف فى النكاح والبيع وفى كتاب الجمل ذكر الاختلاف فى البيع والجمل وفى كتاب البيعتين بالخيار الاختلاف فى بيع بت وخيار فى عقد واحد ويختلف فى البيع والمساقاة على مثل ذلك اه منه بلفظه اه كلام الرهونى وفى بداية مجتهد لحفيد ابن رشد واختلفوا الى الفقهاء اذا اقتزن بالمهر بيع مثل ان تدفع اليه عبدا ويدفع ألف درهم عن الصداق (١٧٩) وعن ثمن العبد ولا يسمى الثمن من

الصداق فثمنه مالك وابن القاسم وبه قال ابو نور وأجازة أشهب وهو قول أنى حنيفة وفرق عبد الله فقال ان كان الباقى بعد البيع ربع دينار فصاعداً ما لا يشك فيه جازواختلف قول الشافعى فرة قال ذلك جائز ومرة قال فيه مهر المثل وسبب اختلافهم هل النكاح فى ذلك شبيهه بالبيع أم ليس بشيهه فن شهم فى ذلك بالبيع منه ومن جوز فى النكاح من

الطلاق والعاق قبل زمن النطق وكذلك بت واشترت وسائر صيغ العقود وإنما بنصرف لاستحداث هذه المعانى بالقرائن والنقل العرفى وإنما الاصل الخبر فشهادتها بالقرائن شهادة بقول يصلح للاخبار والانشاء فيحمل القول الثانى على الاخبار فى المرة الثانية عملاً بقاعدة ترجيح الاصل الذى هو الخبر والحمل على الاصل اولى ولذلك شبه الاصحاب بما لو اقر بمال فى مجالس فانه لا يعتمد عليه ما أقر به قال (ولذلك شبه الاصحاب بما لو اقر بمال فى مجالس فانه لا يعتمد عليه ما أقر به) قلت انما لم يعتمد عليه ما أقر به لاحتمال تكرار الاقرار بمال واحد مع ان الاصل برأه الذممة من الزائد وكذلك ما نحن فيه من قوله عبدى فلان حر ثم كرر ذلك القول فانه يحتمل على ان الثانى خبر عن الاول بناء على ما اصل من ان اصل الخبر فيكون حينئذ الشاهدان شهدا على شيء واحد وهو انشاء العتق فى العبد الذى سمى) قلت لا ادرى ما الحامل على تكلف تقديره كون القول الثانى خبراً عن الاول مع انه لو بين بقريئة مقاله او بقريئة حاله انه يريد بالقول الثانى تأكيد الانشاء لعتق ذلك العبد لكانت شهادة الشاهدين بذلك العتق وكذلك لو تبين بالقرائن ان القول الاول خبر عن انه كان عقد عتقه والقول الثانى ايضا كذلك لحصلت شهادة شاهدين على اقراره بعتقه فلا فرق اذا بين ما اذا كان القولان انشاء أو كانا خبراً أو كان احدهما خبراً والآخر انشاء من حيث ان المقصود هو وقوع عتقه ياه قد حصل على كل تقدير من تلك النقاد برغم اذا تبين بالقرائن او احتمل ان القول الثانى تاسيس

الجمل مالا يجوز فى البيع قال يجوز اه بلفظها (المسئلة الثانية) قال كونون وأولى من منع بيعه وصرح ومنع بيعه وبدل وكما استذنوا من الاول ما أشار له فى المختصر بقوله الا ان يكون الجميع ديناراً او مجتمعاً فيه كذلك يستثنى من الثمانى ان يكون الجميع درهماً كما يأتي فى قوله اى خليل وبخلاف درهم اى بنصف وفلوس او غيره فى بيع وسكا واتحدت وعرف بالوزن واتقد الجميع اه بتوضيح وقال عقب على مختصر خليل ومن الجمل المفارسة اه (المسئلة الثالثة) قال كونون وقول الزرقانى والهبة كالبيع اى فلا يجوز جمعها مع الصرف وأما مع البيع فيجوز وما فى الشبرخيتى من المنع مردود عقلاً ونقلاً انظر الاصل اى الرهونى حيث قال اما نقلاً فلقول اللخمي اجاز ابن القاسم سلم فسطاطية فى فسطاطيتين مثلها احدهما ممجلة والأخرى مؤجلة جمل المعجلة فى مقابلة المعجلة والمؤجلة هبة اه ونقله المواق قبيل قوله وهؤخر فقها مسلماً وفى المفيد أثناء كلامه على من باع داراً بالنفقة عليه حياته مانصه قال عبد الحق يبنى عندى أن اتفق عليه سرفاً ان يرجع عليه بجميع ذلك لان الزائد على النفقة المتوسطة انما هو كربة من أجل البيع جائزة فاذا انتقض البيع وجب الرجوع فيها وكذلك هنا اه منه بلفظه وأما معنى اى عقلاً فان الهبة المقارنة للبيع انما هى مجرد تسمية فاذا قال شخص لآخر اشترى منك دارك بمائة على أن تهبنى ثوبك فعمل فالدار والثوب مبيعان مما بمائة واذا قال شخص لآخر اشترى منك

دارى بمائة على أن تهبى ثوبك فالدار مبيعة بالمائة والثوب والتسمية لا أثر له وكلام المدونة في مواضع شاهد لذلك منها قولها في كتاب الفرر ومن قال أبيعك سكنى دارى سنة فذلك غلط في اللفظ وهو كراه صحيح اه ومنها قولها في كتاب الصرف ولو صرفت منه دينارا بدرام على أن تأخذ بها منه ستمنا أوزيتا نقدا ومؤجلا أو على أن تنضمها ثم تشتري بها هذه السامة فذلك جائز وان ردت السامة بميب رجعت بدینارک لان البيع انما وقع بالسامة واللفظ لغو وانما ينظر مالك الى فعلهما لا الى قولهما وليس هذا من يمينين فيبيعة اه منها بلفظها ومنها قولها فيه أيضا ولا بأس ان يبيع الرجل الثوب بمجلا بدینار الى شهر والدينار يكذا وكذا درهما الى شهرين لان البيع انما وقع بالدرام ولا ينظر الى قبج كلامها اذا صح العمل بينهما كما لا ينظر الى حق كلامهما اذا قبج العمل بينهما اه الى غير ذلك من النصوص الموافقة لهذا في المدونة وغيرها وهذا تعلم ان هذا الذى قلناه هو عين الحق والصواب ويكفى في رد ما قاله الشيخ اراهيم الشيراخى كلام أهل المذهب على الحجابات انظر نصوصهم فيما يأتي آخر الحجر ان شاء الله الموفق اه والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السابع والخمسون والمائة بين قاعدة البيع توسع العلماء فيه حتى جوز مالك وأبو حنيفة وابن حنبل البيع بالمأطاة وهي الافعال دون شي من الاقوال (١٨٠) وزادوا على ذلك حتى قالوا كل ماعده الناس بيعا فهو بيع نعم قال الشافى

امالو فرضنا كل واحد من الشاهدين صمم على الانشاء فيما سمعه كانت الاقوال كالافعال في مقتضى كلام الاصحاب ومقتضى القواعد فيكون صر الفرق على المشهور أنه اشأ أولا وأخير انشاء كالاول فهنا لا يصح ضم الشهادتين المختلفتين التاريخ لانه لا يكون على عقد العتق الا شاهد واحد وهو الاول واما الثاني فاعا شهد بما لا يصح عقد العتق به لان المقدلا ينقد فيمن تقدم عتقه قال (امالو فرضنا كل واحد من الشاهدين صمم على الانشاء فيما سمعه كانت الاقوال كالافعال الى قوله كالفول في الفاظ الانشآت حرفا بحرف) قلت لا أحسب ما بنى عليه الفرق من كون القول الثاني خيرا عن الاول صحيحا بل الذى ينبغى أن يكون أصلا في هذه المسائل سواء كانت قولاً أو فعلاً أم كيفما كان أن ينظر اليها فان قبلت الضم ضمت والا فلا ففى القول كمسالة الاقرار بمال كمن يقول في رمضان فلان عندى دينار فسمعه شاهد ثم يقول فى شوال فلان عندى دينار فسمعه آخر فلا شك ان هذا الموضع يقبل الضم فتكمل الشهادة ويقضى عليه بالدينار وفى الفعل كمن يشرب الخمر فى شوال فيشاهده شاهد ثم يشربها فى ذى القعدة فيشاهده آخر فلا شك أن هذا الموضع يقبل الضم فان الشاهدين معاقد اجتماعا معا على مشاهدتهما اياه يشرب الخمر فتكمل الشهادة فيلزمه الحد واما القول الذى لا يقبل الضم فكما اذا قال فى رمضان عندى فلان حر على قصد تاسيس الانشاء لعتقه فشهد عليه بذلك

لا تكنى المأطاة دون قول وقاعدة النكاح وقم التشديد فيها فقد اتفقوا على اشتراط الصيغ فيه حتى لا يعلم أنه وجد لاحد منهم قول بالمأطاة فيه البتة **هـ** واما اختلفوا هل ينقد بغير لفظ التزويج والنكاح أولا ينقد الا بخصوص لفظهما فذهب أبو حنيفة الى الاول قال ابن العربي فى القبس جوزة أبو حنيفة بكل لفظ يقتضى التملك على التأيد قال الاصل ولم يستثن غير الاجارة

والوصية والاحلال وجوزة بالعجمية وان قدر على العربية وجوز الجواب من الزوج بقوله فمات وذهب الشافى ثانيا وابن حنبل الى الثاني فتالا لا ينقد الا بلفظ التزويج والنكاح كما فى القبس لابن العربي واختلف التمل عن مالك فقال ابن رشد فى القدمات لا ينقد الا بلفظ النكاح او التزويج دون غيرها من ألفاظ العقود وفى الهبة قولان المنع كذهب أبو حنيفة لان الطلاق يقع بالصریح والكناية فكذلك النكاح ورد عليه أن الهبة لا تنقد بلفظ النكاح فكذلك النكاح لا ينقد بلفظ الهبة وان النكاح مفتقر الى الصريح ليقع الاشهاد عليه بل قال ابن عبد البر فى الاستذكار اجمعوا على أنه لا ينقد بلفظ الاحلال والاباحة فيقاس عليه الهبة وقال صاحب الجواهر ينقد بكل لفظ يقتضى التملك على التأيد كالنكاح والتزويج والتمليك والبيع والهبة ونحوها قال القاضى أبو الحسن ولفظ الصدقة وقال الاصحاب ان قصد بلفظ الاباحة النكاح صح ويضمن المهر فيكفى قول الزوج قبلت بمد الايجاب من الولي ولا يشترط قبلت نكاحها ولو قال للاب فى البكر او بعد الاذن فى الثيب زوجنى فقال فعلت او زوجتك فقال لا أرضى لزمه النكاح لاجتماع جزئى المقدم فان السؤال رضى فى المادة أيضا وسبب اختلافهم امران (الاول) تمارض الكتاب والسنة وذلك ان قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكم لم يذكر فهما الا لفظ التزويج والنكاح وقوله صلى الله عليه وسلم ملكتكم

بما معك من القرآن وزد بلفظ التملك فاحتج بالحديث من قال ينقذ بغير لفظها وقال الشافعي وابن حنبل لم يذكر في القرآن الالفاظ والحديث ورد بألفاظ مختلفة والقصة واحدة فيستحيل اجتماعها بل الواقع احدها والراوى روى بالمعنى فلا حجة فيه (الامر الثاني) تمارض قاعدتين (القاعدة الاولى) كل حكم شرعى لا بد له من سبب شرعى زابحة المرأة حكم فله سبب يجب تلقيه من السمع فالسمع لا يسمع من الشرع لا يكون سببا (القاعدة الثانية) الشرع قد ينصب خصوص الشيء سببا كالزوال لوجوب الظهور ورؤية الهلال لوجوب الصوم والقتل العمدة والعدوان للقصاص وقد ينصب مشتركا بين أشياء سببا ويبنى خصوصياتها كلفاظ الطلاق فان المنصوب منها سببا مادل على انطلاق المرأة من عصمة الرجل والفاظ القذف فان المنصوب منها سببا مادل على نسبة المذوف الى الزنى أو اللواط والفاظ الدخول في الاسلام فان المنصوب منها سببا مادل على مقصود الرسالة النبوية فعلى القاعدة الاولى اعتمد الشافعي وابن حنبل والمثيرة من اصحابنا وهو ظاهر ما نقله ابن رشد في المقدمات عن المذهب والنكاح عند احنيفة بن وعندها على ما حكاه صاحب الجواهر من القاعدة الثانية ويدل على ذلك انه ورد بالفاظ مختلفة في الكتاب والسنة والاصل فيها عدم اعتبار الخصوص فيتميم العموم وهو المطلوب ويفرق بين قاعدة البيع وقاعدة النكاح على هذا باربعة وجوه مبنية على أربع قواعد (الوجه الاول) ان النكاح لا بد فيه من لفظ يشهد عليه أنه تزويج لازمي (١٨١) وسفاح بخلاف البيع لان القاعدة

ان الشهادة شرط في النكاح اما مقارنة للمقد كما قال الثلاثة أو قبل الدخول كما قال مالك وعلى التقديرين لا بد من لفظ الخ وليس الاشهاد شرطا في البيع فلذا جوزوا فيه المناولة (الوجه الثاني) ان النكاح عظيم الخطر جليل المقدر لانه سبب بقاء النوع الانساني المكرم المفضل على جميع المخلوقات قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم وسبب للعفاف الحاسم لمادة الفساد واختلاط

ثانيا عن ذلك الانشاء ولما كان لفظ الانشاء ولفظ الخبر صورتها واحدة شرع ضم الثاني الى الاول فيجتمع النصاب في شيء واحد فيلزم الطلاق والعتاق وأما الفعل الثاني فلا يمكن شاهد ثم قال في شوال عبدي فلان حر على ذلك القصد بعينه فيشهد عليه بذلك شاهد آخر وتمذر قبول الضم هنا من قبل ان عقد المتق لا يعتمد وأما الفعل الذي لا يقبل الضم فكما اذا شهد شاهد انه شاهد زيدا قتل عمرا في شوال وشهد شاهد آخر انه شاهد قتله في ذى القعدة وتمذر قبول الضم هنا من قبل ان القتل لا يعتمد وعلى ما تقرر تشكل المسألة التي نقل عن مالك رحمه الله من أنه اذا شهد أحد الشاهدين انه طلقها بمكة في رمضان وشهد الآخر انه طلقها بمصر في صفر طلقت من حيث أن المدة التي بين رمضان وصفر أكثر من مدة العدة فعلى تقدير قصده تاسيس الانشاء فالقول الثاني لا يعتمد به طلاق لانها قد انحلت عصمته عنها قبل هذا التاريخ بمقتضى شهادة الاول وعلى تقدير قصد الخبر فالقول الثاني يعتمد اطلاع الشاهد على هذا القصد لاحتمال القول الثاني قصد تاسيس الانشاء وقصد تأكيده وقصد الخبر وترجيح قصد الخبر بانه الاصل لا يخفى ضمه والله أعلم وما قاله بعد حكاية أقوال ولا كلام فيها وما قاله من الحمل على الخبر فهو بناء على أصله وما قاله فيما اذا شهد له الانشاء صحيح والله أعلم وما ذكره في الفرق بعده صحيح أيضا

الاتساب وسبب للمودة والمواصلة والسكون وغير ذلك من المصالح بخلاف البيع والقاعدة ان الشيء اذا عظم قدره شدد فيه وكثرت شروطه وبوان في ابعاده الاسباب قوى تعظيما لشأنه ورفعا لقدره وهو شان المملوك في العوائد الا ترى ان المرأة النفيسة في مالها وجمالها ودينها ونسبها لا يوصل اليها الا بالمر السكثير والتوسل العظيم وان المناصب الجليلة والرتب العلية كذلك في العادة وان الذهب والفضة لما كان رؤس الأموال وقيم المتلفات شدد الشرع فيهما فاشتراط المساواة والتناجز وغير ذلك من الشروط التي لم يشترطها في البيع في سائر العروض وان الطعام لما كان قوام بنية الانسان منع الشرع بيعه نسبة بضمه ببعض ومنع مالك بيعه قبل قبضه دون غيره من السلع فلذلك شدد الشرع في النكاح فاشتراط الصداق والشهادة والولي وخصوص الالفاظ دون البيع (والوجه الثالث) ان الاصل في السلع الاباحة حتى تلك الاصل في النساء التحريم حتى يعقد عليهن بمالك أو نكاح (والقاعدة) ان الشرع محتاط في الخروج من الحرمة الى الاباحة أكثر من الخروج من الاباحة الى الحرمة لان التحريم يعتمد الفاسد فيتمين الاحتياط له فلا يقدم على محمل فيه المفسدة الاسباب قوى يدل على زوال تلك المفسدة أو يمرضها ويمنع الاباحة ما فيه مفسدة بايسر الاسباب دفعا للمفسدة بحسب الامكان الا ترى ان المرأة حُرمت بمجرد عقد الاب لانها خرجت عن اباحة الحرمة وان المبتوتة لا تحل الا بعقد ووطء حلال وطلاق واتقضاء عدة من عدد الاول لانه خروج من حرمة

الى اباحة وانا أوقفتنا الطلاق بالسكنايات وان بدت حتى أوقمه مالك بالتسبيح والتهليل وجميع الالفاظ اذا قصد بها الطلاق
 لانه خروج من الحل الى الحرمة فيكفى فيه أدنى سبب فلهذه القاعدة لم يجز النكاح بكل لفظ بل بما فيه قرب من مقصود
 النكاح لانه خروج من الحرمة الى الحل وجوزنا البيع بجميع الصيغ والافعال الدالة على الرضى بنقل المالك في العوضيين
 لانه خروج من الحل الى الحرمة فيكون موجبا لقصوره في الاحتياط عن الفروج (الوجه الرابع) عموم الحاجة الى البيع لانه
 لاغنى الانسان عن ما كوله ومشروب ولباس بحيث لا يتخلوه كلف غالبا من بيع أو شراء بخلاف النكاح (والقاعدة) في الملة
 السمحة تخفيف في كل ماعمت به البلوى والتشديد فيما لم تتم البلوى به كما وضحت ذلك في رسالتى شمس الاشراف في حكم التعامل
 بالاوراق فاذا أحطت بهذه القواعد علمنا ظهر لك سبب اختلاف موارد الشرع في هذه الاحكام وسبب اختلاف العلماء
 ونشأت لك الفروق والحكم والتمايل والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق الثامن والخمسون والمائة بين قاعدة المهر بالدين ينظر وبين قاعدة المهر بنفقات الزوجات لا ينظر)

عندنا وعند الشافعى وأحمد وأبو ثور وأبو عبيد وجماعة بل يفسخ عليه نكاحه بطلاق في حق من ثبت لها الاتفاق وهو مروى
 عن أبي هريرة وسعيد بن المسيب (١٨٢) وقال أبو حنيفة ولثورى لا يطاق عليه بالاعسار وبه قال أهل الظاهر

ودليل هذا القول
 أهو (الامر الاول)
 استصحاب الحال
 وذلك ان المصمة
 ثبتت بالاجماع فلا تنحل
 الا بالجماع أو بدليل
 من كتاب أو سنة لا
 بالقياس (الامر الثانى)
 ان الله تعالى أوجب
 انظار المهر بالدين في
 قوله تعالى وان كان ذو
 عسرة فنظرة الى ميسرة
 فههنا أولى لان بقائه
 الزوجية مطلوب
 لصاحب الشرع (الأمر

ان يكون عين الاول لانه لا يصلح ان يكون خبرا عنه فان الخبر من خصائص الاقوال فصار
 مشهورا به آخر يحتاج الى نصاب كامل في نفسه فهذا هو سر الفرق ومن لاحظ قاعدة الانشاء
 قال بعدم الضم فيهما وهو ظاهر لاجتماعنا على ان اللفظ الاول محمول على الانشاء لا على الخبر
 وما يقضى الابيه ولو كان المعتبر فيه الخبر دور الانشاء أو هو متردد بينهما على السواء لم
 يقض بالطلاق ولا بالعتاق البتة كما فعله في جميع الالفاظ المترددة وأما ضم الافعال مع تعذر
 الاخبار فيها فملاحظة للمعنى دون خصوص السبب فان كل شاهد شهد بانها مطلقة وبأى
 سبب كان ذلك لا يرجع عليه ولو صرحا بالطلاق هكذا انضمت الشهادات واما عدم الضم
 اذا كانت احدهما على قول والاخرى على فعل فلان ذلك مختلف الجنس والضم انما يكون
 في الجنس الواحد وضم الشيء الى جنسه اقرب من ضمه الى غير جنسه وانا شهد بتعليقين
 على شىء واحد في زمانين كرمضان وصفر كما قال فانه يحمل التعليق الثانى خبرا عن التعليق
 الاول لانشاء للربط بل اخبار عن ارتباط الطلاق بذلك المعنى وفي الاول أنشاء الربط به
 فالقول في اللفظ التعليق كالقول في الفاظ الانشاء آت حرقا بحرف (تفريع) قال اللخمي لو
 شهد احدهما بالثلاث قبل أمس واثمانى بانهين أمس والثالث بواحدة اليوم لزم الثلاث لان
 ضم الثمانى للاول يوجب اثنتين قبل سماع الثالث فلما سمعه الثالث ضم للباقي من الاول

الثالث) ان النفقة كما لا يطاق بها في الزمان الماضي اجماعا كذلك لا يطاق بها وكذلك

بها في الحال (الامر الرابع) ان العجز عن النفقة في الحال كما انه لا يوجب بيع أم الولد ولا خروجها عن ملكه كذلك لا يوجب تطليق
 الزوجة ودليل القول الاول أيضا أمور (الامر الاول) انا لم نقل بحل المصمة الثابتة بالاجماع عن المهر بالاتفاق
 الا بدليل وهو قوله تعالى فامسك بهمروف او تمسك باحسان وذلك ان الامسك على الجوع والعري ليس من
 المعروف فيتمين التمسك بالاحسان وما خرجه البخارى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة ما ترك
 غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وأبدا بمن تمزق تقول المرأة اما ان تطمئنى واما ان تطلقنى ويقول العبد اطمئنى
 واستمعانى ويقول الولد الى من تدعنى وفي كشف القناع على الاقتناع وقوله صلى الله عليه وسلم امرأتك تقول اطمئنى
 والافارقتى رواه أحمد والدارقطنى والبيهقى باسناد صحيح ورواه الشيخان من قول أبي هريرة وروى الشافعى وسعيد عن سفيان
 عن ابى الزناد قال سألت سعيد ابن المسيب عن الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته قال يفرق بينهما قال ابو الزناد لسعيد سنة قال
 سعيد سنة اه (الامر الثانى) انا انما أمرناه برفع ضرر بقدر عليه وهو اطلاقها لمن ينفق عليها ولم يلزمه النفقة مع العسرة
 حتى يرد علينا ان الله أوجب انظار المهر (الامر الثالث) ان الضرر الواقع من ذلك شبهه بالضرر الواقع من العنة والتطليق

على العنين قول الجمهور بل قال ابن المنذر انه اجماع (الامر الرابع) ان النفقة قالوا هي في مقابلة الاستمتاع بدليل ان الناشز لا نفقة لها عند الجمهور فاذا لم يجد النفقة سقط الاستمتاع فوجب الخيار (الامر الخامس) القاعدة ان المتفصد اذا انحلت وسيلته امر به عينا واذا تعددت بان كان له وسيلتان فاكثر خير بينهما ولا يتعين احدهما عينا (ولتعدد الوسيلة) في الشريعة فروع كثيرة (منها) رفع الضر عن أم الولد له غير بيعها طريق آخر وهو تزويجها (ومنها) الجامع يكون له طريقان مستويان لا يجب يوم الجمعة سلوك احدهما عينا بل يخير بينهما (ومنها) السفر الى الحج يتيسر فيه البر والبحر لا يتعين احدهما (ولتعدد الوسيلة في الشريعة ايضا فروع) (منها) زوال الضر عن الزوجات الواقع من ذلك انحلت وسيلته اى سبب الخروج عن ضرر الجوع والعري وهو التطلق فامر به عينا هذا خلاصة ما في الاصل وبداية المجتهد لابن رشد مع زيادة والله سبحانه وتعالى اعلم (مسألة) كما اختلف الفقهاء في الاعسار بنفقة الزوجة كذلك اختلفوا في الاعسار بالصدقات ففى بداية المجتهد لحفيد ابن رشد مانصه كان الشافعي يقول يخير اذا لم يدخل بها وبه قال مالك واختلف اصحابه في قدر التلوم له فقيل ليس له في ذلك حد وقيل سنة وقيل سنتين وقال ابو حنيفة هو غريم الغرماء لا يفرق بينهما ويؤخذ بالنفقة ولها ان تمنع نفسها حتى يعطيها المهر وسبب (١٨٣) اختلافهم تغليب شبه النكاح في ذلك

بالبيع او تغليب الضر
اللاحق للمرأة في ذلك
من عدم الوطء تشبيها
بالايلاء والعنة اه بلفظه
وقال الشيخ منصور بن
ادريس الحنبلي في كشافه
واذا اعسر الزوج بالمهر
بشرطه السابق في آخر
الصدقات خيرت على
التراخي بين الفسخ من
غير انظار اى تأجيل
تلانا خلافا لابن البناء
وبين المقام معه على
النكاح اه المراد
والله اعلم

وكذلك لو شهد الثاني بواحدة والاخير باننتين لان الثاني مع الاول طلقان يضم اليهما طلاقه
أخرى وكذلك لو شهد الاول باننتين والثاني بثلاث والاخير بواحدة هذا اذا علمت التواريق
فان جهل - يختلف في لزوم الثلاث أو اثنتين لان الزائد عليهما من باب الطلاق بالشك وقال
أبو حنيفة رحمه الله اذا شهد أحدهما بطلقة والآخر باكثر لم يحكم بشيء لعدم حصول النصاب
في شهادة منهما فلو شهد أحدهما ببائة والآخر برجمية ضمت الشهادتان لان الاختلاف
ههنا انما هو في الصفة قال مالك في المدونة اذا شهد أحدهما انه قال في محرم ان فعلت كذا
فامرأتى طالق وشهد الآخر انه قال ذلك في صفر وشهدا عليه او غيرهما بالفعل بمد صفر
طالقت لا اتفاقهما على التعليق والمعلق عليه كما لو اتفقا على المنقر به وله واختلفا في زمن الاقرار
وان شهدا في مجلس التعليق وشهد أحدهما انه فعل يوم الجمعة الشرط والآخر انه فعله يوم السبت
طلقت لا اتفاقهما على التعليق ووقوع الشرط وكذلك لو نسبوا قولهما لمكانين واعلم ان هذه
الاطلاقات انما تصح اذا حمل الثاني على الخبر امالو صمم كل واحد على الانشاء فلا يوجد
في هذه المسألة على هذا التقدير الضم في الشهادات وانما وجد في الاطلاقات المحتملة على
ما تقدم بياها على تلك القواعد المتقدمة

(الفرق التاسع والخمسون والمائة بين قاعدة اولاد الصلب والابوين الاديئين في ايجاب النفقة لهم)

خاصة وبين قاعدة غيرهم من القرابات)

لا يجب لهم النفقة عند مالك رحمه الله تعالى لا عند غيره من الائمة فقد قال الشافعي واحمد رحمه الله تعالى ايجابها لكل من هو
بعض من الابهاء والامهات وان علوار الاولاد وان سفلوا لقوله تعالى بالوالدين احسا او من الاحسان الاتفاق عليهما عند حاجتهما
اذ ليس من الاحسان تركهما بالحوء والعري ولقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفان والمعروف قيام بكفايتهما ولقوله عليه الصلاة
والسلام ان اطيب ما كاتم من كسيكم وان اولادكم من كسيكم رواه أبو داود والترمذي وحسنه ولقوله عليه الصلاة والسلام
في البخاري يقول لك ولدك الى من تكفى الحديث وأب الأب أب وأم الام أم وابن الابن ابن قال الشيخ منصور بن ادريس
الحنبلي في كشافه من المتن يجب عليه نفقة والديه وان علوا ونفقة ولده وان سفل لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف ولأن الانسان يجب عليه أن ينفق على نفسه وزوجته فكذا على بعضه وأصله ويجب عليه اكمال ما يحجزه وان اكملها
حتى ذوى الارحام من والديه وان علوا وولده وان سفلوا ولو حجبه معسر بالمعروف من حلال اذا كان أى الاصول والقروع
فقراء اه محل الحاجة وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى يجب النفقة لكل ذى رحم محرم لقوله تعالى وآت ذا القربى حقه واجمعنا

على تخصيص من ليس بمحرم وبني من عداه على العموم لقوله تعالى وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض (وسبب الاختلاف) (اما أولا) فهو انهم بدمان أجمعوا على ان نفقة الوالدين الفقير بن الذين لا كسب لهما ولا مال واجب في مال الولد كما حكاه في كشف القناع عن ابن المنذر وكذا على ان نفقة الاولاد الفقراء الذين لا كسب لهم ولا مال واجب في مال الاب لما سبق اختلافوا في أن لفظ الاب والام والابن فيما سبق من الأدلة هل تتناول غير الادين بالوضع الاصل وحينئذ التجوز بقصرها عن الادين يحتاج الى قرينة أو ما يدل على ان هذا المجاز انتهى الى ان صار عرفا واذالم يحقق ذلك وجب التمسك بالحقيقة والاقتصار عليها أولا تتناول بالوضع الاصلى غير الادين بدليل ان الله تعالى فرض الام الثلث ولم تستحقه الجدة وحجب الاخوة بالاب ولم يحجبهم بالجدوان بنت الابن لها السدس مع بنت الصلب مع أختها فلو كانت هذه الالفاظ تتناول هذه الطبقات على اختلافها بطريق التواطىء حقيقة لزم تميم الحكم فيها كلها على السواء والالزم ترك العمل بالدليل وهو خلاف الاصل فلم يبق الا أن هذه الالفاظ إنما تتناول هذه الطوائف بطريق المجاز فيلزمه هنا الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو مجاز مختلف فيه بين العلماء هل يجوز في لسان العرب أم لا ونحن في المجاز المجمع على جوازه في لسان العرب لا نمدل باللفظ اليه الا بدليل والحمل عليه من غير دليل خطأ قطعها (١٨٤) فهنا بطريق الاولى لكونه ضعيفا من جهة أنه مجاز وأنه مختلف في

جوازه بلغة واما ثانيا فهو اختلافهم في أن النفقة هل هي حق لذوى القربى فيتنا ولها لفظ الحق في الآية أم لا فلا يتناولها قال ابن الشاطب وهو الصحيح واما ثالثا فهو اختلافهم في أن أولى في الآية وان كان نكرة في سياق الانبات لا عموم فيه بل هو مطلق فيما ذوا الارحام فيه أولا من ولاية النسكاح ومن المعاوضة والمناصرة المجمع عليها فانهم أولى بالاحسان الى بعضهم

الفرق السبعون والمائة بين قاعدة ما يلزم الكافر اذا اسلم وقاعدة ما يلزمه **﴿** اعلم ان احوال الكافر مختلفة اذا أسلم فيلزمه ثمن البياعات واجر الاجارات ودفن الديون التي اقتضها ونحو ذلك ولا يلزمه من حقوق الآدميين الفصاخص ولا الفصص والنهب ان كان حرييا وأما الذمى فيلزمه جميع المظالم وردها لانه عقد الذمة وهو راض بمقتضى عقد الذمة واما الحربى فلم يرض بشيء فلذلك اسقطا عنه الفصوب والنهب والغارات ونحوها واما حقوق الله تعالى فلا تلزمه وان كان ذميا مما تقدم في كفره لاظهار ولا نذر ولا يمين من الايمان ولا قضاء الصلوات ولا الزكوات ولا شيء فرط فيه من حقوق الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام الاسلام الاسلام يجب ما قبله وضابط الفرق ان حقوق العباد قسمان منها ما رضي به حالة كفره واطمأنت نفسه بدفعه مستحقة. فهذا لا يسقط بالاسلام لان الزامه اياه ليس منفرا له عن الاسلام لرضاه ومام يرض بدفعه مستحقة كالقتل والنصب ونحوه فان هذه الامور انما دخل عليها متمدا على انه لا يوفى فيها اهلها فهذا كله يسقط لان في الزامه مالم يمتقد لزومه تنفيرا له عن الاسلام فقدمت مصلحة الاسلام على مصلحة ذوى الحقوق واما الحقوق التي تنسقط مطلقا رضي بها ام لا والفرق بينها وبين حقوق الآدميين من وجهين احدهما ان الاسلام حق لله تعالى والمبادات ونحوها حق لله تعالى فلما كان الحقان لجهة واحدة ناسب

بعضا بالنصرة اجماعا فهل يتمتع جملة عامما بان يمدى حكمه الى صورة أخرى بغير دليل كما يتمتع جملة ان الامام مطلقا بغير دليل قال ابن الشاطب وهو الصحيح أولا يتمتع قال الاصل فظهر من هذه الاستدلالات أى مالك وغيره صحة مذهب مالك وتفضيله على غيره في هذه المسألة وظهر الفرق أيضا من خلال ذلك ظهورا بينا لكن قال ابن الشاطب يظهر ما قاله لاحتمال أن تكون تلك الالفاظ تتناول غير الادين أيضا بالوضع الاصلى لكن وقع التجوز بقصرها على الادين فيحتاج هذا المجاز الى قرينة أو ما يدل على انه انتهى الى أن صار عرفا ولا دليل له فيما استدل به على ان لفظ الاب ومامه لا يتناول غير الادين الاجاز افانهم والله أعلم

الفرق الستون والمائة بين قاعدة انتداعيين من غير الزوجين شيئا لا يقدم أحدهما على الآخر الابحجة ظاهرة وبين قاعدة المتداعيين من الزوجين في متاع البيت يقدم كل واحد منهما فيما يشبه أن يكون له **﴿** عند مالك ووافقه أبو حنيفة وفقهاء المدينة السبعة رضي الله عنهم أجمعين نعم خالف أبو حنيفة مالك في بعض فروع المسألة وسيأتي تقرير المنقولات فيها فترقب لا عند الشافعى فقد قال لا يقدم أحد الزوجين على الآخر الابحجة ظاهرة كسائر المدعين محتجا بثلاثة أمور (الامر الاول) قوله صلى الله عليه وسلم البينة على من ادعى واليمين على من أنكر فكل من ادعى من الزوجين

كان عليه البينة لظاهر الحديث (الامر الثاني) القياس على الصباغ والطار فكما انهما اذا تدا عيا آلة العطار والصبغ لا يقدم أحدهما على الآخر الابحجة ظاهرة وان شهدت العادة بان آلة العطر للعطار وآلة الصبغ للصباغ كذلك فهنا (الامر الثالث) ان حكم اليد كما لا يسقط بالصلاحية فيما اذا كان في يد ثالث غير المتداعيين كذلك لا يسقط بها في كل موضع يكون المتنازع فيه بيد أحد المتداعيين لافرق بين كونهما امرأتين أو رجلين أو رجلا وامرأة الا ترى ان الرجل لو كان بيده خلخال فادعته امرأة أجنبية فالقول قوله وان كان الخلخال لا يصلح من لباسه لاجل ان بيده عليه وان المرأة لو كان بيدها سيف فادعاه رجل فالقول قولها وان كان لا يصلح لها لاجل أن بيدها عليه فالزوجان اذا كانا في الدار وفيها ما يصلح لاحدهما ويدهما عليه كذلك لا يسقط اعتبار اليد بصلاحيتها لاحدهما دون الآخر ووجه الجواب والفرق اما عن الحديث فهو ان القاعدة ان المدعي هو كل من كان قوله خلاف أصل أو عرف والمدعى عليه هو كل من كان قوله على وفق أصل أو عرف مثلا المدعي بالدين على خلاف الاصل لان الاصل براه الذمة والمطلوب المنكر على وفق الاصل لما علمت والمدعى رد الوديعة وقد قبضها بينة هو المدعى لان قوله على خلاف الظاهر والعرف بسبب ان الغالب ان من قبض بينة لا يرد الا بينة والمدعي عدم قبضها لكون قوله على وفق الظاهر والسرف هو المدعى عليه وهذه القاعدة تقتضي ان المرأة اذا (١٨٥) ادعت مقننة وشبهها كان قولها على وفق

الظاهر وقول الزوج على خلاف الظاهر فالزوج مدعى فالبينة وهي مدعى عليها فالقول قولها نقول بموجب الحديث لانه حجة علينا قال ابن الشاط وتمسك الشافعي بالحديث ظاهر وجواب المالكية بتفسير المدعي والمدعى عليه بما فسروا به لابس به اه (واما عن القياس) على الصباغ والطار فهو باطل أما على قول بعض أصحابنا بالترام

ان يقدم أحدهما على الآخر ويسقط أحدهما الاخر لحصول الحق الثاني لجهة الحق الساقط وأما حق الأدميين فجهة الأدميين والاسلام ليس حقا لهم بل لجهة الله تعالى فناسب ان لا يسقط حقهم بتحصيل حق غيرهم (وثانيتها) ان الله تعالى كريم جواد تناسب رحمته المسامحة والمبد بخيل ضئيف فناسب ذلك التمسك بحقه فسقطت حقوق الله تعالى مطلقا وان رضى بها كالتذور والايان او لم يرض بها كالصلوات والصيام ولا يسقط من حقوق العباد الا ما تقدم الرضى به فهذا هو الفرق بين القاعدتين

الفرق الحادى والسبعون والمائة بين قاعدة ما يجزى فيه فعل غير المكلف عنه وبين

قاعدة مالا يجزى فيه فعل الغير عنه ﴿

اعلم ان الافعال المأمور بها ثلاثة اقسام (قسم) اتفق الناس على صحته فعل غير المأمور به عن المأمور وذلك

قال (الفرق الحادى والسبعون والمائة بين قاعدة ما يجزى فيه فعل غير المكلف عنه وبين قاعدة مالا يجزى فيه فصل الغير عنه) قلت قد ذكر قبل هذا الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ماتصح فيه النيابة وقاعدة مالا تصح النيابة فيه وهو هذا بعينه غير انه ذكر هنا مسائل لم يذكرها هناك وقد ذكر بعد هذا في الفرق السادس عشر والمائتين بين قاعدة ما يجوز التوكيل فيه وقاعدة مالا يجوز التوكيل فيه وهو قريب منه أو هو وما قاله بعد الى آخر القواعد نقل

(٢٤ - الفروق - ثالث) مساواة مسألة الصباغ والطار لمسألة الزوجين في تقديم ماشهدت

المادة له كما أشار اليه ابن القصار في عيون الادلة لظاهر قوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف من ان كل شهدت به العادة قضى به الا أن يكول هناك بينة ولان القول قول مدعى العادة في مواقع الاجماع فظاهر واما على القول بعدم التسوية بين المسائلين فلان القياس لا يصح مع الفارق والفرق بين المسائلين اما مع كون الصباغ والطار في حانوتين أو تداعيا شيئا في يد ثلث فهو ان الضرورة تدعو للملاسة في حق الزوجين فسلك بهما أقرب الطرق في اثبات أموالهما ولا ضرورة تدعو للملاسة العطار والصباغ فجزى على قاعدة الدعاوى واما مع كونهما في حانوت واحد فهو ان الاشهاد بين الزوجين يتعذر لانهما لو اعتمدا ذلك وان من كان له شيء أشهد عليه لادى ذلك الى المتافرة وعدم الوداد بينهما وربما أفضى ذلك الى الطلاق والقطيعة فيهما معذوران في عدم الاشهاد ولملجان الى ذلك فلو لم يقض بينهما مع ذلك الاجاء بالمادة لاستد الباب عليهما بخلاف العطار والصباغ اذا كانا في حانوت واحد فانه لا ضرورة تدعوها لمدم الاشهاد لكونهما أجنبيين لا يتلمان من ضبط أموالهما بذلك (واما عن القياس) على ما اذا كان المتنازع فيه يد ثالث فهو انه قياس مع الفارق وذلك ان المستند عندنا في مسالنتنا أمران اليد مع الصلاحية اذا لافرق عندنا بين الرجل والمرأة وبين الرجلين وبين المرأتين وبين اليد الحكمية والمشاهدة فلو تعلق رجل وامرأة بخلخال وايديهما جميعا بنجاذبانه

به قضينا به للمرأة مع يمينها ولو نجا ذبا سيفا كان للرجل مع يمينه والمستند فيما ذا كان بيد ثالث الصلاحية فقط ان ليس لاحد المتداعين عليه يد وقولنا ما يصلح للزوجين يكون للزوج مع انه لا ظاهر يشهد به يد كل واحد منها عليه ليس تقضا لاسلبا ولا ترجيحا بل المرجح نظرا لسكون اليد مشتركة بل هو جار على اصلينا من الترجيح بمرجح لان بد الزوج أقوى وهو المرجح لان المرأة في يده وتحت حوزة والدار له الاترى ان عليه ان يسكنها وان يجبرها وان يخدمها فالدار هي من قبله كحوز امراته فذلك قضى له مع يمينه كالمتداعيين لاحدهما يد دون الآخر وكون ما ذكرناه من الظاهر انما يشهد بالاستعمال فقط فان السيف انما يستعمله الرجال والحلى انما يستعمله النساء والتزاع انما هو في الملك لافي الاستعمال وقد تملك المرأة ما يصلح للرجال للتجارة او بمرض من ارث او غيره فقد اصدق على رضى الله عنه فاطمة رضى الله عنها درعا من حديد وقد تملك الرجال ما يصلح للنساء للتجارة او غير ذلك من أسباب التمليك مدفوع بان الغالب فيما في يد الانسان مما يصلح له انه ملكه وبندر انه لا يملكه واذا دار الحكم بين النادر والغالب فالاولى حمله على الغالب الا ترى أن من هو ساكن في دار ويده عليها يقضى له بالملك بناء على الغالب وظاهر الملك كذا في الاصل قال ابن الشاطب وجعل المالكية اليد لهما أعني الزوجين مع قولهم ان الرجل حائز للمرأة فيه درك لا يخفى (١٨٦) وبالجملة المسئلة محل نظرا اه بلفظ والله أعلم (وصل) في توضيح هذا

الفرق بربع مسائل
 (المسئلة الاولى) قال
 مالك في المدونة اذا اختلفا
 وهما زوجان أو عند الطلاق
 أو الورثة بعد الموت
 وازوجان حران أو عبدان
 أو أحدهما مسلمان أو
 أحدهما قضي للمرأة بما
 هو شأن النساء وللرجل
 بما هو شأن الرجال
 وما يصلح لهما قضي به
 للرجل لان البيت بيته
 في مجرى العادة فهو تحت
 يده فيقدم لاجل اليد
 قال ابن حبيب ولا يكفى

كمدفع المنصوب له منصفوب منه وان لم يشمر الا صاحب فان ذلك يسد المد ويزيل التكليف ودفع النفقات للزوجات والاقارب والدواب فان دفعها غير من وجب عليه لمن وجبت له اجزات وان لم يشمر المأمور بهام زوج أو قربت وكذلك دفع اللفظة لمستحقها وان لم يشمر ملتقطها وهذا النحو (وقسم) اتفق الناس على عدم اجزاء فعل غير المأمور به فيه وهو الايمان والتوحيد والاجلال والتعظيم لله سبحانه وتعالى وكذلك حكي في الصلاة الاجماع ونقل الخلاف في مذهب الشافعي في الصلاة عن الشيخ أبي اسحق ويقال انه مسبوق بالاجماع (وقسم) مختلف فيه هل يجزى فعل غير المأمور عن المأمور به ويسد المسد ام لا وفيه أربع مسائل (المسئلة الاولى) الزكاة ان أخرجها أحد بغير علم من هي عليه او غير اذنه في ذلك فان كان غير الامام فمقتضى قول اصحابنا في الاضحية يذبها غير ربه بغير علمه واذنه ان كان الفاعل لذلك صديقه ومن شأنه ان يفعل ذلك بغير اذنه لانه

لا كلام فيه وصحيح ظاهر الا قوله بتقدير ملك المقتول خطأ للدية فان الصحيح فيها عندي انه يملكها بانفاذ المقاتل لبالزهوق ولكن لا يجب ادائها الا بالزهوق كضمن المبيع الى اجل يدخل في ملك البائع بالعقد ثم لا يجب الاداء الا عند تمام الاجل والله أعلم والا قوله يقدر انتقال ملكه عنه للمعتق عنه قبل صدور المعتق بالزمن الفردي فانه لا حاجة الى ذلك التقدير بناء على قاعدة صحة النيابة في الامور المالية

أحدهما ان يقول هذا لي لانه متاع البيت حتى يقول هذا ملكي قال عبد الحق
 في تهذيب الطالب لو تنازعا في رداء فقال هولها الا الكتان يان قال اشترته فقال أصبغ له بقدر كتانه ولها لانه بقدر عملها
 لو ادعاه صدق وقد تقدم في الصباغ والطار قولان لاصحاب مالك (المسئلة الثانية) قال مالك ما يصلح للرجل أخذه مع يمينه
 وقال سحنون لا يمين على واحد منهما فيما يصلح له انما اليمين على الرجل فيما يصلح لهما وقائه ابن القاسم في غير المدونة وهو ظاهر
 قول مالك قال ابن يونس الذي يختص بالرجل نحو الامة فالقول قوله فيه بغير يمين الا أن تدعى المرأة ارته فيحلف وقال ابن
 سحنون لا يقضى لواحد منهما بشيء الا بعد يمينه وقال المغيرة ما يصلح لهما قسم بينهما بعد ايمانها وسواء في هذا كله اختلفا
 قبل الطلاق أو بعده أو بعد خلع أو لمان أو فراق أو ابلاء أو غيره أو ماتا أو أحدهما واختلف الورثة والزوجان حران أو عبد
 ان أو أحدهما حر والآخر عبد كانت الزوجة ذمية أم لا وسواء في هذا كله كانت لها عليه يد مشاهدة أو حكمية فاليد المشاهدة
 أن يكونا قابضين على الشيء فيتجاوزانه ويتنازعا والحكمية أن يكون في الدار التي يسكنانها وسواء في هذا كله الزوجان والاجنبيان
 وذوات المحارم اذا سكن رجل وامرأة في دار وهذا الاصل لا مناقضة فيه على المذهب حتى قال أئمتنا لواختلف عطار
 ودباغ في المسك والجلد واختلف القاضي والحداد في القانسة والكبر وكانت لها عليه يد حكمية في دار يسكنانها أو مشاهدة

بمنزلة

أوتنازع رجل وامرأة رجحا وهما يتجاذبانها فالقول في هذا كله قول من شهد له العرف والعادة فيحكم للرجل بالرجح مع يمينه وان كان دملجا قضى به للمرأة مع يمينها ويقضى للمطار بالمسك مع يمينه وأما ان كان الزوجان في البيت فحاز أحدهما في يده وقبضته ما يصلح للآخر دونه قال فالذي يتبين لى فيه ان القول قول من حازه دون الآخر (المسئلة الثانية) قال الطرطوشي في تعليقه الذى تقدم فيه المرأة ويقضى لها به لاجل الصلاحية الحلى وثياب النساء وجميع الجهاز من الطست والمنارة والثياب والققباب والبسط والوسائد والمرافق والفرش ونحو ذلك والذى يقضى به للرجل السلاح والمنطقة والحاتم القضية وثياب الرجل ونحو ذلك والذى يصلح لهما كالدار التى يسكنانها والرقيق وأما أصناف المشايخ فلن حازه لانها ليست من متاع البيت وكذلك مافى المراتب من خيل أو بغياىل أو حير فلن حازه قال مالك والحصر كالدار الا أن يعرف للزوجة هذا تقرير المتقولات في مذهب مالك رحمه الله تعالى وتناقض قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى هذه الفروع وان كان من حيث الجملة موافقانا فقال ما يصلح لهما فهو للرجل ان كان حيا وان كان ميتا فهو للمرأة وقال محمد بن الحسن من أصحابه هو لورث الزوج كقولنا وقال ابوحنيفة ان تداعيا وهو فى أيديهما مشاهدة قسم بينهما وقال أبوحنيفة أيضا اذا كانا أجنبيين يسكنان معا فتداعيا شيا مما كان يصلح للرجل فهو له وما كان يصلح للمرأة فهو لها وما كان يصلح لهما

قسم بينهما وان اختلف المطار والديباغ فى المسك والحلده فانه يقسم بينهما واحتج ابوحنيفة فيما اذا مات الرجل ان سلطانه زال عن المرأة بالموت فكانت المرأة ارجح فيما تدعيه وجوابه ان الوارث شأنه ان ينتقل له ما كان لمورثه على الوجه الذى كان له بدليل الاخذ بالشفعة والرذ بالعيب وخيار الشرط واما الشافعي فطريقته واحدة وهي ان الزوجين اذا تداعيا شيا

بنزلة نفسه عنده فممكن الصداقة بينهما اجزائه الاضحية ان كان مخرج الزكاة من هذا القبيل فمقتضى قولهم فى الاضحية ان الزكاة تجزئه لان كليهما عبادة مامور بها مفتقرة للنية وان كان ليس من هذا القبيل لا تجزىء عن ربه لانتقارها للنية على الصحيح من المذهب لاجل شائبة العبادة وعلى القول بعدم اشتراط النية فيها ينبغى ان يجزىء فعل الغير فيها مطلقا كالدين والوديعة ونحوها مما تقدم فى القسم المجمع عليه وهذا القول أعنى عدم اشتراط النية قوله بعض أصحابنا وقاسها على الديون واستدل باخذ الامام لها كرها على عدم اشتراط النية وباشتراطها قال مالك والشافعي وابوحنيفة واحمد بن حنبل رضى الله عنهما لما فيها من شائبة التعمد من جهة مقاديرها فى نصبها والواجب فيها وغير ذلك وان أخذها الامام كرها وهو عدل اجزأت عند مالك وعند الشافعي رحمهما الله تعالى اعتمادا على فعل الصديق رضى الله عنه ولظاهر القرآن وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وظاهر الامر الوجوب الذى أقل مراتبه الاذن والاجزاء لان الامام ركيل الفقراء فله اخذ حقهم قهرا كسائر الحقوق وقال ابوحنيفة لا ياخذها الامام كرها لكن يلجئه الى دفعها بالحس وغيره لانتقارها للنية والا كرهه مع النية متنافيان (المسئلة الثانية) الحج عن الغير منعه مالك وجوزه الشافعي رضى الله عنهما بناء على شائبة المال والمبادات المالية يدخلها الثياب ومالك يلاحظ ان المال فيه عارض بدليل

فن اقام بينة فهو له كما قلناه والا قسم بينهما نصفين بعد ايمانها وكذلك الاجنبيان اذا سكننا دارا واحدة (المسئلة الرابعة) قال عقب المسئلة التى اشار لها المصنف بقوله وفى متاع البيت فللمرأة الخ لم يثبت فيها كون الشىء لاحدهما وسواء كان التنازع بينهما او بين ورثة احدهما مع الآخر او بين ورثتيهما واما مسئلة من حلى زوجته تزينا بحلى فى ملكه بينة ولم تقم هى بينة على هبته لها فانه وان تعلق بالنساء لم تختص به عن الورثة اذا مات ولا تاخذه اذا طلقها ولو طال تحليها به فيها كما اقتصر عليه عجب فى باب الهبة عند قول المصنف التحلية ولده وكثيرا ما يقع ذلك بمصر وان كان المشاع على السنة الناس ان كل شىء تمت به المرأة فهو لها الثبوت ملك الحلى للرجل ولكن حلاها به كما مر واولى من التحلية الفرش ونحوها ثم لا يمرض هذا قول المصنف فى الهبة وهبة احد الزوجين للآخر متاعا لانه فيما يثبت انه وهب احدهما للآخر بصيغة او مفهما وما هنا لم يقع الا التحلية او التمتع بالفرش فقط اه بتصرف قال الرهوني ومارجه عجب باقتصاره عليه هو الراجح من الاقوال الثلاثة فى المسئلة تقلا ومعنى اما تقلا فلقول صاحب الفائق وافى ابن الحاجب وابن رشد ان القول قول الزوج فيما اشتراه من الحلى والثياب واعطاه لزوجته تلبسه وتزين به انه عارية لاهية وتمليك وكذلك يكون القول قول ورثته فى ذلك مع ايمانهم الا انهم يحلفون على العلم لا على البت اه وفى نوازل النكاح من الميار ان ابن

فراج اجاب عن رجل اشترى لزوجته جملة حوايج من قصب ذهب وثوبى حرير وعقد جواهر وفرخة شرب وغير ذلك ودفع ذلك كله لزوجته المذكورة والبسها اياها على وجه المتعة لا التملك ثم بعد ذلك اشترى قطيعة من مطرحين وغير ذلك وبقيت الزوجة تلبس ما ساق لها وتزين وتمتن القطيعة والمطرحين وغير ذلك مدة ازبد من ثمانية اعوام فلما توفي الزوج في هذه الاشهر القريبة قام بعض ميراثه بطاب ميراثه في جملة ما ذكر ويدعيه ملكا لميراثه فهل يجب لذلك الطاب من ذلك شيء مع بقاء ذلك بيد الزوجة هذه المادة وسكوت الزوج مع علمه بامتهان ذلك كله ودفعه اولا على الوجه المذكور بما نصه ان ثبت ان الزوج ملك زوجته تلك الحوايج كانت لها والا حاف الورثة انهم لا يعلمون انه ملكها اياها ووقع فيها الميراث وان ابا عثمان سعيد بن ضمير اجاب عن الرجل يتزوج المرأة ولا يعرف لها جهاز قليل ولا كثير وتدخل على جهاز امرأة كانت له قبل هذه ويشترى الزوج بعد ذلك ايضا مما يكون للنساء من الثياب والحلى ويقوم الزوج البيضة انه ابتاع ذلك كله بعد البناء بزمان ولم يذكر انها عارية وسكت عن ذكر ذلك الا انها تنقضم بذلك وتزين به فينزل بينهما فراق أو موت فتدعي المرأة في ذلك كله بما نصه ليس لها مما ذكرت شيء الا ان يعرف انها خرجت به من بيتها أو تصدق به عليها واقادت مالا وعرف (١٨٨) ذلك واستبان واتضح وانه يكون كما وصفت وما لم يعرف لها مال

ولا تصدق عليها ولا واقادت فليس لها من ذلك شيء لان الزوج يقول أردت جمال بيتي وجمال امرأتى وزينتها بذلك فالقول قوله وقول ورثته بعده وقيل لابن ضمير فما ترى ان قالت اني اكتبته وجهته فقال ليس يعرف السكيب للنساء الا ان يكون مبرانا أو هبة أو صدقة ويعرف ذلك حينئذ يجوز ما تقول اذا كانت

المسكى يحج بغير مال بل عروض المال في الحج كمروض المال في صلاة الجمعة لمن داره بميدة عن المسجد فيكثري دابة يصل عليها المسجد وما لم يحج صلاة الجمعة عن الغير فكذلك الحج وللشافعي الفرق بان عروض المال في الحج اكثر وما ورد في الاحاديث من الحج عن الصبيان والمرضى يحرم عنهم غيرهم ويفعل افعال الحج والعبادات امر متبع (المسألة الثالثة) الصوم عن الميت اذا فرط فيه جوزه احمد بن حنبل وروى الشافعية ذلك أيضا في مذهبهم لقوله عليه الصلاة والسلام من لم يصم صام عنه وليه ولم يجوزه مالك رحمه الله تعالى لقوله تعالى وان لبس الانسان الا ما سعى وقياسا على الصلاة ومن هذا الباب الحج عن الميت ايضا (المسألة الرابعة) عتق الانسان عن غيره قال مالك في المدونة من اعتق عبده عن ظهار غيره على جمل جملة له فالولاء المعتق عنه وعليه الحمل ولا يجوز له كالمشترى بشرط العتق قال ابن القصار واذا لم يكن في الحمل وضعية عن الثمن جاز لانه اذا جاز هبته فيبعمه اولى وقال صاحب الجواهر في العتق عن الغير ثلاثة أقوال الاجزاء وهو المشهور قاله ابن القاسم ولا شبه عدم الاجزاء وقال عبد الملك ان أذن في العتق اجزا عنه والافلا وقاله الشافعي رضى الله عنه قال الاخمي يجزئ العتق عن ظهار الغير عند ابن القاسم وان كان أبا للمعتق وفرق بعض الاصحاب بين عتق الانسان عن غيره وبين دفع الزكاة عنه فلا يجزئ في الثاني لانها ليست في الذمة والسكفارة في الذمة قال الاخمي والحق

المراة لا يعرف لها قليل ولا كثير من قبل دخولها عليه واجاب ابن لباة الاجزاء اما ما عرف مما ابتاعه الزوج بعد البناء لامرأته من حلى أو متاع يعرف للنساء ويزين امرأته السنة والسنتين وأكثر من ذلك ولم يشهد لها على عطية ولا هبة فهو أحق به أيضا ولا شيء للثانية فيه والورثة بمنزلة الميت الا أن تكون لها بينة على ذلك والا فلا شيء لها اه وفي نوازل المعاضات من الميعار في جواب لابي اسحاق الشاطبي ما نصه دعوى المراة في الثياب ان زوجها ساقها لها لا تسمع الا اذا قامت البيينة على ان تلك الثياب باعياها من جملة السياقة أو انه وهبها لها على الخصوص فان لم تقم على ذلك بينة فالقول قول ورثة الميت مع ايمانهم لا يعلمون تلك الثياب من مال المراة ولا متاعها الى آخر نص الميمن ولا تدخل هذه المسئلة في مسئلة الاختلاف في متاع البيت لكن بقي النظر في لباسها تلك الثياب وامتهانها لها فهل تستحقها بذلك أم لا والصحيح في المذهب ان الرجل ليس له ان يرتحم كسوة المراة عند فراقها اذا كانت مبتذلة فان لم تبذل كان له ارتجاعها فمذه الثياب مثلها ان كانت الزوجة قد ابتذلتها فهي لها والاصارت مبرانا اه وأما معنى فلما قالوه من ان الانسان أعرف بكيفية خروج ملكه من يده ولأن الاصل بقاء ما كان على ما كان ولان الزوج يجب ان يحمل زوجته ليستمتع بها ويحشي أن يملكها ذلك أن يقع بينهما ما يوجب الفراق أو يموت فتذهب بماله لزوج آخر فيجعل

ذلك بيدها على وجه العارية فيحصل لها ما أحب ويأمن مما يخشاه فتأمله بانصاف وقيل القول قول الزوجة مطلقا وقيل بالتفصيل ففى الفائق مانصه قال الداودى ما اشتراه الرجل ازوجته من الثياب فلبستها في غير البذلة ثم نزل بينهما فراق وادعى ان ذلك منه عارية وانكرته نظرفان كان الرجل مثله يشتري الثياب لزوجته على وجه العارية فالقول قوله مع يمينه وان كان مثله في ملائه وشرفه لا يشتري ذلك للعارية فالقول قولها مع يمينها قال وسواء كان لباسها قليلا أو كثيرا قريبا أو بعيدا اه و ذكر ابن عات في طرره قول الداودى وزاد مانصه قال ابن تليد وان ابتاع الرجل لزوجته كسوة مثل ثوب أوفرو ثم يموت فيريد أخذها لم يكن ذلك له وهو موروث عنها وكذلك قال بعض الشيوخ في الموت والطلاق وبه العمل وهذا اذا كانت لغير البذلة اه وجريان العمل بهذا القول لا يقتضى تقديمه على الراجح لان لتقديمه عليه شروطا منها استمرار العمل وهو منتف هنا اذ كثير من المحققين ممن بعد صاحب الطراز لم يرحوا عليه وافتوا بغيره حتى سيدى عبدالقادر الفاسى في أجوبته ولم يذكره ولده في نظم العمل ولا غيره من المتأخرين ممن تعرضوا للمداهبه العمل والله أعلم وفي قول الامام أبى اسحق الشاطبى لكن يبقى النظر في لباسها تلك الثياب وامتنانها فهل (١٨٩) تستحقها بذلك أم لا الخ نظر ظاهر

وان سكت عنه الامامان أبو العباس الوائش رسي وسيدى عبدالقادر الفاسى ووجه ذلك انه معترف بانه انما اعتمد في ذلك على القياس الذى ذكره وهو غير صحيح لان مسألة الطلاق التى جعلها أصلا لهذه مباينة لهذه أتمد المباينة لان مستاننا هذه قد سلم هو نفسه ان دفع الزوج لما ذكره هو على وجه العارية وعليها البينة انه وهبها مئسلا ولا خلاف في المذهب

الاجزاء فيهما لانهما كالدين وهذه المسألة دائرة بين قواعد (القاعدة الاولى) قاعدة التقادير الشرعية وهى أعطاء الوجود حكم المعلوم والمعلوم حكم الوجود فالاول كالنظر والجهالة في العقود اذا قلا او تعذر الاحتراز عنهما نحو اساس الدار وقطن الحبة ورداءة بواطن الفواكه ودم البراغيث ونجاسة ثوب المرضع والوارث الكافر او العبد بقدر عدمه فلا يحجب والثانى كتقدير الملك في الدية مقدما قبل زهوق الروح في المقتول خطئا حتى يصح فيها الارث فانها لا تنجب الا بلزهوق وحينئذ لا يقبل المحل الملك والارث فرع ملك الموروث فيقدر الشارع الملك متقدما قبل الزهوق بالزمن الفرد حتى يصح الارث كتقدير النية في أول العبادات ممتدة الى آخرها وكتقدير الايمان في حق النائم الغافل حتى تنعصم دما وهم وأموالهم وتقدير الكفر في الكافر الغافل حتى تصح اباحة الدم والمال والذرية وقاعدة التقادير قد تقدمت في خطاب الوضع (القاعدة الثانية) ان الهبة اذا لم يتصل بها قبض بطلت (القاعدة الثالثة) الكفارات عبادة فيشترط فيها النية وهو المشهور عندنا وقيل لا تنجب النية (القاعدة الرابعة) كل من عمل لغيره من مال أو غيره بامر أو بغير امره نفذ ذلك فان كان متبرعا لم يرجع به أو غير متبرع وهو منقمة فله اجرة مثله أو مال فله أخذه ممن دفعه عنه بشرط أن يكون الممول له لا بد له من عمل ذلك بالاستئجار أو اتفاق ذلك المال اما أن كان شأنه فله اياه بغير استئجار لنفسه او لغيره وتحصل

بل ولا خارجه فيما أعلم أن العارية لا تملك بطول الانتفاع بها ولا بامتنان المار اياها ودفع الزوج الكسوة في مسألة الطلاق كان منه على وجه التملك اداء لما وجب عليه لكن لما كان ذلك عليه في مقابلة الاستمتاع فرقوا بين أن يقع الطلاق عن قرب فترجع له او بعد فلا وحدوا البعد بثلاثة اشهر كما أشار له المصنف فيما ياتى بقوله لا الكسوة بعد اشهر فيلزم على قياسه هذا انها مهما أقامت بيدها العارية بثلاثة أشهر فهو لها والنصوص مصرحة برد ذلك فراجعها متاملا والله أعلم فتأمله بانصاف وعكس هذه المسألة مثلها وهى أن تكسو المرأة زوجها في ثوبتها باسم الزوج كالغفارة والحشو والقميص والبراييلات وربما لبس ذلك الزوج بعد بنائه بالايام اليسيرة أو الكشيرة وربما لم يلبسها ثم تذهب الزوجة ووليها الى أخذ الثياب ويزعمون انها كانت عارية وانها جعلت ذلك على طريق التزين لاعلى طريق العطية فهل ترى ذلك الزوج أم لا فاجاب ان كان في هذه اثياب المخرجة في الشورة عرف البلد قد جرى به الامر واستمر عليه العمل حكم به وان لم يكن في ذلك عرف معلوم فالقول قول المرأة أو وليها فيما يدعيان من انها عارية او على سبيل التزين وبالله الدوفيق لارب سواء اه ونحوه في طرر ابن عات ونسبه لمختصر الخديرة ونحوه في الدر النثير ونسبه لمختصر الخديرة وأشار اليه المراق

عند قوله قبل الان يستحق شيء فيلزم وكلهم ساقوه كأنه المذهب ولم يحكوا غيره وهو ظاهر والله أعلم اه كلام الرهوني بصرف
والله سبحانه وتعالى اعلم (خاتمة) نسأل الله حسنها اعلم رحمك الله تعالى ان اعتبار المادة والعرف هنا عند بعض الأئمة تارة
وعدم اعتبارها تارة كما علمت مبنى على الفرق الذي قات الاصل ذكره في فروقه بين قاعدة المادة المحكمة والمادة الغير المحكمة
وانا أحرره لك هنا ليتضح لك المقام بحول الملك العلام فاقول قال الجلال السيوطي في كتابه الاشباه والنظائر الفقهية
ما خلاصته ان المادة المحكمة ما تحقق فيها شرطان (الشرط الاول) الاطراد فلا تتغير المطرقة وفي اعتبار ما مارضت في
اعتبارها الظنون خلاف (الشرط الثاني) أن لا تمارض مع شرع يتعلق به حكم والاقدم عليها قطعاً مثلاً اذا أوصي
لا قار به لم يدخل ورثته عملاً بتخصيص الشرع اذ لا وصية لو ارث قال وأصلها قال القاضي قوله صلى الله عليه وسلم مارأه
المسلمون حسناً فهو عند الله حسن قال الملائي ولم أجده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً ولا بسند ضعيف
بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال وانما هو من قول عبد الله ابن مسعود موقوفاً عليه أخرجه أحمد في مسنده
واعتبار المادة والعرف راجع اليه مسائل في الفقه لا تمد كثرة قال فتعتبر وتقدم حتى على الشرع الذي لم يتعلق به حكم كما
لو حلف لا يأكل لحماً لم يحنت (١٩٠) بالسمك وان سماه الله لحماً أولاً يجاس على بساط أو نحت سقف أو في

ضوء سراج لم يحنت
بالجلوس على الارض
وان سماها الله بساطاً
ولا نحت السماء وان
سماها الله سقفا ولا
في الشمس وان سماها
الله سراجاً أولاً يضع
رأسه على وتد لم يحنت
بوضعها على جبل وان
سماه الله وتدا أولاً
ياكل ميتة أو دماً لم
يحنت بالسمك والجراد
والسكبد والطحال ففي
جميع ذلك يقدم عرف
الاستعمال على الشرع

تلك المصلحة بتفسير مال فلا غرم عليه والقول قول العامل في عدم التبرع وهذه قاعدة مذهب
مالك نص عليها ابن أبي زيد في النوادر وصاحب الجواهر في كتاب الاجارات ولا تختص هذه
القاعدة بما يجب على المدفوع عنه كالدين بل يندرج فيها غسل الثوب وخياطته ورمي التراب
من الدار ونحو ذلك على الشروط المتقدمة ويحمل مالك لسان الحال قائماً مقام لسان المقال
فكانه أذن له في ذلك بلسان مقاله وخالفنا الشافعي في هذه القاعدة وجعل الاصل في فعل الغير
التبرع واذا لم ياذن له المدفوع عنه بلسان المقال لا يرجع عليه بشيء فمن لاحظ هذه القاعدة وهو
مالك وابن القاسم فيقول المعتق قام عن الممتق عنه بواجب من شأنه ان يفعله وبقدر انتقال
ملكه عنه للمتق عنه قبل صدور المتق بالزمن الفرد حتى يثبت الولاء وتبرأ ذمته من الكفارة
ويشكل عليه بقاعدة النية فانه بشرطها وهي متمذرة مع العفلة ونجيب بالقياس على المعتق عن
الميت ويرد عليه الفرق بان الحي متمكن من المتق عن نفسه بخلاف الميت وقد تندر عليه باب
التقرب فناسب ان يوسع الشرع له في ذلك وله القياس على أخذ الزكاة كرها مع اشتراط النية فيها
ويفرق أيضاً بانها حالة ضرورة لاجل امتناع المالك وههنا المعتق عنه غير متمتع وبان مصلحة
الزكاة عامة فيوسع فيها لعموم الضرورة بخلاف الكفارات فانها قليلة وهي خاصة فلا يخالف
فيها قاعدة النية والشافعي يعتبر قاعدة النية وهي منفية حالة عدم الاذن واشبه بقول الاذن من

لأنها استعملت فيه تسمية بلا تماق حكم وتكليف قال وفي تقديمه على اللغة اذا
تعارض معها لانه محكم في التصرفات سيما الايمان أو تقديم اللغة عليه عملاً بالوضع خلاف في المذهب في حق العربي فقط اما
المعجمي فيعتبر عرفه قطعاً اذ لاوضع يحمل عليه واما العرف الخاص فان كان محصوراً لم تؤثر معارضته للعرف العام وان
كان غير محصور اعتبر ونزل منزلة العام في الاصح فافهم اه ومنه تعلم ان المادة الغير المحكمة ما انتفى عنها أحد الشرطين
المذكورين أما الاول فلان المطرقة لم تتقرر بين الناس حتى تعتبر وأما الثاني فلما مارضتها لاحكام الله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وسلم فيكون حكمها منكر من بقايا الجاهلية في كفرهم بما جاء به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعكوفهم على
عوائدهم التي جاء الشرع بابطالها فمن استحلها من المسلمين مع العلم بتحرمة حكم بكفره وارتداده كما في بغية المسترشدين
عن احكام النوازل على مذهب الشافعي عن فتاوى باخرمة والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق الحادى والستون والمائة بين قاعدة ما هو صريح في الطلاق وبين قاعدة ما ليس بصريح فيه)

وذلك ان الصريح لغة كما في المختار كل خالص اى لقول الرب لبن صريح اذا لم يخالطه شيء ونسب صريح اذا لم
يكن فيه شائبة من غيره وعليه فاللفظ الصريح ما يدل على معنى لا يحتمل غيره الاعلى وجه البعد وشرطاً قال القاضي ابو

الوليد ابن رشد في المقدمات في الصريح ثلاثة أقوال فعند القاضي عبد الوهاب لفظ الطلاق وما تصرف منه وقاله أبو حنيفة وقال ابن القصار الصريح الطلاق وما اشتهر معه كالحلية والبرية ونحوها وقيل ما ذكره الله تعالى في كتابه العزيز كالطلاق والسراح والفرق لقوله تعالى فطلقوهن لعلهن يعرنىن وقوله تعالى وان تفرقا يغن الله كلا من سمعه وقاله الشافعي وابن حنبل وبماذا يلزم هل بالنية فقط لماك ويريد بالنية التطبيق بالكلام النفساني وقيل باللفظ فقط قال وهو موجود في المدونة وقيل لا بد من اجتماعهما هذا في الفتيا وأما في القضاء فيحكم عليه بصريح الطلاق وكنياته ولا يصدق اتفاقا اه (والقول الاول) من الثلاثة في الصريح هو المشهور في المذهب فني مختصر خليل ولفظه طلقت وانا طالق أو أنت أو مطلقة أو الطلاق لي لازم لا منطلقة وتأنم واحدة الالنية اكثر اه قال البناني اى لفظ الصريح محصور في الالفاظ الاربعة دون غيرها من سائر الالفاظ وأشار بذلك الى ما في ضجج عن الفراقي من أن كلام الفقهاء يقتضى ان الصريح هو ما كان فيه الحروف الثلاثة الطاء واللام والقاف وهو مشكل لشموله نحو منطلقة ومطلوقة فلذا عدل هنا عن ضبط الصريح بما ذكر الى ضبطه بالالفاظ الاربعة اه بلفظه أى ونحو منطلقة ومطلوقة من الكتابيات الحنفية لا الظاهرة فضلا عن كونه من الصريح كما (١٩١) سيأتي فمن هنا قال الحنفية انت مطلقة

بسكون الطاء وتخفيف اللام لا تكون طلاقا الالنية لانه ليس مختصا بالنساء وهو متجه (والقول الثاني) من الثلاثة في الذى يلزم به الصريح هو المعتمد كما في حاشية الحرشي عند قول الحرشي قوله وفي لزومه بكلامه النفسى خلاف يعنى ان الرجل اذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفسى كما ينشئه بلسانه من غير لفظ بلسانه فهل يلزمه الطلاق بذلك أولا يلزمه

باب الكلام والاباحة والنية من باب المقاصد والارادة فلا يقوم احدهما مقام الآخر ولا يستقيم قصد الانسان لعتق ملك غيره وقال أبو حنيفة رضي الله عنه ان دفع له جملا أجزاء والا فلا للقاعدة الثانية فيخرج بالجملة عن الهبة فلا تحتاج الى قصد فهذه القواعد هي سر هذه المسألة وهي مشكلة واشكل منهما اص عليه عبد الحق أنه يجوز العتق عن الغير تطوعا بغير أذنه وهذا أشكل من الواجب لان الواجب فيه دلالة الحال دون المقال وهما لا دلالة حال ولا مقال فلا يتجه ويكون ابعد من العتق عن الواجب ومن يشترط الاذن يقول الاذن تضمن الوكالة في نقل ملكه الاذن وعتقه عنه بعد انتقال الملك ويكون الماذون له وكيفا في الامرين ومتوليا لطرفي التقدير والموجب لهذه التقادير كلها انه لا يصح هذا التصرف إلا بها وما تندر تصحيح الكلام الابه وجب المصير اليه صونا للكلام عن الالغاء فهذا تحرير هذا الفرق وتخبر برسائله

قال (فهذه القواعد هي سر هذه المسألة وهي مشكلة واشكل منهما ما نص عليه عبد الحق انه يجوز العتق عن الغير تطوعا بغير أذنه وهذا أشكل من الواجب لان الواجب فيه دلالة الحال دون المقال الى آخر الفرق) قات لا اشكال في ذلك بناء على قاعدة جواز النيابة في الامور المالية عبادة كانت او غيرها ولا يحتاج فيها الى الاذن ولا الى تقدير الملك والوكالة والله اعلم وما قاله في الفرق بعبه صحيح

خلاف في التشهير وليس معنى الكلام النفسى ان ينوى الطلاق ويصمم عليه ثم يبدو له ولا ان يتمدد الطلاق بقلبه من غير نطق بلسانه فانه لا يلزمه في ذلك طلاق اجماعا اه بلفظه والكتابة لغة ما فيه خفاء ومنه كنيته أبا عبد الله كأنك أختيت الاسم بالكنية تعظيما له وفي الصحاح يقال كنيته وكنوت وكنيته بضم الكاف وكسرهما واصطلاحا هي اللفظ المستعمل في غير موضعه لغة وسر الفرق اما على القول الاول المشهور من الثلاثة في الصريح فهو ان اللفظ ما ان يدل بالوضع اللغوى وامان لا يدل بالوضع العرفى قال دل اللفظ. الوضع اللغوى وهو صيغة الطلاق كيفما تصرفت نحو أنت طالق وانت مطلقة وقد ظفرتك او الطلاق لازم لي او قد وقعت عليك الطلاق وانا طالق منك كما قاله صاحب الجواهر وتقدم مثله لخليل في مختصره فهو الصريح لان لفظ الطلاق في اللغة موضوع لازالة قيد العصمة خاصة على الصحيح لا لازالة مطلق القيد وخصمه العرف بازالة قيد العصمة خاصة كما زعم الاصل قاله ابن الشاط وكون هذه الصيغة وقعت في الاستعمال اللغوى اخبارات لا يضر اما لان الشرع يقدر وقوع خبرها قبل النطق بها بالزمن الفرد ضرورة تصديقه واذا صار صادقا لزمه ما نطق به من الطلاق كما للحنفية وكذلك قالوا في صيغة العتق وجميع صيغ العقود من بيع واشترت ونحو ذلك واما لانها كما وقعت فيه اخبارات كذلك وقعت فيه انشاءات كما للملكية والشافعية والحنبالية قال ابن الشاط فيبقى النظر في كونها مشتركة بين

الظير والانشاء او منقولة من الخبر الى الانشاء وكلاهما على خلاف الاصل والاظهر عندى انها شتركة والله اعلم اه وان لم يدل اللفظ بالوضع اللغوي لسكنه اما ان يحسن استعماله فيه مجازا لوجود الملاقة القرية بينهما كما في السكنيات للظاهرة التي قال فيها في المدونة نحو انت خلية او برية او بائن او بنة او بته او بته او حبلك على غار بك او انت حرام او كالميتة او الدم والحلم والخنزير او الفراق او السراح او اعتدى فهذه الالفاظ كلها من مجاز التشبيه فالغاية الفارغة والفراغ حقيقة في خروج جسم من جسم فشب به خلوا المرأة من عصمة النكاح والبرية من البراءة وهو مطلق السلب كيف كان المسلوب والبائن من البين وهو البعد بين الاجسام ويقال في المعاني بون لا بين شبه البعد من العصمة بالبعد بين الجسمين والبت القطع في جسم شبه به قطع العصمة وكذلك البتلة ومنه فاطمة البتول رضي الله عنها لا تقطاعها في الشرف عن النساء وقيل لا تقطاعها عن الارواح الاعلارضى الله عنه ومنه حبلك على غار بك لان عادة الدابة في الرعى اذا امسك صاحبها حبلاها لا تنتهي في الرعى لتوهما انه يجرها به واذا ارادته تمنها بالرعى التي حبلاها على كتفها وهو غار بها فتطمئن حينئذ فشب به بطلاق المائة لانها تنبني مخلاة لنفسها وكذلك البواقي واما ان لا يحسن استعماله فيه مجازا لعدم وجود الملاقة القرية بل اما ان توجد بينهما الملاقة البعيدة فاذا اعتمد فيه عليها سمي مجاز التعميد واتفق الناس على منعه (١٩٢) كقوله تزوجت بنت الامير مريدا رايت والد عاقد الانكحة بالمدينة

متممدا على ان النكاح من لوازمه العاقد لانه مبيحه والماقد من لوازمه ابوه لانه مولده واما ان لا توجد بينهما علاقة البتة لا قرية ولا بعيدة وهذا القسم بنوعيه هو ما ليس بصريح ولا كناية اى ظاهرة بل هو الكناية الخفية قال صاحب الجواهر هذا نحو قوله اسقني الماء فان اراد به الطلاق فالشهور من مذهب مالك لزومه واختلف الاصحاب في تعليله فقيل هو طلاق

الفرق الثاني والسبعون والمائة بين قاعدة ما يصل الى الميت وقاعدة ما يصل اليه
القرات ثلاثة اقسام قسم حجر الله تعالى على عباده في نوابه ولم يجعل لهم نقله لغريم كالايان فلواراد احد ان يهب قريه الكافر ايمانه ليدخل الجنة دونه لم يكن له ذلك بل ان كفر الحي هلكا مما امامه الثواب مع بقاء الاصل فلا سبيل اليه وقيل الاجماع في الصلاة ايضا وقيل الاجماع فيها وقسم اتفق الناس على ان الله تعالى اذن في نقل نوابه للميت وهو القرابت المالية كالصدقة والعتق وقسم اختلف فيه هل فيه حجير ام لا وهو الصيام والحج وقراءة القرآن فلا يحصل شيء من ذلك للميت عند مالك والشافعي رضى الله عنهما وقال ابو حنيفة واحمد بن حنبل نواب القراءة للميت فمالك والشافعي رضى الله عنهما بالقياس على الصلاة ونحوها مما هو فعل بدني والاصل في الافعال البدنية ان لا يتوب احد فيها عن الآخر ولظاهر قوله تعالى وان ليس للانسان الاماسى ولقوله عليه السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث علم ينتفع به وصدقة جارية وولد صالح بدعوله واحتج ابو حنيفة وابن حنبل بالقياس على الدعاء فانا اجمنا على ان الدعاء يصل للميت فكذلك القراءة والسكل عمل بدني وظاهر قوله عليه السلام للسائل صل لهما مع صلاتك وصم لهما مع صومك يعني ابو به والجواب عن الاول ان القياس على الدعاء لا يستقيم فان الدعاء فيه امران (احدهما) متملقه الذي هو مدلوله نحو المغفرة في قولهم اللهم اغفر له

بمجرد النية لعدم صلاحية اللفظ وقيل بل باللفظ كان المستعمل وضمه الآن والآخ

للطلاق وهو بعيد لان انشاء الوضع لا نجده يخطر ببال الناس في العادة عند هذا الاستعمال وصحح ابن الشاطط تليل الاصل بانه عبر بلفظ نحو اسقني عن الطلاق لا على وجه الحقيقة ولا على وجه المجاز على حد التعبير عن الارض بالسما وعن السماء بالارض ونحوه مما نص الاصوليون على انه مما عرى في استعماله عن الحقيقة والمجاز لان غايته ههنا ان يقال ان لفظ نحو الاكل أو السقي اذا أطلقه المستعمل و اراد به الطلاق لم يكن كلاما عربيا ولا يلزمه من كونه ليس عربيا ان يقع به الطلاق الا ترى انه لو قال انت طالقا بالنصب أو الخفض لم يكن كلاما عربيا ومع ذلك يقع به الطلاق قال الخطاب اى لانه ان كان جاهلا فواضح وان كان عالما فهازل وهزله جد افاده عبق فكذلك ههنا وقيل لا يلزمه طلاق وهو مذهب الشافعي واحمد بن حنبل وابي حنيفة لان الطلاق بالنية لا يلزم واللفظ لا يصح اما على القول بالتوقيف وان اللغات وضعت الله تعالى فقول المازري في شرح البرهان والنزالي في البسيط لا يجوز اى على التوقيف لاحدان يضع لفظا لمنى البتة بل ذلك موكول الى الله تعالى قال في البسيط فلا يجوز ان يصدق الفا اى يسلمه صدقا ويعبر عنه بالبين للتجمل بين الناس واما على القول بالاصطلاح وان اللغات وضعت اهل اللغة او على مذهب المحققين من عدم الجزم بالتوقيف والاصطلاح فلعدم الملاقة القرية المصححة

للاستعمال والجواب عن هذا الشق الاخير يعلم مما تقدم من تليل الاصل الذي صححه ابن الشاط وأما عن الشق الاول فقال ابن الشاط ما أدري ما دليل أى المأزرى والغزالي على المنع من وضع لفظ اسقنى الماء لانشاء الطلاق على طريق الاستعارة وان كان أصله لاستدعاء سقى الماء بوضع الله تعالى وقال والجميع والله أعلم ان ما لكما وان لم يجزم بأحد الامرين أى التوقيف والاصطلاح فليبقم عنده دليل على المنع أو جزم بانها اصطلاحية أو جزم بانها توقيفية لكنه لم يبقم عنده دليل المنع من استعمال اللفظ في غير ما وضعه الله له اذ ليس معنى كونها توقيفية ان الله تعالى منع من وضعنا ايهاا لمعنى غير ما له وضعها ولا من استعمالها في ذلك بل معنى كونها توقيفية ان الله وضع الالفاظ كلها لمانها ولا يلزم من ذلك انه منعنا من وضع كل لفظ منها لغير ما وضعه له أو استعماله فيه على طريق الاستعارة أو النقل والله أعلم اه بلفظه وهو ظاهر وان كان للبحث فيه مجال فتأمل بامعان وبالجملة فالطلاق أو طاق أو مطلقة يفيد زوال العصمة اما لغة على المذهب الذي صححه ابن الشاط واما عرفا على مذهب الاصل ولفظ أنت طاق أو مطلق أو الطلاق لازم لي يفيد انشاء الطلاق عرفا أيضا عندنا السكية والشافعية والحنابلة ولا يفيد ذلك عند الحنفية وانما يفيد الخبر لغة والشرع بقدر وقوع مخبرها قبل النطق بها بالزمن الفردي لضرورة تصديقه واذ اصاب صادقا لزمه ما نطق به من الطلاق واما لفظ خلية على انفرادها فلا يفيد زوال العصمة لالفة (١٩٣) ولا عرفا بل مجازا ومثله سائر الالفاظ

الكنايات الظاهرة
ولفظات خلية وان
كان يفيد بجملة عرفا
الانشاء الا ان لفظ
خلية لما لم يكن يفرد
يفيد عرفا الطلاق
وازالة العصمة لم يكن
بجملة عرفا انشاء
الطلاق وازالة قيد
العصمة بخصوصه وكذا
سائر الفاظ الكنايات
الظاهرة وانما غالب في
العرف استعماله في
الطلاق وازالة العصمة
فالحق لذلك بالصرح

والآخر ثوابه فالاول هو الذى يرجي حصوله للميت ولا يحصل الا له فانه لم يدع لنفسه وانما دعا الميت بالمغفرة (الثاني) وهو الثواب على الدعاء فهو للداعي فقط وليس للميت من الثواب على الدعاء شيء فالقياس على الدعاء غلط وخروج من باب الى باب واما الحديث فلما ان نجمه لخاصا بذلك الشخص او نارضه بما تقدم من الادلة ونقضها بانها على وفق الاصل فان الاصل عدم الانتقال ومن الفقهاء من يقول اذا قرئ عند القبر حصل للميت اجر المستمع وهو لا يصح أيضا لانفقاء الاجماع على ان الثواب يتبع الامر والنهي فالامر فيه ولا نهى لا ثواب فيه بدليل المباحات وارباب الفترات والوفاي انقطع عنهم الاوامر والنواهي واذ لم يكونوا مأمورين لا يكون لهم ثواب وان كانوا مستمعين الا ترى ان البهائم تسمع اصواتنا بالقراءة ولا ثواب لها لعدم الامر لها بالاستماع فكذلك الموتى والذى يتجه ان يقال ولا يقع فيه خلاف انه يحصل لهم بركة القراءة لا ثوابها كما تحصل لهم بركة الرجل الصالح بدفن عندهم او يدفنون عنده فان البركة لا تتوقف على الامر فان البهيمة يحصل لها بركة راكبها او مجاورها وامر البركات لا يتكرر فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم تحصل بركته للبهائم من الخيل والحمر وغيرها كما روى انه ضرب فرسا بسوط فكان لا يسبق بعد ذلك بعد ان كان بطيء الحركة وجماره عليه السلام كان يذهب الى بيوت اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يستدعيهم اليه ينطح برأسه الباب وغير ذلك من بركاته عليه السلام

(٢٥ - الفروق - ثالث) في استغنائه عن النية لقيام الوضع العرفي مقام الوضع اللغوي في كون كل منهما يتصرف بصراحته لما وضع له من غير احتياج الى نية اذ النية انما يحتاج اليها في اللفظ المتردد في دلالة على المراد وغيره لتمييز المراد منه عن غير المراد كما في نحو اسقنى الماء مما يغلب من الفاظ الكنايات الخفية استعماله في الطلاق وانما استعمال فيه مجازا والحجاز يقتصر الى النية النافذة اليه عن الحقيقة التي يتصرف اليها اللفظ بصراحته لانها الاصل ولم ينسخها عرف فكنايات الطلاق قسما ظاهرة وهي ما غالب استعماله في العرف في الطلاق فالحق بالصرح في استغنائه عن النية وخفية وهي ما يغلب في العرف استعماله في الطلاق بل استعمال فيه مجازا فافتقر الى النية النافذة عن الحقيقة اليه فالقسم الاول منقول في العرف من معناه اللغوي للطلاق اي ازالة العصمة والقسم الثاني مستعمل في الطلاق مجازا والمنقول اما ان ينقل لاصل الطلاق فقط فيصير في الوضع العرفي مثل أنت طاق في اللغة فيلزمه به طلبة واحدة رجمية واما ان ينقل لاصل الطلاق مع البيئونة من غير عدد فيلزم به طلبة باثثة لانها مسمما العرفي واما ان ينقل للطلاق والبيئونة مع وصف العدد الثلاث فيلزمه به الطلاق الثلاث و يصير النطق بذلك الالفاظ عرفا كالنطق بقوله انت طاق ثلاثا لانه الان هذا استعمال في غير الثلاث غالبا وفي الثلاث نادرا فمن الناس من يقصد الاحتياط فيجمله على الثلاث ومن الناس من يحمله على الغالب فيلزمه به طلبة واحدة فاختلف العلماء في هذه الصيغة

أما هو لاختلافهم في الضوابط هل وجدت أم لا والأفكل من سلم ضابطا سلم حكمه ويكون المذهب الحق من صادف الضابط في نفس الامر والضعيف الفقه من توهم وجوده أو عدمه وليس كذلك فعلى الفقيه استيفاء النظر في ذلك ومن ذلك اختلافهم في مساله الحرام فمن قائل لم يحصل فيه نقل البتة فهي كذب فلا يلزمها شيء إلا بالنية ومن قائل حصل فيها النقل لاصل الطلاق فيلزمها طلاق واحدة رجعية ومن قائل حصل فيها النقل للطلاق الثلاث فيلزمها الطلاق الثلاث وعلى هذا المنوال تتخرج جميع الصور هذا تلخيص ما عليه الفقهاء فمن هنا في الحرشي وحاشية المدوى عليه وشرح اقرب المسالك والصاوى عليه ما حاصله ان الفاظ الطلاق تنقسم الى ثمانية اقسام (القسم الاول) ما يلزم به طلاق واحدة رجعية الا لنية اكثر وهو لفظ التصريح كانت طلاق ونحو اعتدى من الكناية الظاهرة (القسم الثاني) ما يلزم به الثلاث ولا ينوى مطلقا سواء كان مدخولا بها أم لا وهو نحو بته وحبلك على غاربك لان البت هو القطع فكان الزوج قطع العصمة التي بينه وبين زوجته ولم يبق بيده منه شيء ولان الحبل كناية عن العصمة التي بيد الزوج اى عبارة عن العصمة وكونها على غاربها اى كنفها كناية عن ملكها بالطلاق (القسم الثالث) ما يلزم فيه الثلاث في المدخول بها وواحدة في غيرها ما لم ينوا اكثر وهو نحو واحدة بائنة نظرا لبائنة لان البئونة بعد الدخول بغير عوض (١٩٤) وبغير لفظ الخلع انما تكون ثلاثا ولم ينظر والواحدة اما لكونه صفة

لمرة محذوقا اى مرة واحدة بدليل قوله بعد بائنة وامالانه بحتاط في الخروج مالا يحتاج في غيرها فاعتبر لفظ بائنة والتي لفظ واحدة قال الصاوى لكن مجمل هذا اذا كان عرف التعانف ان معنى البائنة المنفصلة اما اذا كان معناها الظاهرة التي لا خفاء فيها وقصد ذلك المعنى فالظاهر لا يلزمه الاطلاق واحدة وتكون بعد الدخول

كما هو مروى في مبرزاته وكراماته عليه السلام وهذه المسألة وان كانت مختلفا فيها فبني للانسان ان لا يهملها فلعل الحق هو الوصول الى الموتى فان هذه أمور هامة عنا وليس الخلاف في حكم شرعى انما هو في أمر واقع هل هو كذلك أم لا وكذلك التمهيل الذي عادة الناس يعملونه اليوم يبني أن يعمل ويعتمد في ذلك على فضل الله تعالى وما يسره وياتمس فضل الله بكل سبب ممكن ومن الله الجود والاحسان هذا هو اللائق بالعبد

الفرق الثالث والسبعون والمائة بين قاعدة ما يبطل التتابع في صوم الكفارات

والندور وغير ذلك وبين قاعدة مالا يبطل التتابع

اعلم ان هذه من المواضع المشككة فان مالكا رحمه الله تعالى قال في المدونة اذا أكل في صوم

قال (الفرق الثالث والسبعون والمائة بين قاعدة ما يبطل التتابع في صوم الكفارات والندور وغير ذلك وبين قاعدة مالا يبطل التتابع) قلت جميع ما قاله فيه صحيح الا قوله فالقنوم من قوله تعالى قبل ان يتأما انه بصوم شهرين متتابعين ليس قبلهما وطء ولا في اثنا عشر وطء فانه ظهر منه بحسب مساق كلامه ان الآية تقتضي عدم تقدم الوطي مطلقا وهذا لا يصح ان تقتضيه الآية لاشتمال الآية على من تقدم وطؤها وانما المراد بالآية ان لا يتقدم الصوم وطء بعد الظهار والله أعلم وجميع ما قاله بعده في الفروق الستة صحيح

الظهار

رجعية اه فتنبه (القسم الرابع) ما يلزم فيه الثلاث في المدخول بها

كغيرها ان لم ينو أقل وهو نحو أنت على كالميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو وهيتك لاهلك أو لعصمة لى عليك أو أنت حرام أو خلية أى من الزوج أو برة أو خالصة أى نى أو بائنة أو أنا بائن منك أو خلى أو برى أو خالص (القسم الخامس) ما يلزم فيه الثلاث مطلقا ما لم ينو أقل وهو خلت سيدك (القسم السادس) ما يلزم فيه الثلاث في المدخول بها وينوى في غيرها وهو نحو وجهى من وجهك حرام أو وجهي على وجهك حرام أو لانسكاح بيني وبينك أو لاهلك لى عليك أو أنت سائبة أو ليس بيني وبينك حرام ولا حلال أو ما قلب اليه من أهل حرام كقوله يا حرام أن نوى به الطلاق وكقوله الحلال حرام أو حرام على أو جميع ما أمك حرام وقصد ادخال الزوجة (القسم السابع) ما يلزم فيه واحدة الا لنية أكثر وهي رجعية في المدخول بها وهو فارقتك قال الدردير وكل ذلك ما لم يدل البساط والقرائن على عدم ارادة الطلاق وان المخاطبة باعظ مما ذكر ليست في معرض الطلاق بحال والاصدق في نفي الطلاق في جميع الكنايات الظاهرة كالصريح فانه يصدق في نفيه عند قيام القرائن كما لو اخذها الطلق عند ولادتها فقال انت طالق اعلاما او استلاما او كانت مزبوة فقالت له هي أو غيرها اطلقني فقال انت طالق ونحو ذلك مما يقتضيه الحال اى ستطلقى والا كان كاذبا فيقع عليه الطلاق كما في المدوى على الحرشي قال الدردير

والضابط في الظاهرة على ما يؤخذ من كلامهم في غير واحدة بائنة ان اللفظ ان دل على قطع العصمة بالمرة لزم فيه الطلاق
 الثلاث في المدخول بها وغيرها ولا ينوي ذلك مثل بنة وحبلك على غار بك من نحو قطعت العصمة بيني وبينك
 وعصمتك على كنتك او على رأس جبل وان لم يدل على ذلك بل دل على البينونة والبينونة لغير خلم ثلاث في المدخول بها
 وصداقة بواحدة في غيرها فان كان اللفظ ظاهرا في البينونة ظهورا راجحا فثلاث في المدخول بها جزما كغيرها ما لم ينو الاقل
 كجرام وميعة وخليعة وبرية ووهيتك لاهلاك وما ذكر معها وان كان اللفظ ظاهرا في البينونة ظهورا مساويا فثلاث مطلقا
 الا لنية اقل كخليت سبيلك وان كان اللفظ ظاهرا في البينونة ظهورا مرجوحا بان كان ظهوره في غير البينونة راجحا لزمه
 الواحدة ما لم ينو أكثر كقمارتك (القسم الثامن) ما ينوي فيه وفي عدده وهو نحو اذهبي وانصرفي وانطلق اراتن مطلوقة او
 منطاقة مما ليس من صريحه ولا من كنيائنه الظاهرة لاستعمالها في العرف في غير الطلاق بل من الكنيات الخفية ان قصد بها
 الطلاق لزمه والا فلا اه فلا تطلاق ليس من الطلاق وان كانا من مادة واحدة هي الطاء واللام والقاف قيل وان كانا في اللفظ
 بمعنى ازالة مطلق القيد يقال لفظ مطاق ووجه طاق وحلال طلق وانطقت بطنه واطلق فلان من السجن لان المشتهر
 عرفا في ازالة خصوص قيد العصمة هو الطلاق دون الانطلاق (١٩٥) وما اشتق منه نحو اطلقتك وانطلقتك

الظهار او القتل والندم المتتابع ناسيا او مجتهدا او مكرها او وطئ نهارا غير المظاهر منها ناسيا
 قضى يوما متصلا بصومه فان لم يفعل ابتداء الصوم من اوله فان وطئ المظاهر منها ليلا أو نهارا
 اول صومه أو آخره ناسيا او عمدا ابتداء الصوم وقال الشافعي رحمه الله أن وطئها ليلا يبطل
 صومه ووافقنا أبو حنيفة في هذه المسألة وقال الشافعي وأبو حنيفة الفطر يبطل التتابع مطلقا
 وخالفهما أحمد بن حنبل وعلاء ذلك بان الفطر باختياره بخلاف المرض والاعضاء عند الشافعي
 كالمرض خلافا لابن حنيفة وكذلك الحامل والمرضع كالمريض عنده وقال ابو الطاهر من
 اصحابنا ان افطر جاهلا فقولان نظرا الى ان الجاهل هل يلحق بالعمد ام لا وفي السهو
 والخطأ ثلاثة أقوال ثالثها التفرة بين السهو فيجزى والخطأ فلا يجزى ويبتدى لان معه
 يميزه بخلاف السهو وسبب الخلاف هل التتابع مأمور به فيفقد فيه النسيان أو التفرقة محرم
 فلا تضر ملامسته سهوا فان المحرمات لا أيام الانسان بملابستها مع عدم القصد كمشرب الخمر
 ساهيا أو طئي أجنبية جاهلا بانها أجنبية أو أكل طعاما نجسا أو حراما مقصوبا غير عالم به
 فان الاجماع منقاد في هذه الصور كلها على عدم الاثم (قلت) وهذه الفتاوى كلها مشككة من
 جهة أن لفظ الكتاب العزيز أمر متعاق بطلب وهو قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين ومعناه
 ليصم شهرين متتابعين فيكون خيرا معناه الامر أو يكون التقدير فالواجب عليه صيام شهرين

منك وانطلقني وان أنت
 منطلقه قال ابن الشاطر وهو
 مبني على امرين (احدهما)
 ان الطلاق في اللغة لازالة
 مطلق القيد والصحيح
 انه في اللغة لازالة قيد
 العصمة خاصة كما علمت
 (وثانيتها) القول بصحة
 ما يسميه النحاة بالاشتقاق
 الكبير اي بصحة المناسبة
 الواقعة بين لفظين
 باشتراكهما في جميع الحروف
 الاصول من غير ترتيب
 مع اتحاد المعنى او تناسبه
 كالحجر والمدح المسماة عند

النحاة بالاشتقاق الكبير لكثرة افراده بالنسبة للصغير الذي هو عباوة عن المناسبة الواقعة بين لفظين باشتراكهما في جميع
 الحروف الاصول والترتيب مع اتحاد المعنى الاصلى للمادة كالضارب والضرب لاختصاص هذا بالفعال والصفة وهو المراد
 عند الاطلاق وان قلت افراد الكبير بالنسبة الى الاكبر الذي هو عبارة عن المناسبة الواقعة بين لفظين باشتراكهما في اكثر
 الحروف الاصول فقط مع اتحاد المعنى او تناسبه كالفق والعلاج بالجسم وهما الشق وزنا ومعنى والقول بصحة الاشتقاق الكبير
 ضعيف اه بتوضيح من الابيارى على حواشي المعنى قلت ومن الاكبر لامن الكبير قول الاصل ومن الكنيات التي اصلها
 ما فيه خفاء لكن لاخفائه الاجسام وما يوضع فيه فسقط قول ابن الشاطر وما أرى هذه المسئلة نصح عند من صحح الاشتقاق
 الكبير من النحاة لان الكنيات تالمت حروفها ياء او واو والكنى ثلاث حروفه نون الا ان يدعى ابدال النون وفي ذلك بعد
 والله أعلم اه فتأمل منصفنا واما من قال لزوجه انت طال ولم ينطق بالالف فقال العلامة الرهوني ان قصد ان ينطق به
 كذلك من اول الامر مريدا به الطلاق كان من الكنيات الخفية فيلزم بالنية كقوله لها انت قاتي بابدال الطاء قافا او مشاة
 فوقية حيث لم تكن لغته كذلك كما قاله عيج وتبعه عقب وان اراد ان ينطق به تاما ثم بدانه فترك النطق بالقاف كان على ما نقله
 الخطاب عن الرماح وسلمه من الجريان على الخلاف في الطلاق بالنية اي الكلام النفسى اه بتوضيح واختلاف الائمة فيما

إذا قال لها أنا طالق منك أو أنت الطلاق هل هو من الصريح أو من الكنايات الخفية (الاول) في الصيغتين هو مشهور مذهب مالك وهو في الاولى مذهب الشافعي وأما ما في الثانية فمذهبه الثاني قال بعض الشافعية لان التعبير بالمصدر عن اسم الفاعل مجاز فينتقل الى النية واجب الاصل بانه مجاز تعين بقريئة تمدداتها عين الطلاق واذا تعين لاسم الداعل استغنى بذلك عن النية لان التعين مانع من التردد والنية انما يفتقر اليها حالة التردد اه قال ابن الشاط والظاهر ما قاله بعض الشافعية ومذهب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل رض الله عنهما في الاولى (الثاني) تمسكا بثلاثة امور الامر (الاول) انه ايس محبوسا بالنكاح بل هي المحبوسة (الامر الثاني) القياس على قوله انا طالق فلو كان محلا للطلاق لوقع كالمرة (الامر الثالث) ان الرجل لا يوصف به فلا يقال زيد مطلق ونقل الباجي في المنتقى ذلك عن ابي سعيد منا واجب الاصل عن الامر الاول بانه محبوس عن عمته واختها والزيادة على الاربع والنفقة وغيرها مما هو لازم بالنكاح فيخرج عن لزومه وعن الثاني بان وصفه بطالق جائز ان يكون عن امرأة فلم يعينها اللفظ واذا قال انت طالق تعين ان يكون من عصمته لتعذر تعود الازواج دون الزوجات اى ثبتت الفارق فلا قياس وبطلت الملازمة بين طرفي الشرطية فافهم وعن الثالث بان مطلق اسم مفعول يقتضيان ان يكون المقتضي لطلاقة غيره وهو متعذر اه وتعقب ابن الشاط جوابه (١٩٦) الاول بانه انما يلزم لو كان معنى الطلاق معنى الانطلاق وليس كذلك بل

الطلاق حل العصمة فقط وهو امر يصدر من الرجل ويقع بالمرأة فاذا قال انا طالق منك فقد عكس المعنى اى جعل صدور حل العصمة منها واقما به فالظاهر ان يكون مجازا اى يفتقر الى النية وجوابه الثاني بانه ضعيف فانه لا يكاد يخطر بالبال اى جواز ان يكون وصفه بطالق عن امرأة لم يعينها اللفظ حتى يثبت

متباين وهذا هو الاظهر لانه اقرب لموافقته الظاهر من بقاء الخبر خيرا على حاله ونستفيد الوجوب من قوله تعالى فالواجب عليه واللفظ على كل تقدير متماق بطلب لا يدفع فكيف يتخيل انه من باب النهي على احد الاحتمالين اللذين ذكرهما ابن بشير ولا يمكن الاعتماد في ذلك على ان التابع اذا كان واجبا كان تركه محرما فان كل واجب تركه محرم وكل محرم تركه واجب فالواجب من لوازم التحريم والتحریم من لوازم الوجوب في التقيض انقابل فالذي تصحح في الآية ان التابع ليس من باب المحرم وانه يرجع الى تحريم التفريق هذا بعيد واذا تقرر أنه ليس من المحرمات بقي الاشكال من جهة أن المطلوب صوم شهرين متتابعين ولم يات بهما المكاف في تلك الصور كلها النامى والمجتهد والمكروه وكل هؤلاء فرقوا ولم يقع فعلهم مطابقا لمقتضى الطلب فوجب البقاء في المهدة كما ان الله تعالى طاب الصلاة بالنية والطهارة والساترة ونحوها من الشروط فمن نسي أحد هذه الاشياء أو اجتهد فخطأ فيها أو أكره على عدمها بطلت الصلاة وكذلك اذا اكره على الاكل والشرب في رمضان أو نسي أو اجتهد فخطأ فان صوته يبطل ونظائره كثيرة في الشريعة فما بال التابع خرج عن هذا النمط في الكفارات والندورات هذا وجه الاشكال وكذلك ما قاله الشافعي ايضا في الاغماء فينبغي ان يبطل التابع كما تبطل الصلاة والصوم بالاغماء وكذلك المرض عند الشافعي وأبو حنيفة مثله فالكل مشكل والذي

الفارق وتبطل الملازمة المذكورة فافهم وجوابه الثالث بان يكون

المقتضي لطلاقة غيره وان كان متعذرا حقيقة فليس بمتعذر مجازا اه (قال الاصل) و يلزم على رأينا القائلين بان الفاظ كنايات الطلاق الظاهرة بجملتها كلفظ صريح بجملة نقلت من الخبر الى الانشاء بخلاف الفاظ كناياته الخفية والنقل انما هو من العرف امران (الامر الاول) ان العرف اذا تحول الى الضد تحولت تلك الى الالفاظ بتحواله فصار المشتهر الظاهر خفيا والخفي مشتهرا ظاهرا وما قضينا بانه صريح كناية ظاهرة او بانه كناية ظاهرة صريحا بحسب العرف الطارىء واذا بطل العرف فقط ولم ينتقل للضد لم أن لا يصير شيء من هذه الالفاظ صريحا بل ولا كناية ظاهرة بل تحتاج جميع الالفاظ في لزوم الطلاق بها الى النية (الامر الثاني) ان المفتي لا يحل له ان يفتي احد بالطلاق حتى يعلم أنه من اهل بلد ذلك العرف الذي رتب الفتيا عليه فان علم أنه من اهل بلد آخر ليس فيه ذلك العرف وجب عليه ان يفتيه بحكم الله تعالى باعتبار حال عرف بلده من سريح او كناية على الضابط المتقدم فان العوائد لا يجب الاشتراك فيها بين البلاد البعيدة الاقطار كما أنه يجب على المفتي في كل زمان يتباعد عما قبله أن يتفقد العرف هل هو باق ام لا فان وجدته باقيا افتى به والا توقف عن الفتيا وهذا هو القاعدة في جميع الاحكام المدنية على العوائد كالنقود والسكك في المعاملات والمنافع في الاجارات والايمان

يظهر

والوصايا والنذور في الاطلاقات فتأمل ذلك يظهر لك أن المتأخرين اذا وجدوا الائمة الاولى قد أفتوا بفتاوى وسطروها في كتبهم بناء على عوائد لهم قد زالت لا يجوز لهم أن يفتوا بتلك الفتاوى فان فتاوىهم قد زالت تلك العوائد خطأ ضرورة انها فتيا بالحكم المبني على مدرك بعد زوال مدركه والفتيا بذلك الحكم خلاف الاجماع ومن ذلك فتوى اكثر المالكية اليوم بلروم الطلاق الثلاث في لفظ الحرام والخليفة والبرية ونحوها بناء على عادة كانت في زمانه رضي الله عنه وتلك العادة قد زالت فاننا لانجد اليوم احدا يطاق امرأته بالخليفة ولا بالبرية ولا بحبك على غاربك ولا بوهبتك لاهلك ولو وجدناه مرة بعد المرة مرات كثيرة لم يكن ذلك تقلا عرفيا بوجوب لزوم الطلاق الثلاث من غير نية الا ترى ان لفظ الاسد كثير الاستعمال في الرجل الشجاع ولفظه الشمس والبدر كثير الاستعمال في ذوات الجمال ولفظه البحر والغيث والندى كثيرة الاستعمال في الكرام الباذلين المال ومع ذلك لم تصر هذه الالفاظ منقولة لهذه المعاني اذ لم يصدق عليها ضابط المقول وهو ان يصير اللفظ يفهم منه المعنى بغير قرينة فان هذه الالفاظ مع كثرة استعمالها في هذه المعاني لا تفهم منها هذه المعاني الا بالقرينة اه قال ابن الشاط ماقاله صحيح اه (واما على القول الثالث) الثاني الما ابلين للمشهور في صريح الطلاق فالفرق بين ماهو صريح فيه وما ليس بصريح فيه، هو ان ابن القصار القائل بالثاني والشافعي (١٩٧) القائل بالثالث قد اعرضا عن الوضع اللغوي واعتبر اما وضع

يظهر في يادى الرأى ان التفرق متى حصل باى طريق كان وجب ابتداء الصوم كما قلناه في جميع النظائر المتقدمة لان الصوم بوصف التتابع لم يحصل ومتى لم يحصل المطلوب الشرعى مع أمكان الاتيان به وجب الاتيان به هذا هو القاعدة (والجواب) عن هذا الاشكال ببيان قاعدة وهى أن الاحكام الشرعية على قسمين خطاب وضع وخطاب تكليف فخطاب الوضع هو نصب الاسباب والشروط والموانع والتقديرات الشرعية وخطاب التكليف هو الاحكام الخمسة الوجوب والتحريم والتدب والكراهة والاباحة فاما خطاب الوضع فلا يشترط فيه علم المكلف ولا قدرته ولا ارادته كالتوريث بالانساب والانسان لا يعلم بذلك ولا هو من قدرته ولا ارادته فيدخل الميراث في ملكه وان لم يشعر به ولذلك نوجب الضمان على الصبيان والمجانين والغافلين ونطلق بالاضرار ونوجب الظهر بلزوال والصوم برؤية الهلال الى غير ذلك مما هو من خطاب الوضع وخطاب التكليف يشترط فيه العلم والقدرة والارادة فما لاقدرة له عليه لا يكلف به وكذلك ما لم يبلغه لا يلزمه حتى يعلم به غير ان التمكن من العلم يقوم مقام العلم في التكليف وقد تقدمت هذه القاعدة مبسطة فاذا وضحت فنقول المتابعة من باب خطاب التكليف لان الصوم مكلف به وصفة المكلف به مكلف بها والتتابع صفة الصوم فتكون مكففا بها فيكون من باب التكليف فلذلك يسقط التكليف بها في تلك

ولكنه يستعمل فيه على سبيل المجاز والاستعارة فهنا يكون بين اللفظين فرق وان الاول صريح والثاني كناية فيحتاج الى النية المعينة له لذلك المعنى ويراد الاصل على الشافعي رضي الله تعالى عنه انه لا يلزم من ورود شيء في كتاب الله تعالى أن يصير موضوعا لذلك المعنى في الشرع أو العرف فان الكتاب العزيز كما يرد بالحقائق كذلك يرد بالجزئات وبالكنائيات القريبة والبعيدة كثيرا جدا ويمتد في حكمه على القرائن والتصریح بالمراد فلا يلبق أن يجعل ماورديه كيف كان موضوعا لذلك المعنى الذى ورد فيه ولا يحسن الاستدلال بمجرد الورد على الصراحة والوضع وانما يحسن الاستدلال به على المشروعية اه رده ابن الشاط بان كتاب الله تعالى اذا ورد فيه شيء حمل على انه كذلك في الشرع او العرف لان ذلك هو الاصل ولا يلزم من وروده بالكنائيات والمجازيات ان لا يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى اصلا أو عرفا بل مجازا حتى لا يستدل بوروده على انه كذلك في اصل اللفظة او عرفها او عرف الشرع فان الكتاب العزيز كما يرد بالكنائيات والجزئات يرد ايضا بالحقائق وهى الاصل حتى يدل دليل على التجوز والله أعلم اه

الفرق الثاني والستون والائمة بين قاعدة ما يشترط في الطلاق من النية وبين قاعدة ما لا يشترط

النية في كلام الفقهاء في صريح الطلاق والكناية الظاهرة ثلاث اطلاقات (الاطلاق الارلى) بمعنى القصد لا نشاء الصيغة

في قولهم ان النية شرط في الصريح اجماعا احترازا من سبق اللسان لما لم يقصد مثل ان يكون اسمها طارقا فيناديها فيسبق لسانه فيقول لها ياطاق فلا يلزمه شيء لانه لم يقصد اللفظ. ومثل الصريح الكنايات الظاهرة ففي الخرشى وحاشية المدري عليه عند قوله في المختصر وركنه اهل وقصد ائح المراد بالقصد قصد النطق باللفظ. الدال عليه في الصريح والكناية الظاهرة وان لم يقصد مدلوله وهو حل المعصمة بدليل قوله ولزم ولو هزل وقصد حلها في الكناية الخفية اهـ (الاطلاق الثاني) بمعنى القصد لاستعمال الصيغة في قولهم النية ليست شرطا في الصريح اجماعا ومثله الكناية الظاهرة كما علمت فقول الاصل وانما من خصائص الكنايات ان يقصد بها معنى الطلاق اي وهو حل المعصمة يريد الخفية لا الظاهرة (الاطلاق الثالث) بمعنى الكلام النفسي في قولهم في لزوم الطلاق بالنية قولان فاطلقوا النية ههنا على الكلام النفسي يريدون هل يلزم اذا انشأ طلاقها بكلامه النفسي كما ينشئه بكلامه اللساني ام لا يلزم وهو المشهور كما قاله ابو الوليد قولان فيمرون عنه بالنية والا فن قصد وعزم على طلاق امراته ثم بدا له عدمه لا يلزمه بذلك طلاق اجماعا وقد عبر ابن الجلاب عن الكلام النفسي بالاعتقاد بقلبه فقال ومن اعتقد الطلاق بقلبه ولم يلفظ بلسانه نفى لزوم الطلاق له قولان ولم يرد حقيقة الاعتقاد اذا لا يلزم به طلاق اجماعا فن (١٩٨) اعتقد انه طاق امراته ثم تبين له بطلان اعتقاده بقيت له زوجة اتعاقا

الاحوال لمناقاة النسيان والاكره والمرض والاعماء ونحوها التكليف لطفا من الله تعالى بالعباد وعدم وطه المظاهر منها قبل التكفير شرط لقوله تعالى من قبل أن يناما والمفهوم من قول القائل أفضل كذا قبل كذا أن التقدم شرط ولذلك يصدق قولنا استأذان المرأة في النكاح وأحضر الولي قبل العقد ان هذين شرطان وكذلك أستتر قبل الصلاة وتطهروا وأنوان هذه الامور شروط واذا كان هذا الكلام يفيد الشرطية كان تقدم العدم شرطا فلذلك قدح فيه النسيان وغيره فان ملا يشترط فيه العلم والقدرة يثبت مطلقا وما يثبت مطلقا اعتبر مطلقا فيكون شرطا في جميع الحالات فيؤثر فقده والتكليف لما كان العلم والقدرة شرطين فيه فقد التاكليف عند عدمهما فاذا علمت ذلك فالمفهوم من قوله تعالى من قبل أن يناما أنه يصوم شهرين متتابعين ليس قبلهما وطه ولا في اثنا ثمها وطه فهذان أمران قد يتغير أحدهما بتقدم الوطى . فاستحال بعد ذلك ان يصدق انه يصوم شهرين متتابعين ليس قبلهما وطه لاجل تقدم الوطى . وفي الآخر وهو أنه يصوم شهرين متتابعين ليس في خلالها وطه والقاعدة ان المتعذر يسقط اعتباره والممكن يستصحب فيه التكليف لقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ولقوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم لذلك فلما ابتدئ الصوم في الظهار متتابعا اذا وطئها قبله وان كان وصف تقدم عدم الوطى قد تعذر لانه الممكن الباقي وأما في النذر ونحوه فيأتي

فظهر انه لا تناقض في كلامهم وانها أحوال مختلفة هكذا يدعى تقرير هذه الاطلاقات وأما قول الاصل في الاطلاق الثالث وحيث قالوا في اشتراط النية في الصريح قولان فيريدون بالنية ههنا الكلام النفسي وانهم يطلقون النية ههنا ومرادهم انه اذا انشأ طلاقها بكلامه اللساني ففي اشتراط انشائه ايضا بكلامه النفسي

قولان والمشهور اشتراطه كما قاله ابو الوليد في المقدمات وانه اذا طلق بلسانه لا بد أن يطلق أيضا بقلبه اه بتوضيح المراد فقد نظر فيه ابن الشاطب بقوله بماقاله في الانشآت فيه نظرا له ووجهه انه يفيد أن القولين انما هما في لزوم الطلاق اذا انشأه بكلامه اللساني فقط وعدم لزومه وهو المشهور كما قاله ابو الوليد في المقدمات وهو خلاف ما صرحوا به من ان القولين انما هما في لزومه اذا انشأه بكلامه النفسي فقط وعدم لزومه وهو المشهور كما قاله ابو الوليد في المقدمات ففي مختصر خليل وفي لزومه بكلامه النفسي خلاف قال البناني (ضييح) الخلاف انما هو اذا انشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفسي والقول بعدم اللزوم لما لك في الموازية وهو اختيار ابن عبد الحكم وهو الذي ينصره أهل المذهب القراني وهو المشهور والقول باللزوم لما لك في المتبعية قال في البيان والمقدمات وهو الصحيح وقال ابن رشد وهو الأشهر ابن عبد السلام والاول أظهر لان الطلاق حل المعصمة المنتقدة بالنية والقول فوجب ان يكون حلها كذلك انما يكفي بالنية في التكاليف المتعلقة بالنية لافيا بين الآدميين اه انتهى كلام البناني بلفظه بل يشمر بذلك أيضا قول الاصل نفسه وانما المراد اذا انشأ طلاقها بكلامه النفسي كما ينشئه بكلامه اللساني فيمرون عنه بالنية وعبر عنه ابن الجلاب بالاعتقاد بقلبه فقال ومن اعتقد على ان لقائل ان يقول ان انشاء الطلاق بالكلام اللساني فقط لا يتأتى كما

يوم

يشهد له أولاً قول الأخطل

ان الكلام لفي الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

بخلاف العكس وثانياً تعليل ابن عبد السلام اظهر به القول بعدم لزومه بالكلام النفسي فقط بما تقدم في عبارة البناني وان كان الظاهر ان التعليل المذكور هو منشا تعبير الاصل في الاطلاق الثالث بما ذكر أو يقول سيأتي للاصل نقله على ان الزام الطلاق بمجرد اللفظ إنما هو اذا نطق بلسانه غير مطلق بكلامه النفسي كما قال أي مالك في مسئلة البتة أي الآتية فتأمل بانصاف (وصل) في توضيح هذا الفرق والذي قيل بمسائل (المسئلة الاولى) قال مالك في المدونة لو اراد التلغظ بالطلاق فقال اشربي أو نحوها لاشيء عليه حتى ينوي طلاقها بما تلفظ به فيجتمع اللفظ والنية اه يعني ان الرجل اذا قصد ان يتلفظ بطلاق زوجته فسبق لسانه بلفظ لا يحتمل الطلاق بان قال اسقني الماء أو ادخلي اراخرجي فانه لا يلزمه شيء لانه لم يوقع الطلاق بلفظ يراد الطلاق به وهو أنت طاق ولا بنية اسقني أي باسقني المصاحبة لنية حصول الطلاق حتى يلزم الطلاق به وان لم يكن مدلوله الاتزامي الطلاق والكنائية اصطلاحاً استعمال اللفظ في لازم معناه لانه من باب الطلاق بانيه واللفظ معاً لا من باب الطلاق بالنية المجردة عن اللفظ حتى يقال لا يلزمها طلاق اجماعاً اه خرشي بتوضيح على انه قد تمدت الاشارة الى ان المراد بالكنائية اللغوية وهي استعمال اللفظ في معنى غير ما وضع له اللفظ (١٩٩) فليست حقيقة ولا مجازاً ولا كناية

فانهم (المسئلة الثانية)

قال مالك لو قال أنت طاق البتة ونيته واحدة فسبق لسانه للبتة لزمه الثلاث قال سحنون اذا كان عليه بينة فلذلك لم ينوه قال الاصل ير يد أي سحنون ان اللفظ وحده لا يلزم به الطلاق وهو لم يوجد منه نية مع لفظ الثلاث فلذلك لا يلزمه ثلاث في الفتيا ويلزمه الثلاث في القضاء بناء على الظاهر (المسئلة الثالثة) قال صاحب

يوم غير اليوم الذي أفطر فيه ناسياً يصله بأخر صيامه تكملة للعدة لا لتحصيل وصف المتابع في جميع الصوم بل في آخره فقط لان تحصيله في أثناء الصوم قد تندر فافطر ناسياً وبقي تحصيله في آخره ممكناً فوجب الممكن وسقط المتعذر على القاعدة المتقدمة وكذلك في جميع الكفارات وأنواع الصوم المتتابع فاندفع الاشكال بهذه القاعدة بفضل الله تعالى (مسألة) قال مالك رحمه الله اذا تطوع بالصوم أو بالصلاة ونحوهما مما يجب بالشروع وعرض عارض يقتضي فساد ناسياً أو مجتهداً لم يجب قضاء الصوم والصلاة وان أفطر متممداً أو أبطل الصلاة وجب القضاء على قاعدة الوجوب بالشروع مع ان قاعدة الوجوب بالشروع تقتضي القضاء مطلقاً الا ترى ان الصلوات الخمس وصوم رمضان يقضيها اذا فسد بأي طريق كان فكان يلزمه هنا كذلك وهو اشكال كبير فان الواجب ينبغي ان لا يختلف حاله (والجواب) عنه ان وجوب التطوعات عنده مأخوذ من قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم نهى سبحانه وتعالى عن الابطال فيكون الاكمال واجبا مكلفا به والتكليف يشترط فيه القدرة والعلم على القاعدة المتقدمة فلا يجب الاتمام حالة عدم القدرة والعلم فلا يجب القضاء كذلك واذا تعدد الافساد اندرجت هذه الحالة في التكليف لحصول القدرة والعلم فوجب القضاء لقوله عليه السلام في الحديث الصحيح لعائشة وحفصة رضي الله عنهما في صوم التطوع افضيا يوماً مكانه وكانتا عامدتين لافساد

التنبيهات يؤخذ اشتراط النية مع اللفظ من غير مسألة في الكتاب أي المدونة يعني من قوله أنت طاق وأراد تعليقه ثم بداله أي عدم التعليق فلا شيء عليه وله نظائر قال ويتخرج من قوله أي مالك في الذي أراد واحدة فسبق لسانه للبتة ومن هزل الطلاق أيضاً الزام الطلاق بمجرد اللفظ وكذا مسألة ما إذا قال أنت طاق وتوئى من وثاق ولايته وجاء مستفتياً طلقت عليه كقوله أنت برية ولم ينو به طلاقاً ولا يدين أذ يؤخذ الناس بالفاظهم ولا تنفهم نيتهم الا ان تكون قرينة مصدقة كان يكون جواباً وهذا مذهب الكتاب وقيل يدين مطلقاً اه بتصرف قال الاصل ووافق صاحب التنبيهات على ان مسألة الوثاق طلاق بمجرد اللفظ لا يخفى مع ان الزام الطلاق بمجرد اللفظ إنما هو اذا نطق بلسانه غير مطلق بكلامه النفسي كما قال أي مالك في مسئلة البتة اه اذا صرف اللفظ بقصد عن ازالة العصمة الى غيرة نحو مسألة الوثاق فالزام الطلاق به لو قيل انه خلاف الاجماع لم يبعد لانه نظير من طلق امرأته فقيل له ما صنعت فقال هي طاق واراد الاخبار وقد قال ابو الطاهر لا يلزمه في الفتيا اجماعاً ونظيره ايضاً من له امة وزوجة اسم كل واحدة منهما حكمة وقل حكمة طاق وقال نويت الامة لا يلزمه طلاق في الفتيا اتفاقاً فينبغي أن يحمل في مسألة الوثاق على اللزوم في القضاء دون الفتيا وقوله وجاء مستفتياً وان اوم اللزوم في الفتيا معارض أولاً بقوله يؤخذ الناس بالفاظهم ولا تنفهم نيتهم اذا اخذ إنما يكون للحاكم

ذوئ المنق وثنانيا باشرطه القرينة فان المنق يتبع الاسباب والمقاصد دون القرائن والافلازم مخالفة القواعد ويتمذ الفرق بين هذه اى مسألة الوثاق وبين ما ذكره من النظائر فافهم (المسألة الرابعة) ذهب امامنا والشافعي الى انه اذا قال أنت طاق أو طقتك ونوى عددا لزمه ما نواه وقال أبو حنيفة اذ انوى الثلاث لزمه واحدة رجعية محتجا بان اسم الفاعل لا يفيد الا أصل المنق فالرائد يكون بمجرد النية والنية لا توجب طلاقا واحتجاجه هذا مدفوع بوجهين (الوجه الاول) ان لفظ ثلاثا مع صريح الطلاق كلفظ درهما مع نحو عشرين من الفاظ العدد فكما ان لفظ درهما في نحو قوله عندى عشرين درهما يفيد اختصاص العدد بالدراهم وان كان لا يدل عليه لفة كذلك لفظ ثلاثا في نحو قوله أنت طاق ثلاثا يخصص اللفظ بالبينونة وكل ما كان يحصل مع المفسر كتخصيص صريح الطلاق بالبينونة مع لفظ ثلاثا يجب ان يحصل قبله لان المفسر انما جعل لفهم السامع لالتبوت ذلك الحكم في نفس الامر ووجب ان يعد منطوقا به فيه اذ القاعدة ان كل بيان لجمل يعد منطوقا به في ذلك الجمل الا ترى ان قوله تعالى أقيموا الصلاة لا يدل على خصوص الصلوات الشرعية لسكن لما ورد البيان من السنة في خصوصياتها وهيئاتها واحوالها عد ذلك ثابتا بلقظ القرآن واجمع المسلمون على ان الصلاة مشروعة بالقرآن (الوجه الثانى) ان ابا حنيفة (٢٠٠) رحمه الله تعالى وافقنا على انه اذا قال أنت بائن أو أنت طاقا أو طقتك

أو طقتك نفسك ونوى الثلاث لزمته فكذلك ههنا والافلاخ الفارق (المسألة الخامسة) حكى صاحب كتاب مجالس العلماء وصاحب المنق ان الرشيد كتب ليلة الى قاضيه ابي يوسف يسأله عن قول القائل

فان ترفقي يا هند فارفق أبني وان تحرقني يا هند فارحق اشام فانت طلاق والطلاق عزيمة ثلاثا ومن يحرق اعق وأظلم فبني بها ان كنت غير رفيقة ومالا مرى بعد الثلاث مقدم

ذلك اليوم في حالة يثبت فيها التكليف فبقيت الحالة التي لا يثبت فيها التكليف على مقتضى الاصل لان القضاء انما يجب بامر جديد فيقتصر به حيث ورد (فان قلت) الصوم في رمضان والصلوات الخمس بقضيان مطلقا فلم لا يقضي هذا مطلقا قلت المشهور في علم الاصول ان القضاء انما يجب بامر جديد فيتبع ذلك الامر على حسب وروده وقد ورد الامر بالقضاء في الواجب المتصل مع العذر وعدمه لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر والمرض عذر وقد وجب معه القضاء فلذلك اوجبنا القضاء مطلقا ولم يرد لنا في التطوعات مثل ذلك بل في صورة عدم العذر خاصة فاقصر عليها لان وجوب القضاء تبع الامر به كما تقدم فهذا هو تايخيص الفرق بين قاعدة ما يبطل التتابع وقاعدة ما لا يبطله وشرط قاعدة خطاب الوضع وقاعدة خطاب التكليف

الفرق الرابع والسبعون والمائة بين قاعدة المطلقات يقضى قبل علمهن بالطلاق واما العدة فلا يلزمهن استئنافاها ويكتفين بما تقدم قبل علمهن و بين قاعدة المرتبات يتأخر الحيض ولا يسلم لتأخره سبب

فانهن يمكن عند مالك رحمه الله تسعة اشهر غالب مدة الحمل استبراء فان حضن في خلالها احسنين بذلك الحيض وانتظرن بقية الاقراء الى تسعة اشهر ولا يزلن كذلك حتى يكمل لهن

ثلاثة

فقال ماذا يلزمه اذا رفع الثلاث واذا نصبها قال ابو يوسف فقلت هذه

مسئلة نحوية فقهية رلا آمن الخطأ فيها ان قلت فيها برأى فانيت الكسائي وهو في فراشه فسالته فقال ان رفع ثلاث طلقت واحدة لانه قال انت طلاق واخبر ان الطلاق التام ثلاث وان نصبها طلقت ثلاثا لان معناه انت طالق ثلاثا وما بينهما اجمله معتضة فكسبت بذلك الى الرشيد اول الليل اثر ارساله بالسؤال فاسل الى آخر الليل بغالا موسقة قماشوا ونحفا جائزة على الجواب فوجهت بها الى الكسائي بسبب انه اعانني على الجواب اه قال الامير على المنق والابيارى عليه تحرقى من باب بفتح وكرم واين تفضيل من اليمن البركة ضد اشام والخرق العنف وزنا ومعنى هنا اسم لا غير وبفتح الخاء والواء مصدر واسم كما يسلم من القاموس وياني بمعنى الدهش لخوف او حياء وعدم اتقان العمل باليد ايضا ومن يحرق جعلها ابن يعيش شرطية حذف صدر جوابها اى فهو اعق وقال الدماميني موصولة خبرها اعق وتسكين يحرق للتخفيف كقراءة ابي عمرو في نحو يا مرمك فاصله الرفع وقوله ان كنت بفتح الهمزة ولام الة مقدرة معها قلمنى ببني لى ابعدى عنى وفارقينى بهذه التطبيقات لاجل ان كنت غير رفيقة اى لم يكن فيك رفق واين بل شؤم وعنف ومقدم اسم مفعول بمعنى التقدم اى المصدر فهو من قدم بمعنى تقدم قلمنى ليس لاحد تقدم الى الخمسة مثلا بعد ايقاع الثلاث لانها نهاية الطلاق اه وبحت في هذه الرواية بوجوده (الوجه

الاول) لصاحب المعنى انه لا يخلو اما ان ينظر لما أراده هذا الشاعر المعين فيقال هو انما اراد الثلاث لقوله بعد فيبني بها البيت واما ان ينظر الى ما يقتضيه معنى هذا اللفظ. مع قطع النظر عن شيء آخر من قواعد الفقهاء واستحساناتهم فيقال الصواب ان كلا من الرفع والنصب محتتمل لوقوع الثلاث ولوقوع الواحدة اما الرفع فلا ينال في الطلاق اما لمجاز الجنس كما تقول الرجل المعتد به واما للعمد الذكري مثلها في فمضى فرعون الرسول اي وهذا الطلاق المذكور عزيمة ثلاث ولا تكون للجنس الحقيقي لئلا يلزم الاخبار عن العام بالخاص كما يقال الحيوان انسان وذلك باطل اذ ليس كل حيوان انسان ولا كل طلاق عزيمة ولا ثلاث فعلى الجنسية الجزئية تقع واحدة كما قال الكسائي وعلى العمدية تقع الثلاث وهذا مما فات الكسائي واما النصب فلانه محتتمل لان يكون على المفعول المطلق فيقتضي وقوع الطلاق الثلاث حيث جعل معمولا لطلاق الاول كما هو المتبادر اذ المعنى فانت طالق ثلاثا واعترض بينهما بقوله والطلاق عزيمة او جعل معمولا للطلاق الثاني واللام لامهداما اذا جعل معمولا لطلاق الثاني واللام للجنس فلا يقتضي وقوع الثلاث بل واحدة ولان يكون حالاً من الضمير المستتر في عزيمتها وان كانت مصدرية مؤولة باسم المفعول كما ان طلاق مؤول بطاق فلا يلزم وقوع الثلاث وان احتملها بجمل ال للعمد الذكري لان المعنى والطلاق عزيمة (٢٠)

حاله كونه ثلاثا فانما يقع مانواه اه بتصرف وتوضيح قال البنانى قال ابن غازى وهو نحو رير عجيب اه وتقى انه اما ان ينظر الى ما يقتضيه اللفظ مع النظر الى قواعد الفقهاء واستحساناتهم وغير ذلك فيقال ان من الفقهاء من يقول اذا احتمل اللفظ الواحدة وغيرها لم يلزمه الا واحدة وحينئذ فلا يلزمه الا واحدة رفع او نصب ومنهم من يقول بوقوع الثلاث

ثلاثة قروء او تسعة اشهر فاذا انقضت تسعة اشهر ليس في خلالها حيض استأنفن ثلاثة اشهر كالسنة فان حضن قبل السنة بلحظة استأنفن الاقراء حتى تمضى سنة لا حيض فيها وواقفه احمد بن حنبل رضي الله عنه وقال الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما تنتظر الحيض الى سن الاياس حجة مالك رحمه الله قول عمر رضي الله عنه ايما امرأة طلقت فحاضت حيضة او حيضتين ثم رفعت عنها حيضتها فانها تنتظر تسعة اشهر فان بان بها حمل فذاك والا اعتدت بعد التسعة بثلاثة اشهر ولانهن بعد التسعة يتسنن من المحيض اذ لو كان لظهر غالبا فيندرجن في قوله تعالى واللائى يتسنن من المحيض من نساءكم اذا تقرر هذا بقي السؤال الموحج للفرق بين هذه القاعدة وقاعدة تقدم المدد قبل العلم فانهن اذا مضى لهن تسعة اشهر لا حيض فيها فقد مضى لهن ثلاثة اشهر في خلالها فلا حاجة الى إعادة ثلاثة اشهر اخر وما الفرق بين هذه الثلاثة وبين الثلاثة تمضى قبل العلم والمقصود براءة الرحم بمضى ثلاثة اشهر لم يظهر فيها حمل وقد حصلت فالموضع في غاية الاشكال وجوابه ان هذه النسوة وان انكشف الغيب عن اياهن الا ان العدة لا بد وان تكون بعد سببها وان علم حصول براءة الرحم قبل السبب فان من غاب عن امرأة عشر سنين ثم طلقها بعد العشر وهو غائب عنها فانها تستأنف العدة اجماعا لان تلك المدة المتقدمة وهي العشر (١) سنين وان دلت على براءة الرحم غير ان تلك المدة وقعت قبل السبب

(١) الصواب عشر السنين

(٢٦ - الفروق - ثالث) اذا احتمل اللفظ ذلك مراعاة للاحتياط وحينئذ فلا يلزمه الا الثلاث رفع

او نصب كما يؤخذ من حواشى المعنى للامير والايارى قل عقب على خليل مقتضى مذهبننا لزوم الثلاث في الرفع والنصب احتياطا اه اي ولا يلتفت لمطابقة النحو ولذا قال الشيخ الهادى مجيبا للشيخ احمد الدهمورى حين ساله عن هذا

ومذهبنا المعنى به عند مالك وقوع ثلاث مطلقا وهو اسلم الى ان قال وقد قال في المعنى خلاف الذى جرى كما للسماهينى بنص بترجم وان انتصبا وارفعاعا كلاهما فيحتمل التوحيد دون ثلاثة ويحتمل التوقيف والوقف افخم

اه كنون واجب ابن الضائع عن الاحتمال مع الرفع باختيار الشق الاول واعتماد القول بانه اذا احتمل الواحدة وغيرها لم يلزمه الا واحدة فصح انه على الرفع طلقت واحدة كما في حواشى الامير على المعنى وأيده في الفصر بامر بن الاول ان اختياره الشق الاول دون الثاني كما زعم الشيمى هو المتبادر من تعبير المعنى بالصواب المقتضى ان ما فعله الكسائي خطأ الثاني ان السائل له أجل فقيه فلا يحسن قطع النظر عن قواعد الفقهاء في جوابه والكسائي لم يكن غرا في تلك القواعد

وانما كانت العربية والقراءة أغلب عليه اه واجب الاصل عن الاحتمال مع النصب بان المرجح لجملة معمولاً لطلاق الاول على انه مفقود مطلق أو تمييز هو انه منكر يحتمل بسبب تنكره جميع مراتب الجنس واعداده وانواعه من غير تنصيص على شيء من ذلك لاجل التنكير فاحتاج للتمييز ليحصل المراد من ذلك المنكر المحجول واما الطلاق الثاني فبتميزه واستفراقه الناشئ عن لام التعريف يستغنى عن البيان اه والظاهر ان مراده الاستفراق المجازي الحقبتي لماعلمته في كلام المغني المتقدم فلا تغفل نعم قال ابن الضائع يمكن على ارادة الكل لمجموعه أى لا كل فرد فرد فيصير المعنى ان مجموع افراد الطلاق ثلاث والمجموع خاص فيكون أخبارا عن خاص بخاص ورده الشيعني بان الاستفراق عندهم من باب الكيفية أى الحكم على كل فرد ولهذا امتنع وصف المفرد الداخل عليه حرف الاستفراق بنعت الجمع عند الجمهور وان حكاه الاخفش في نحو الدينار الصفر والدرهم البيض أمير بتوضيح (الوجه الثاني) قال الامير في حواشي المغني شنع الكمال بن الهمام على المصنف يعني ابن هشام بانه جهل بمقام الاجتهاد فانه يستلزم معرفة اساليب الكلام فلا يحتاج ابو يوسف الى مراجعة الكسائي قلنا اى في الجواب عن ذلك هذا من تعاون العلماء ومشاركتهم خصوصا أهل دولة واحدة بل هو عين امامية أبي يوسف وكاله حيث لم يستقل برأيه مع عدم احتياجه وهكذا (٢٠٢) شان السلف ولعمري الكسائي أحد القراء السبعة وامام العربية يتكلم

معه في مثل هذه اه
 بلطف الوجه الثالث قال
 الامير ايضا قبل الصواب
 ان السؤال من الكسائي
 لمحمد قلنا اى في الجواب
 عن ذلك تعدد الواقعة
 يمكن اه بلطفه والله اعلم
 (المسئلة السادسة) في
 بداية ابن رشد الحنيد
 لا يقبل عندما ملك ما يدعيه
 من دون الثلاث في
 الكنايات الظاهرة مثل
 قولهم حبلك على غارك
 ومثل البتة ومثل قولهم
 أنت خلية أو برية

والواقع قبل السبب من جميع الاحكام لا يمتد به كالصلاة قبل الزوال والصوم قبل رؤية الهلال واخراج الزكاة قبل ملك النصاب والله سبحانه وتعالى جعل الاياس سببا لعدة ثلاثة اشهر لانه تعالى رتب عليه بصيغة الفاء لقوله تعالى واللآئى يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فمدتهن ثلاثة اشهر فتدل هذه الآية على السببية في الاياس من وجهين (أحدهما) ان ترتيب الحكم على الوصف يدل على علمية ذلك الوصف لذلك الحكم كقولنا اقطعوا السارق وأجلدوا الزاني وغير ذلك فان هذه الاوصاف المتقدمة اسباب لهذه الاحكام المترتبة عليها كذاك ههنا يكون الاياس سببا للاعتداد بثلاثة اشهر والواقع من الاشهر قبل كمال التسعة واقع قبل اياسنا وياسن من الحيض فيكون واقما قبل سببه فلا يمتد به ويتعين استثناف ثلاثة بعد تحقق السبب واما المطلقات تسمى لهن ثلاثة اشهر بعد الطلاق وقبل العلم به والمتوفى عنهن ازواجهن يمضى لهن اربعة اشهر وعشر بعد الوفاة وقبل علمهن بان تلك الآجال عدد وقعت بمد اسبابها وهي الوفاة والطلاق والعلم في تلك الصور ليس سببا اجماعا والاياس هنا سبب فلا بد ان يتحقق كما تحققت الوفاة والطلاق فلذلك لم تحصل المدة قبله كالا تمتد قبل الوفاة والطلاق فظهر الفرق بين البابين والتباين بين القاعدتين

(الفرق)

حيث قال ذلك في المدخول بها الا ان يكون قاله في الخلم واما في غير

المدخول بها فيصدق فيما يدعيه من دون الثلاث فيها لان طلاق غير المدخول بها بائن وبقبل ما يدعيه من دون الثلاث فيها مطلقا عند الشافعي وكذا عند أبي حنيفة الا ان يكون في مذاكرة الطلاق فانه يطلق عليه بالكنايات كلها مع هذه القرينة الابار بع حبلك على غارك واعتدى واستبرى وتقننى لانها عنده من المحتملة غير الظاهرة والمحتملة عند جمهور العلماء ليس فيها شيء وان نوى طلاقا خلافا لما لك والشافعي في قولهما أنه يعتبر في المحتملة نية اه ما خصا ولا تخفك ان اطلاقه الحكم المذكور فيما ذكره من الفاظ الكنايات الظاهرة بخلاف ما تقدم في تقسيمها من ان بتة وحبلك على غارك مما يلزم به ثلاث ولا ينوى مطلقا مثل وأنت خلية أو برية مما يلزم فيه الثلاث في المدخول بها كغيرها ان لم ينو أقل نعم قدم عن الاصل ان المدار في تلك الالفاظ العرف فلعل ما تقدم مبني على عرف وهذا مبني على عرف آخر والله اعلم (المسئلة السابعة) في حاشية المطار على محلي جمع الجوامع قال القراني قلت يوما للشيخ عز الدين بن عبد السلام ان القراء التزموا قاعدة ان المعرف باللام للعموم في الاصول وخالفوها في الفروع حيث قالوا لو قال الطلاق يلزمني بغير نية لم يلزمه الا لطلقة واحدة فقال رحمه الله تعالى سبب المخالفة ان الايمان تتبع المنقولات العرفية دون الالفاظ اللغوية اذا تعارضا وقد انتقل اللام في الخلف بالطلاق لحقيقة

الجنس دون استغراق الجنس فلذا كان الخالف لا يلزمه الالماهية المشتركة فلا تزيد اللام له على الواحد اه محل الحاجة قال الشرابي ليكنهم قالوا ان الذي يتبع العرف مطلقا هو الخلف بنسب الطلاق أما به فيتبع اللغة متى اشتهرت وان اشتهر العرف اللهم الآن يكون المعنى اللغوي هنا غير مشهور اه ولعل مراده فقهاء الشافعية والافالماكية على ان الخلف مطلقا يتبع العرف مطلقا والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق الثالث والستون والمائة بين قاعدة الاستثناء من الذوات وبين قاعدة الاستثناء من الصفات)

وذلك ان البابين وان استويا في صحة الاستثناء الا انهما اختلفا في ان الاستثناء من الذوات لا يجوز أن يؤتى فيه بلفظ دال على استثناء الكل من الكل بان يستغرق المستثنى المستثنى منه بخلاف الاستثناء من الصفات فانه يجوز أن يؤتى فيه بلفظ دال على استثناء الكل من الكل في الظاهر وذلك ان الاستثناء من الصفات ثلاثة أقسام لانه اما أن يقع في جملة الصفة كان تقول مررت بالساكن الا لساكن أو مررت بالمتحرك الا بالمتحرك فتستثنى الصفة من الصفة وهو السكون فقط في الاول والحركة فقط في الثاني وتترك الموصوف فتعين له الحركة في الاول فيكون مرورك بالمتحرك ويتعين السكون في الثاني فيكون مرورك بالساكن واما ان يقع أي الاستثناء في بعض أنواع الصفة كقوله تعالى فما نحن بميتين (٢٠٣) الاموتنا الاولى فقوله بيمين لفظ

يشملهم بصفة الموت ولم يستثنوا من أنفسهم أحدا بل بعض أنواع الصفة واما ان يقع أي الاستثناء في بعض متعلقات الصفة كقول الشاعر قاتل ابن البتول الاعلى * فمعناه كما قال الادباء قاتل ابن قاطمة البتول اي المنقطعة عن الأزواج الاعلى على فاستثنى من صفتها ولم يستثنها غيرها لم يستثن جملة الصفة ولا نوعا من أنواعها بل استثنى متعلقا من متعلقاتها فان التبتل

الفرق الخامس والسبعون والمائة بين قاعدة الدائر بين النادر والغالب يلحق بالغالب من جنسه وبين قاعدة الحاق الاولاد بالازواج الى خمس سنين وقيل الى اربع وهو قول الشافعي رحمه الله وقيل الى سبع سنين وكلها روايات عن مالك وقال أبو حنيفة رضى الله عنه الى سنتين فان هذا الحمل الاتي بعد خمس سنين دائر بين ان يكون من الوطى السابق من الزوج وبين ان يكون من الزنى ووقوع الزنى في الوجود اكثر واغلب من تأخر الحمل هذا المدة فقدم الشارع ههنا النادر على الغالب وكان مقتضى تلك القاعدة ان يجعل زنى لا يلحق بالزوج عملا بالغالب لكن الله سبحانه وتعالى شرع لحوقه بالزوج لطفًا بعباده وستر عليهم وحفظًا للانساب وسدا لباب ثبوت الزنى كما اشترط تعالى في ثبوته اربعة مجتمعين سدا لبابه حتى يبعد ثبوته وامرنا ان لا نتعرض لتحمل الشهادة فيه واذا تحملناها امرنا بان لا نودبها وان نبالغ في الستر على الزانى ما استطعنا بخلاف جميع الحقوق كل ذلك شرع طلبا للستر على العباد ومنة عليهم فهذا هو سبب استثناء هذه القاعدة من تلك القواعد والافهى على خلاف الحاق بالغالب دون النادر فاعلم ذلك واعلم الفرق بين القاعدة وبين القواعد وهو طلب الستر وما تقدم منه

(الفرق السادس والسبعون والمائة بين قاعدة العدد وقاعدة الاستبراء)

ان العدة تجب وان شملت براءة الرحم كن طلقها زوجها غائبا عنها بعد عشر سنين وكذلك

الذى هو الا تقطع قال تعالى وتبلى اليه تبلى اي اقطع عليها انقطاعا لما كان يمكن ان يكون عن الأزواج كلها استثنى من متعلق التبتل عليها رضى الله عنه ومن القسم الاول ما قاله ابن ابي زيد في النوادر ونقله صاحب الجواهر من ان القائل اذا قال انت طالق واحدة الواحدة فان كان مستفتيا وقال نويت ذلك لم ينزاهه شيء وفي موضع لو سكت لم يكن طلاقا لانه طلاق بغير نية وان كان عليه بينة فيختلف فيه لانه آت بما لا يشبهه كما لو قال ان شاء هذا الحجر ويختلف اذا قال أنت طالق أمس الواحدة لانه ليس مستثنيا الاول وان قال طالق واحدة وواحدة الواحدة واعاد الاستثناء على الواحدة يقع عليه اثنتان واذا قال أنت طالق واحدة وواحدة الواحدة الا واحدة لزمه طلقتان ايضا ان اعاده على طلقة وثلاث إن اعاده على الواحدة وهذه المسئلة من مشكلات المسائل عند الفقهاء وتقريرها وايضا حان ان تقول قوله انت طالق واحدة معناه طلقة واحدة والطلاق مصدر قد وصفه بالوحدة فصار في كلامه حينئذ صفة وموصوف فاذا عقبه بقوله الا واحدة كان ذلك مستملا ست حالات (الحالة الاولى) أن يقصد بقوله واحدة الصفة والموصوف مما نم يقصد رفع الصفة دون الموصوف فيكون قد رفع عن مصدر الطلاق الوحدة فيتمين ضدها وهو الكثرة اذ لا واسطة بينهما والقاعدة العقلية ان كل ضدتين لانث لهما اذا رفع احدهما تعين ثبوت الآخر الا ترى انك تقول هذا العدد ليس بزواج فيتمين ان يكون فردا اوليس

بفرد فيتمين ان يكون زوجا لانه لا واسطة بين الزوج والفرد واقل مراتب الكثرة اثنتان فيلزمه طلقتان لان الاصل براءة الذمة من الزائد (الحالة الثانية) ان يقصد بقوله واحدة قبل الاستثناء الصفة وحدها ثم يستثنى فاستثناءه باطل لانه رفع جملة ما وضعه اولاً (الحالة الثالثة) ان يقصد بقوله واحدة نفس الطلاق من حيث هو طلاق ولا يأخذه بقيد الوحدة ولا بقيد الكثرة ثم يورد الاستثناء أيضاً على هذا المعنى بعينه فلا ينفعه الاستثناء لانه رفع عين ما وضعه (الحالة الرابعة) ان يقصد بقوله اولاً المصدر الموصوف بالوحدة ويقصد بقوله الا واحدة الطلاق الموصوف بالوحدة فلا ينفعه ايضاً استثناءه لانه رفع جملة ما وضعه (الحالة الخامسة) ان يريد بلفظ الاول الطلاق الموصوف بالوحدة ويقصد بالاستثناء الموصوف وهو مفهوم الطلاق دون الوحدة فهذا مستثنى لبعض ما نطق به مطابقة غير أنه يلزم من نفي اصل الطلاق نفي صفاته من الوحدة والكثرة فتنتفى الصفة أيضاً مع الموصوف فيبطل استثناءه وبإزمه طلقة لانه لم يبق شيء بالمطابقة والالتزام (الحالة السادسة) ان يستعمل قوله انت طالق واحدة في الطلاق بوصف الثلاث لانه يجوز اطلاق الجنس واردة عدمه من منه فاذا قال بعد ذلك الا واحدة يريد بها بعض ذلك العدد الذي كان يقصده لزمه طلقتان وهما اللتان بقيتا من الثلاث التي أَرادها (٢٠٤) بقوله الاول بعد اخراج واحدة منها بالاستثناء فظهر بهذا

التقرير كيف تلزمه اثنتان بقوله انت طالق واحدة الا واحدة وكذلك اذا قال واحدة وواحدة وواحدة الا واحدة ان أراد بالاستثناء واحدة ان أراد هذه الثلاث لزمه اثنتان وان اراد استثناء الصفة وهي الوحدة عن طلقة من هذه الطلقات الثلاث المتقدمة فقضى ذلك ان يلزمه اربع تطبيقات لانه رفع صفة الوحدة عن طلقة من الثلاث فيقع فيها الكثرة

اذا توفي عنها والاستبراء ليس كذلك قال في الجواهر لا يجري الاستبراء قبل البيع الا فيمن كانت تحت يده للاستبراء او وديعة وسيدها لا يدخل عليها او اشترتها من امراته او ولده الصغير الذي في عياله وسكنه او اشترتها من سيدها عند قدومه من القبية قبل ان تخرج اليه او خرجت حائضاً أو الشريك يشترى من شريكه وهي تحت يدي المشتري وقال الامام أبو عبد الله كل من أمن عليها الحمل فلا استبراء فيها ومن غلب على الظن حملها او شك فيها استبرأت وان غلب على الظن براءتها مع جواز الحمل فقولان كالصغيرة والآيسة تستبران لسوء الظن والوخش من الرقيق ومن باعها محبوب او امرأة او ذو محرم منها والمشهور ايجابه واشهب بنفيه ويجوز اتفاق البائع والمشتري على استبراء واحد لحصول المقصود به فهذه فروع في الاستبراء لا يجوز في العدد مثلها فلو علمت براءة الممتدة قبل الاطلاق او الوفاة لا بد لها من العدة والفرق بين الباين ان العدة يقاب عليها شائبة التعبد من حيث الجملة وان كانت معقولة المعنى من حيث الجملة لانها شرعت لبراءة الرحم وعدم اختلاط الانساب فمن هذا الوجه هي معقولة المعنى ومن جهة ان العدة تجب في الوفاة على بنت المهد وتجب في الطلاق والوفاة على الكبيرة المعلوم براءتها بسبب القبية وغيرها هذه شائبة التعبد فلما كان في العدة شائبة التعبد وجب فعلها بعد سببها مطلقاً في جميع الصور علمت البراءة أم لا توفية لشائبة التعبد والاستبراء

لم فتصبر تلك الطلقة طلقين كما تقدم تقريره لكن لما لم يكن سبيل الى لزوم اربع بالاجماع اقتصرنا على ثلاث كما لو قال انت طالق اربع تطبيقات فتأمل ذلك كذا قال الاصل قال وقد بسطت هذه المسائل في كتاب الاستفتاء في احكام الاستثناء وهو مجلد كبير أحد وخمسون باباً وأربعمائة مسألة ليس في جميع ذلك الا الاستثناء والاستثناء من الصفة من أغرب أبوابه وقد بسطته ان ههنا بهذه المسائل وظهر لك معنى هذه المسائل في الطلاق بسببه ولولاه لم يفهم اصلاً البتة فتفانس الفوائد لنواد المسائل وجميع ذلك من فضل الله تعالى على خلقه هدايا الله سواء السبيل في القول والعمل اه بلفظه قال ابن الشاطب هذا الفرق يحتاج الى تأمل اه بلفظه وامل وجهه ان مسألة الطلاق التي بنى هذا الفرق عليها نظير ما نقله القرافي عن المدخل لابن طلحة المالكى فيمن قال لامرأته انت طالق ثلاثاً الا ثلاثاً انه لا يقع عليه طلاق كما في محلى جمع الجوامع في اعتبار الاستثناء المستغرق وقد قال شيخ الاسلام ونقل هذا القول القرافي وأنكره فقال الاقرب ان هذا الخلاف باطل لانه مسبوق بالاجماع كما في العطار على محلى جمع الجوامع بنى الاجماع الذي حكاه الامام الرازى والآمدى وغير واحد كالقرافي على انه لا أثر في الحكم الاستثناء المستغرق مطلقاً كان في الصفات او في الذوات فلو قال له عشرة الا عشرة ازمه عشرة ولو قال لامرأته انت طالق ثلاثاً الا ثلاثاً وقع عليه الطلاق الثلاث الا ان

يعقب باستثناء آخر غير مستغرق نحو له على عشرة الا عشرة الا اربعة فقي جوازه وان له اثرا في الحكم اما اعتبار الاستثناء الثاني من الاول فيلزمه اربعة واما اعتبار الثاني دون الاول فيلزمه ستة وعدم جوازه وانه لا أثر له فيلزمه عشرة ابطالان الاول والثاني خلاف كما في محلي جمع الجوامع نعم صرح السيوطي في الاشباه والنظائر بان له في الوصية اثرا في الحكم وهو الرجوع عنها فلو قال اوصيت له بعشرة الا عشرة كان رجوعا عن الوصية كما في حاشية المطار على محلي جمع الجوامع فتأمل والله سبحانه وتعالى اعلم

(الفرق الرابع والستون والمائة بين قاعدة استثناء الكل من الكل وبين قاعدة استثناء الوحدات من الطلاق)
 قاعدة ان الاستثناء انما جعل لاخراج ما كان معرضا للنسيان فيندرج في الكلام سهوا فيخرج بالاستثناء تقتضي ان العطف في المستثنى منه ظاهر في منع الاستثناء مطلقا سواء كان خصوص المطفوف مقصودا للمقلاء نحو قام زيد وعمرو وخالدا لا خالدا او غير مقصود للمقلاء نحو انت طالق واحدة وواحدة وواحدة الا واحدة ونحوه على درهم ودرهم وادرها ضرورة اثرا كهما في مطلق المقصد الى شيء في المطفوف واذا قصد الى شيء في المطفوف لا يصح استثناءه بعد ذلك لانه مثل الكلام المستقل المقصود غير ان الاصحاب جوزوا ان طالق (٢٠٥) واحدة وواحدة وواحدة

قال الاصل وما علمت فيه خلافا وعلوه بان الثلاث لها عبارتان انت طالق ثلاثا وانت طالق واحدة وواحدة وواحدة فصح الاستثناء من الثلاث يصح من هذه العبارة الاخرى والفرض ايضا ان خصوص الوحدات ليس مقصود المقلاء بخلاف زيد وعمرو فان لكل واحد منهما خصوصا ليس للآخر والوحدات مستوية من حيث هي وحدات فصار

لم ترد فيه هذه الشائبة بل هو معقول المدني ابراء الرحم وعدم اختلاط الانساب فلذلك حيث حصل المعنى وهو البراءة سقطت الوسيلة اليه وهي الاستبراء لحصول المقصود فهذا هو الفرق وهو الموجب لخروج تلك الصور عن الحاجة للاستبراء ولم يخرج مثلها في قاعدة العدد
 الفرق السابع والسبعون والمائة بين قاعدة الاستبراء بالاقراء يكفي قره

واحد وبين قاعدة الاستبراء بالشهور لا يكفي شهر

مم ان غالب النساء يحصل لهن في كل شهر قره فكان يكفي بشهر كما اكتفي بقره والفرق بين البابين ان القره الواحد وهو الحيض دال عادة على براءة الرحم فان الحيض لا يجتمع مع الحمل غالبا فكان القره الواحد من الحيض دالا على براءة الرحم وعدم الحمل والشهر الواحد وان كان يحصل قره واحدا في حق من تحيض لكنه في حق من لا تحيض لا يحصل به براءة الرحم لان المني يمكنه منيا في الرحم نحو الشهر ثم يصير مضغفة بعد ان صار علقة فلا يظهر الحمل في الغالب الا في ثلاثة اشهر فتكبر الجوف وتحصل مبادئ الحركة اما الشهر الواحد فجوف الحامل فيه مساو في الظاهر لغير الحامل لذلك لم يعتبر الشهر الواحد واعتبر القره الواحد

اجمالها وتفصيلها سواء لكن كان مقتضى قاعدة ان الملة تدور مع المعلوم وجودا وعدما ان يقولوا بجوازه على درهم ودرهم الادرها وانه اذا قال ذلك لا يلزمه الا درهمان لان الدرهم والدانير عندهم لاتنين وان عينت فان خصوص درهم لا مزية له على خصوص درهم آخر قال الاصل ولم أرهم في هذا اي القول بجوازه ذلك نقلا بل حكى ابن أبي زيد في النوادر المنع ولم يحك خلافاه فمن هنا قال الامام ابن الشاطب هذا الفرق يحتاج الى تأمل ونظرا وفي حاشية المطار على محلي جمع الجوامع قال القراني قلت يوما للشيخ عز الدين بن عبد السلام ان الفقهاء التزموا في الاصول قاعدة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وخالقوها في الفروع حيث قالوا لو قال والله لا لبست ثوبا الا الكتان فقعد عريانا لم يلزمه شيء مع ان مقتضى قاعدة الاستثناء انه حلف على نفي ما عدا الكتان وعلى لبس الكتان وما لبس الكتان فيجحت فقال رحمه الله تعالى سبب المخالفة ان الايمان تتبع المتقولات العرفية دون الاوضاع اللغوية اذا تعارضا وقد انتقل الا في الحلف لمعنى الصفة مثل سوي وغير فمعنى حلفه والله لا لبست ثوبا سوى الكتان او غير الكتان فالخوف عليه هو المناير للكتان والكتان ليس مخلوقا عليه فلا يضر لبسه ولا تركه ثم توفي رحمه الله واتفق البحث مع قاضي القضاة تاج الدين فالتزم ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يحث اذا قعد عريانا وان الاعلى بابها والاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات

وأرانا نقلا في ذلك اه كلام القراني قال سم ماقاله تاج الدين من جهة الحكم ممنوع مع ان انبقي الاعلى بابها وتلتم ان الاستثناء بها في المثال المذكور اثبات على القاعدة ولا ينافي ذلك منع ما ذكره وذلك لان الاثبات بحسب المقصود من النفي والمقصود هنا من النفي هو منع نفسه من لبس الثياب فيكون المقصود من الاثبات هو اباحة لبس الكتمان لا التزام لبسه فلا يحث بالترك فتامله فانه حسن دقيق تركه الشيخ لانه رأيت في بعض حواشي التلويح ما يوافق هذا الجواب فله الحمد اه قال المطاروفي في التمهيد الاستنوي اذا قال والله لأعطيك الا درهما أولا أكل الا هذا الرغيف اولاً طأ في السنة الامرة ونحو ذلك فلم يفعل بالكلية ففي حثه وجهان حكاهما الرافعي في كتاب الايلاء من غير ترجيح احدهما نعم لاقتضاء اللفظ ذلك وهو كونه الاستثناء من النفي اثباتا والثاني لان المقصود منع الزيادة وقياس مذهبنا هو الاول لكن صحح النووي من زوائده الثاني اه وقد سنح لي من قول الشيخ عز الدين سبب الخلفة اطلع انه لا مانع هنا من ان يقال سبب مخالفة قاعدة الاستثناء المذكورة هنا في الحلف دون الالتزام ان الايمان لما كانت تتبع المنقولات العرفية دون الاوضاع اللغوية اذا تعارضوا وقد نقل العرف المطوفان في انت طالق واحدة وواحدة الى معنى انت طالق ثلاثا خالفوا فيها القاعدة المذكورة فاعطوها حكمه من جواز الاستثناء وانه اذا قال بعدها الا واحدة يلزمه (٢٠٦) طلقتان كما لو قال ذلك بعد انت طالق ثلاثا والالتزامات لما

كانت تتبع الاوضاع اللغوية لم يخالفوا فيها القاعدة المذكورة فلم يبطوا الله على درهم ودرهم ودرهم حكم الله على دراهم من جواز الاستثناء وانه اذا قال بعده الا درهما يلزمه درهمان فتامل بانصاف والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق الخامس والستون والمائة بين قاعدة التصرف في المدموم الذي يمكن ان يتقرر في الذمة وبين قاعدة التصرف

الفرق الثامن والسبعون والمائة بين قاعدة الحضانة يقدم فيها النساء على الرجال بخلاف جميع الولايات يقدم فيها الرجال على النساء

وهو أن قاعدة الشرع أنه يقدم في كل موطن وكل ولاية من هو أقوم بمصالحها فيقدم في ولاية الحرب من هو أقوم بمصالح الحروب من سياسة الجيوش ومكائد العدو ويقدم في القضاء من هو أكثر تفطنا لحجاج الخصوم وقواعد الاحكام ووجوه الخدع من الناس ويقدم في الفتوى من هو أقل للاحكام وأشفق على الامة واحرصهم على ارشادها لحدود الشريعة ويقدم في سعاية الماشية وجباية الزكاة والعمل عليها من هو أعرف بنصب الزكوات ومقادير الواجب فيها واحكام اختلاطها واقتراحها وضم اجناسها ويقدم في أمانة الحكم من هو أعرف بمقادير النفقات واهليات الكفالات وتنمية أموال اليتام والمأصلة عنهم وكذلك بقية الولايات ويقدم في الخلافة من هو كامل العلم والدين وافر العقل والرأى قوى النفس شديد الشجاعة عارف باهليات الولايات حريص على مصالح الامة قرشى من قبيلة النبوة المظمنة كامل الحرمه والهبة في نفوس الناس ولما كانت الحضانة تفتقر الى وفور الصبر على الاطفال في كثرة البكاء والنضجر من الهيمات المارضة للصبيان ومزيد الشفقة والرفقة لبائة علي الرزق بالضمفاء والرفق بهم وكانت النسوة أتم من الرجال في ذلك كله قدم عليهم لان اتقات الرجال وأبابة نفوسهم وعلوهم منهم

في المدموم الذي لا يمكن ان يتقرر في الذمة

اتفق مالك والشافعي وابو حنيفة واحمد رضي الله تعالى عنهم على ان التقدين والعروض قبل ملكها هو المدموم الذي يمكن ان يتقرر في الذمة وعلى جواز التصرف فيها قبل الملك بالنذر بان يقول ان ملكك دينارا فهو صدقة ونحو ذلك مما يمكن ان يتصدق به المسلم في الذمة في باب المعاملات من التقدين والعروض واختلفوا في الطلاق والعتاق قبل الملك بان تقول للاجنبيه ان تزوجتك فانت طالق وللعبد المملوك لغيره ان اشتريتك فانت حر هل هما من المدموم الذي لا يمكن ان يتقرر في الذمة فلا يلزمه شيء بقوله للاجنبيه ان تزوجتك فانت طالق وللعبد المملوك لغيره ان اشتريتك فانت حرا ومن المدموم الذي يمكن ان يتقرر في الذمة فيلزم الطلاق لمن قال للاجنبيه ان تزوجتك فانت طالق والعتاق لمن قال للعبد المملوك لغيره ان اشتريتك فانت حر قياسا على النذر في غير المملوك بجامع الالتزام بالمدموم الذي يمكن ان يتقرر في الذمة ذهب الى الاول الشافعي واحمد والى الثاني مالك وابو حنيفة وسبب الخلاف قال الاصل هو الخلاف في مقتضى العقود في قوله تعالى او فوا بالعقود والشروط في قوله عليه الصلاة والسلام المؤمنون عند شروطهم وذلك لان الامر بالوفاء بالعقود يتعين ان يكون امرا بمقتضياتها ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بمدموم مستقبلي والعقد قد وقع وصار ماضيا فلا يصح ان يتعلق الامر

بالوفاء به وكذلك الكون عند الشروط يتبين انه هو الوفاء بمقتضاها والطلاق والعناق عمدان عقدهما على نفسه فيجب الوفاء بمقتضاها والوفاء بمقتضى شروطهما والنزاع في مقتضاها ما هو هل هو لزوم الطلاق والعناق فيحصل المقصود بالآية والحديث أم لا فلا يحصل المقصود من الآية والحديث ذهب الشافعي وأحمد تمسكا بامر ين (أحدهما) ان الطلاق والعناق حل والنكاح والشراء عقد ولا يكون الحل قبل العقد (وثانينهما) ماخرجه الترمذي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا نذر فيما لا يملك ابن آدم ولا طلاق فيما لا يملك ولا عناق فيما لا يملك وذهب الى الاول مالك وابو حنيفة تمسكا بامر ين أيضا (أحدهما) ان مقتضى العقد الشرط اجزا هو المفتضى اللغوي فيها واما المنتضى الشرعي فهو صورة النزاع والمفتضى اللغوي فيهما هو لزوم الطلاق والعناق فوجب ان يكون هو متعلق الامر في الآية والحديث وهو المطلوب (وثانينهما) انه لو حمل على المفتضى الشرعي لسكان التقدير او فوا بما يجب عليكم شرعا الوفاء به ونحن لا نعلم الوجوب الا من هذا الامر فيلزم الدور لتوقف كل واحد منهما على الآخر واما اذا حمل على المفتضى اللغوي فلا يلزم الدور لعدم توقف اللغة على الشرائع والجواب عما تمسكا به من الامر ين ان الطلاق لم نقل به في غير عقد بل انما قلنا بلزومه بعد حصول العقد لا قبله فما قلنا بالحل الا بعد العقد فطلاق ابن آدم وعتمتها واما وقفا فما ماكه والمتقدم انما هو التليق وربط الطلاق والعناق بالملك الانفس الطلاق (٢٠٧) والعناق هو قال حفيد ابن رشد في

بدايته سبب الخلاف هل من شرط وقوع الطلاق أى والعناق وجود الملك متقدما بالزمان على الطلاق أى والعناق أم ليس ذلك من شرطه فمن قال هو من شرطه قال لا يتماق الطلاق بالاجنبية أى ولا العناق بغير المملوك بالفعل ومن قال ليس من شرطه الا وجود الملك فقط قال يقع أى الطلاق بالاجنبية أى والعناق بغير المملوك اه قال الاصل وبكثرة

تمنهم من الانسلاخ في اطوار الصبيان وما يليق بهم من اللطف والمعاملات وملاسة القاذورات وتحمل الدنيا آت فهذا هو الفرق بين قاعدة الحضانات وغيرها من قواعد الولايات (الفرق التاسع والسبعون والمائة بين قاعدة معاملة أهل الكفر وقاعدة معاملة المسلمين) اما مالك رحمه الله فرجع معاملة المسلمين وقال اكره الصيرفي من صيرافة اهل الذمة لقوله تعالى واهم الربا وقد نهوا عنه وقال واكره معاملة منسلم بارض الحرب للحربي بالربا وجوز ابو حنيفة الربا مع الحربي لقوله عليه السلام لا ربا بين مسلم وحربي لا ربا الا بين المسلمين . والحربي ليس بمسلم ووافقنا الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم اجمعين لان الربا مفسدة في نفسه فيتمنع من الجميع ولا منهم مخاطبون بفروع الشريعة لقوله تعالى وحرم الربا وعموم نصوص الكتاب والسنة يتناول الحربي قال اللخمي وغيره اذا ظهر الربا بين المسلمين فمعاملة اهل الذمة اولى لوجهين (الاول) انهم ليسوا مخاطبين بفروع الشريعة على احد القولين للملاءم فلا يكون ما أخذوه بالربا محرما على هذا القول بخلاف المسلم مخاطب قولنا واحدا فكانت معاملته اذا كان يتماطي الربا وهو غير متحذر اشد من الذمي (الثاني) ان الكافر اذا أسلم ثبت ملكه على ما كتبه بالربا والنصب وغيره واذا تاب المسلم لا يثبت ملكه على شيء من ذلك لقوله تعالى فان تبتم فلکم رؤس اموالکم وما هو بصدد الثبوت المستمر وقابل للثبوت اولى مما لا يقبل ثبوت الملك عليه

اعتبار الشرع قاعدة ان كل سبب شرعه الله تعالى لحكمة لا يشرعه عند عدم تلك الحكمة وبعبارة ان كل سبب لا يحصل مقصوده لا يشرع كما يشرع التعذيرات والحدود للزجر ولم يشرعها في حق المجانين وان تقدمت الجنابة منهم حالة التكليف لعدم شعورهم بمقادير انحراف الحرمة والذلة والمهانة في حالة الغفلة فلا يحصل الزجر وشرع البيع للاختصاص بالمنافع في العوضين ولم يشرعه فيما لا ينتفع به ولا فيما كثر غرره أوجها لانه لعدم انضباط الانتفاع مع الثمر والجهلة المخيلين بالارباح وحصول الاعيان وشرع اللعان لنفي النسب ولم يشرعه للمجبوب والخصى لانتفاء النسب بغير امان يشكل مذهب مالك وأبي حنيفة وذلك ان النكاح سبب شرع للتناسل والمكرامة والمودة فمن قال بشرعيته أى النكاح في صورة تعليق طلاق الاجنبية قبل الملك فقد انزم شرعيته أى النكاح مع انتفاء حكمته اذ لا يتأني حصولها مع ترتب الطلاق على حصول عقده صحيحا شرعا فكان يازم أن لا يصح على الاجنبية حينئذ عقد نكاح البتة لكن المقصد صحيح احما فدل ذلك على عدم لزوم الطلاق تحصيليا لحكمة عقد النكاح المقصودة منه وليس من المقصود منه وجوب نصف الصداق وتبويض الطلاق وغيرهما مما يتوقف على هذا المقدم بل من الأمور التابعة للمقصود منه فلا يشرع المقدم لاجلها فيثبت اجتمعا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده وعدم لزوم الطلاق على وقوعه صحيحا فتأمل

ذلك ولعل الامام ابن الشاط لهذا قال ويكون تمام الفرق مبينا على ان مقتضى الطلاق والتناق هو مقتضاهما الشرعي لا الفتوى وقد علمت ما فيه قال هذا الفرق يحتاج الى تأمل ونظر اه بلفظه (مسئلة) وقوع الطلاق على الاجنبيات بشرط التزويج وان وافق مالك فيه اباحنيفة الا انه خالفه فيما ذاعم المطاق جميع النساء مثل ان يقول كل امرأة تزوجها فهي طاق فاستحسن هو واصحابه انه لا يقع عليه طلاق حينئذ بناء على المصلحة وهي انه اذا عم فارجبوا عليه التميم لمجد سبيلا الى النكاح الحلال فكان ذلك عنتابه وحرجا وكانه من باب نذر المعصية واما ابو حنيفة وجماعة فقالوا يقع عليه الطلاق مطلقا عم جميع النساء او خصص مثل ان يقول كل امرأة تزوجها من بني فلان او من بلد كذا او في وقت كذا فهي طاق كما في بداية المجتهد لابن رشد الحفيد والله أعلم

الفرق السادس والستون والمائة بين قاعدة الاجابات التي يتقدم اسباب تام وبين قاعدة الاجابات التي هي اجزاء الاسباب هو ان الاجابات (الاولى) يجوز تأخيرها اجماعا فلا يقدح فيها التأخير كالحيار في عيوب النكاح وعيوب السلع في البيع والاجابات (الثانية) لا يجوز تأخيرها فيقدح فيها التأخير كالتبول بمد الاجاب في البيع والهبة والاجارة وذلك ان الاجابات ثلاثة أقسام (القسم الاول) ما اتفق على ان (٢٠٨) السبب التام تقدمه وعلى أنه يجوز تأخيره عنه فلا يقدح فيه التأخير

بحال ولذلك اعتمد جماعة من المتورعين على ماملة اهل الكفر اكثر ملاحظة لهدين الوجهن وهما الفرق بين القاعدتين والفرقيين
 الفرق الثمانون والمائة بين قاعدة الملك وقاعدة التصرف
 اعلم ان الملك اشكل ضبطه على كثير من الفقهاء فانه عام يترتب على اسباب مختلفة البيع والهبة والصدقة والارث وغير ذلك فهو غيرها ولا يمكن ان يقال هو التصرف لان المجبور عليه يملك ولا يتصرف فهو حينئذ غير التصرف فالتصرف والملك كل واحد منهما اعم من الآخر من وجهه وأخص من وجهه فقد يوجد التصرف بدون الملك كالوصى والوكيل والحام وغيرهم يتصرفون ولا ملك لهم و يوجد الملك بدون التصرف كالصبيان والمجانين وغيرهم يملكون ولا يتصرفون ويجتمع الملك والتصرف في حق البالغين الرشيدن النافذين للكلمة الكاملين الاوصاف وهذا هو حقيقة الاعم من وجهه والاخص من وجهه ان يجتمعا في صورة وينفرد كل واحد منهما بنفسه في صورة كالحيوان والايض والعبارة الكاشفة عن حقيقة الملك انه حكم شرعي مقدر في العين او المنفعة
 قال (الفرق الثمانون والمائة بين قاعدة الملك وقاعدة التصرف الى قوله كالحيوان والايض) قلت ما قلته في ذلك صحيح قال (والعبارة الكاشفة عن حقيقة الملك انه حكم شرعي مقدر في العين او المنفعة يقتضي تمكن من يضاف اليه من انتفاعه بالملوك والعرض عنه من حيث هو كذلك) قلت هذا الحد

كخيار الامة اذا اعتقت تحت عيب وامضاء خيار الشرط ونحو ذلك مما تقدم وغيره (القسم الثاني) ما اتفق على انه جزء السبب وعلى انه لا يجوز تأخيره فيقدح فيه التأخير كالتبول بمد الاجاب في نحو النكاح وما قدمناه من البيع الخ (القسم الثالث) ما اختلف في كونه من القسم الاول فلا يقدح فيه التأخير او من القسم

الثاني فيقدح وهو الجواب في التخيير والتملك المطلقين فقيهما عن مالك روايتان
 قال الشيخ ابو الوليد بن رشد في المقدمات كان مالك يقول للمملكة والمخيرة الحيار في المجلس فقط كالبايعة ثم رجع الى ان ذلك لها وان افتراقا لاحتياجها للمساورة وهذا اذا باشرها او وكيله فان كتب اليها او ارسل رسولا او علق على شرط لم يختلف قوله في تهادي ذلك ما لم يطل طولاً يدل على الرضا بالاسقاط بان يطول نحو أكثر من شهر بن لان كلام الزوج سؤال يتصل به جوابه وجوابه للرسالة مع مرسله قال الخرشبي اذا ملكها تملكها مطلقا او خيرها تخيرا مطلقا اي عاريا عن التقيد بالزمان والمكن فالملك قولان مرويان عنه قول رجع اليه انهما بيدها ما لم توقف عند حاجك أو توطأ أي تمكن من ذلك طائفة قالت في المجلس قبلت ام لا والذي رجع عنه انهما بيدها في المجلس فقط وان تفرقا بعد امكان القضاء فلا شيء لها وان وثب امي قام حين ملكها يريد قطع ذلك عنها لم ينفعه وحد ذلك اذا قعد معها قدر ما يرى الناس انها تختار في مثله ولم يبق فرارا وان ذهب عامة النهار وعلم انهما قد تركا ذلك وخرجا الى غيره فلا خيار لها والمدار على الخروج من ذلك الى غيره واخذ ابن القاسم بهذا القول المرجوع عنه المتيطى وبه العمل وعليه جمهور اصحابنا وقد رجع مالك آخره الى هذا القول المرجوع عنه واستمر عليه الى ان مات اه بتصرف قال اللخمي وارى امهال المرأة ثلثة ايام كالمصرأة

والشفقة لما في الفراق من الصعوبة وسيأتي الفرق بين التخيير والتملك فترقب والله أعلم

﴿ الفرق السابع والستون والمائة بين قاعدة خيار التملك في الزوجات وبين قاعدة تخيير الاماء في السق ﴾

من حيث انه يجوز في الاول ان يقول الزوج لامرأته اذا غبت عنك فامرك بيديك فتقول المرأة متى غبت عنى فقد اخترت نفسى فيلزمه ذلك ولا يجوز في الثانى ان يحلف سيد الامة بجر يتهام بان يقول ان لم اصم فانت حرة او ان زينت فتقول ان فعلت فقد اخترت نفسى فاذا قات ذلك لا يلزمه وذلك ان القاعدة التي تقدمت مبسوطه هي ان كل حكم وقم قبل سببه وشرطه لا ينعقد اجماعا وبعدها ينعقد اجماعا وبينهما في النفوذ قولان والحرة وجد في حقها سبب وهو قول الزوج المقتضى اذنها في القضاء الآن على ذلك التقدير مع اذن الشرع المقدر فلم يقع قضاؤها الا بعد سببه وشرطه والامة انفرادي في حقها الاذن المقدر فقط فان الله قد اذن لها في القضاء على ذلك التقدير وهو العتق المتوقف على حصول المعلق عليه ولم يحصل فوقع قضاؤها بعد شرطه وقبل سببه ضرورة ان الحالف بجر يتهام لم ياذن وانما قصد حث نفسه باليمين على الفعل او زجرها عنه واما الزوج فاذن للحرة القضاء الان على ذلك التقدير وهو غيبته عنها والقاعدة التي تقدمت أيضا ان حقوق العباد انما تسقط باذن العباد فلذا جرى الخلاف في نفوذ قضاؤها كالزوجات (٢٠٩) قال الاخميمي وسوى اصبح

الاماء بالزوجات وعدم نفوذه وهو قول مالك المبنى عليه الفرق وقد سأل عبد الملك ابن الماجشون مالكا عن الفرق بين البابين فقال له مالكا اتعرف دار قدامة ودار قدامة يلبس فيها بالحمام بالمدينة فشق ذلك على عبيد الملك نعم سوى اشهب الزوجات بالاماء اقدم ما يترتب عليه الاختيار فافهم ولا يستويان عند مالكا الا اذا قالت الحرة

يقتضى يمكن من يضاف اليه من انتفاعه بالملوك والموض عنه من حيث هو كذلك اما قولنا حكم شرعى فبالاجماع ولانه يتبع الاسباب الشرعية واما انه مقدر فلانه يرجع الى تعلق اذن الشرع والتعلق عدمى ليس وصفا حقيقيا بل يقدر في العين او المنفعة عند تحقق الاسباب المفيدة للملك فاسد من وجوه (احدها) ان الملك من اوصاف المالك لا المملوك امكنه وصف متملق والمملوك هو متملقه (وثانيها) انه ليس مقتضيا لتمكين من الانتفاع بل مقتضى لذلك كلام الشارع (ثالثها) انه لا يقتضى الانتفاع بالمملوك وبالعرض بل باحدهما (رابعها) ان المملوك مشتق من الملك فلا يعرف الا بعد معرفته فيلزم الدور والصحيح في حد الملك انه تمكن الانسان شرعا بنفسه او بنيا به من الانتفاع بالعين او المنفعة ومن اخذ الموض عن العين او المنفعة هذا ان قلنا ان الضيافة ونحوها لا يملكها من سوغت له وان قلنا انه يملكها زدا في الحد فقلنا انه تمكن الانسان شرعا بنفسه او بنيا به من الانتفاع بالعين او المنفعة ومن اخذ الموض او تمكنه من الانتفاع خاصة ولا حاجة بنا الى بيان صحة هذا الحد فانه لا يخفى ذلك على المتأمل المنصف قال (اما قولنا حكم شرعى فبالاجماع ولانه يتبع الاسباب الشرعية) قلت ماقالة من انه حكم شرعى ان اراد انه احد الاحكام الخمسة فقيه نظروا وان اراد انه امر شرعى على الجملة فذلك صحيح قال (واما انه مقدر فلانه يرجع الى تعلق اذن الشرع الى قوله عند تحقق الاسباب المفيدة للملك) قلت قوله انه عدمى بناء على ان النسب امور

(٢٧ - الفروق - ثالث) ان ملكتي فقد اخترت نفسى هذا تهذيب ما في الاصل قال ابن الشاط وما قاله في هذا الفرق فيه نظرا له ووجهه ما علم به اشهب قوله بتسوية الزوجات بالاماء فانهم والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الثامن والستون والمائة بين قاعدة التملك وقاعدة التخيير ﴾

على مشهور مذهب مالك رحمة الله تعالى من ان التملك جعل الزوج المسلم المكلف انشاء الطلاق حقا للزوجة وكذا غيرها زاجحا في الثلاث ينخص بما دونها بنية والتخيير جعله انشاء الطلاق ثلاثا حكما او نصا عليها حقا لها وكذا غيرها كالا بن عرفة فموضوع التملك على هذا أصل الطلاق من غير اشارة بالبينونة ولا بامدد فلها ان تقضى باى ذلك شاءت وموضوع التخيير على هذا الثلاث قبل البناء وبعده ومقصوده البينونة فلذلك تقبل نية الزوج فيما دون الثلاث قبل البناء للحصول المقصود وهو البينونة بالواحدة حينئذ دون مابعد البناء لانه اى التخيير حينئذ صريح في البينونة لا يقبل المجاز كالثلثات اذا نطق بها وليس له عزلها فيهما لانه جعل لها ما كان بيده من العصمة وأخرجها عنه بخلاف الوكالة قال الخطاب لان الوكيل يفعل ذلك على سبيل الوكالة عن وكلاء والمملك والتخيير انما يقعان ذلك عن تقسما لانهما ملكا ما كان يملكه الزوج اه قال حفيد ابن رشد في بدايته قرأى مالك ان قوله لها اختار بنى او اختارى تفسك انه ظاهر يعرف الشرع في معنى

البيئونة بتخيير رسول الله صلى الله عليه وسلم نساءه لان المفهوم منه انما كان البيئونة توراى انه لا يقبل قول الزوج في التملك انه لم يرد به طلاقا اذا زعم ذلك لانه له ظاهرا في معنى جعل الطلاق بيدها قال وصار جمهور الفقهاء الى ان التخيير والتمليك واحد في الحكم لان من عرف دلالة اللفظة ان من ملك انسانا امر من الامور ان شاء ان يفعله او لا يفعله فانه قد خيره اه محل الحاجة منه واختلفوا في الحكم الواحد الذي وقع اشتراكهما فيه فقال الشافعي اختارى وأمرك يديك سواء ولا يكون ذلك طلاقا الا ان ينويه وان نواه فهو ما اراد ان واحدة فواحدة رجعية وان ثلاثا فتلاث فلعله عنده ان يناكرها في الطلاق نفسه وفي العدد في الخيار او التملك نعم التملك عنده اذا اراد به الطلاق كالوكالة وله ان يرجع في ذلك متى أحب ذلك مالم يقع الطلاق وقال الثوري والخيار والتمليك واحد لا فرق بينهما (وقد قيل) القول قولهما في اعداد الطلاق في التملك وليس للزوج مناكرتها وهذا القول مروى عن علي وابن المسيب وبه قال الزهري وعطاء (وقد قيل) انه ليس للمرأة في التملك الا أن تطاق نفسها تطليقة واحدة رجعة وذلك مروى عن ابن مسعود وعمر رضي الله عنهما روى أنه جاء ابن مسعود رجل فقال كان بيني وبين امرأتى بعض ما يكون بين الناس فقالت لو أن الذي بيدك من أمرى بيدي لملمت كيف أصنع قال فان الذي بيدي من (٢١٠) أمرك يديك قالت فأنت طالق ثلاثا قال أراها واحدة وأنت أحق بها

مادامت في عدتها وقولنا في العين او المنفعة فان الاعيان تملك كالبيع والمنافع كالأجارات وقولنا يقتضى انتفاع المالك ليخرج التصرف بالوصية والوكالة وتصرف القضاة في اموال الغائبين والجائنين فان هذه الطوائف لهم التصرف بغير ملك وقولنا والعوض عنه ليخرج عنه الاباحات في الضيقات فان الضيافة ماذون فيها وليست مملوكة على الصحيح ويخرج ايضا الاختصاصات بالمساجد والربط والحواقي ومواضع المطاف والسكك ومقاعد الاسواق فان هذه الامور لا تملك فيها مع المكنة الشرعية من التصرف في هذه الامور

مادامت في عدتها وسأق أمير المؤمنين عمر ثم لقيه فقص عليه القصة فقل صنع الله بالرجال وفعل بعمدون الى ما جعل الله في أيديهم فيجعلونه بايدي النساء بغيرها التراب ماذا قالت فيها قال قالت أراها واحدة وهو أحق بها قال وأما أرى ذلك ولورأت غير ذلك علمت أنك لم تصب وقد قيل ليس التملك بشيء لان ما جعل الشرع بيد الرجل ليس يجوز أن يرجع الى

عدمية وفيه نظر واما قوله انه مقدرف العين او المنفعة فقد سبق انه وصف للمالك متماق بالعين او المنفعة قال (وقولنا في العين او المنفعة فان الاعيان تملك بالبيع والمنافع كالأجارات) قلت ما قاله صحيح على ما في قوله فان الاعيان تملك من المساحة على ما يذكره هو بعد هذا عن المازري قال (وقولنا يقتضى انتفاعه بالملك الى قوله فان هذه الطوائف لهم التصرف بغير ملك) قلت هذا التحرز صحيح على تقدير صحة حده قال (وقولنا والعوض عنه الى قوله مع المكنة الشرعية من التصرف في هذه الامور) قلت جعل التصرف بدل الانتفاع وهو اعم منه بدليل ما ذكره هو قبل هذا من تصرف الاوصياء والحاكم حيث لهم التصرف دون الانتفاع وكل من ذكرهنا من ضيف وشبهه ليس له مطلق التصرف بل له التصرف بالانتفاع خاصة

يد المرأة يجعل جاعل وكذلك التخيير وهو قول ابن محمد بن حزم قال ومعنى ما ثبت من تخيير رسول الله صلى الله عليه وسلم نساءه انهن لو اخترن أنفسهن طلقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهن كن يطلقن بنفس اختيار الطلاق كما في بداية المجتهد الحفيد ابن رشد وخلصته ان الحكم الذي قيل باشتراكهما فيه (اما) عدم لزوم شيء الا ما اراده ان واحدة فواحدة رجعية وان ثلاثا فتلاث فله مناكرتها في الطلاق نفسه وفي العدد (واما) ما قالتمه من العدد وليس له مناكرتها واما لزوم طلاق رجعية ولو أوقعت أكثر (واما) انه لغو لا يلزم به شيء مطلقا وفرق أبو حنيفة واصحابه بينهما بغير ما فرق به بينهما مشهور مالك فقالوا الخيار ليس بطلاق اى لا يصح ولا ظاهرا بل كناية خفية لا يلزم به شيء الا بالنية لما سيأتى واما التملك فان طلقت نفسها واحدة فهي بائنة كما في بداية المجتهد وفرق ابن حنبل بينهما بغير ما ذكر قال الشيخ منصور ابن ادريس الحنبلي في كشاف الفناع على الاقناع مع المتن واذا قال لامرأته أمرك يديك فهو توكيل منه لها في الطلاق لانه اذن لها فيه ولا يتقيد ذلك بالجلوس بل هو على التراخي مالم يفسخ أو يبطأ لقول علي ولم يعرف له مخالف في الصحابة فكان كالأجماع ولانه نوع تملك في الطلاق فملكه المفوض اليه في الجلوس وبعده كما لو جعله لأجنبي ولها ان تطلق نفسها ثلاثا أفني به أحمد مررا ورواه البخاري في تاريخه عن عثمان وقال علي وابن عمر وابن عباس

وقولنا

وفضالة ونضرة في الشرح لما روى أبو داود والترمذي بإسناد رجاله ثقات عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال هو ثلاث قال البخاري هو موقوف على أبي هريرة ولأنه يقتضي العموم في جميع أمرها لأنه اسم جنس مضاف فيتناول الطلاقات الثلاث كقوله طلق نفسك ما شئت ولا يقبل قوله اردت واحدة ولا يدين لأنه خلاف مقتضى اللفظ وكذلك الحكم أن جعل أمرها في يد غيرها أي الزوجة أن جعل أمرها بيد زيد مثلا فله أن يطلقها ثلاثا ما لم يفسخ أو يوطأ (وان) قال لها اختاري نفسك لم يكن لها أن تطلق نفسها أكثر من واحدة وتقع رجمية حكاها أحمد عن ابن عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وطائفة وغيرهم ولأن اختاري تفويض مضمين فيتناول أقل ما يقع عليه الاسم وهو طلاق رجمية لأنها بغير عوض بخلاف أمرك بيدك فإنه أمر مضاف فيتناول جميع أمرها إلا أن يجعل إليها أكثر من ذلك أي من واحدة سواء جعله بلفظه بأن يقول اختاري ما شئت أو اختاري الطلاقات إن شئت أو جعله بنية بأن ينوي بقوله اختاري عددا اثنين أو ثلاثا لأنه كناية خفية فيرجع فيما يقع بها إلى نيته كسائر الكنايات الخفية وإن نوى الزوج ثلاثا فطلقت أقل منها أي من ثلاث كائنين أو واحدة وقمع ما طلقته دون ما نواه لأن النية لا يقع بها الطلاق وإنما يقع بتطبيقها ولذا لو لم تطلق لم يقع شيء أم محل الحاجة منه ومقابل المشهور عندنا قولنا أحدهما ما قاله عبد الملك من الفرق بينهما وأن التخيير ثلاث وإن نوت دونها وثانيهما ما روى عن مالك من التفرقة (٢١١) بينهما وأن التخيير ثلاث إن قالت

اخترت نفسي وواحدة
بأنه ان اختارت زوجها
أوردت الخيار عليه حكاهما
الأصل عن عياض في كتاب
التنبيهات وأما التملك فلي
ما مر عن مالك فالتشهير
فما تقدم إنما هو باعتبار التخيير
لا التملك فإن موضوعه
عندنا أصل الطلاق فقط
كما علمت فهو كناية ظاهرة
يلزم به طلاق رجمية إن
لم توقع أكثر وعند الشافعي
هو كناية خفية كالتخيير
يرجع فيما يقع بكل منهما
إلى نية وقد قيل هو

وقولنا من حيث هو كذلك إشارة إلى أنه يقتضي ذلك من حيث هو وقد يتخلف عنه ذلك لما منع يمرض كالمحجور عليهم لهم الملك وليس لهم المسكنة من التصرف في تلك الأعيان المملوكة لكن تلك الأملاك في تلك الصور لوجود النظر إليها اقتضت ممكنة التصرف وإنما جاء المنع من أمور خارجة ولا تنافي بين القبول الذاتي والاستحالة لامر خارجي ولذلك نقول إن جميع أجزاء المالم لها القبول للوجود والعدم بالنظر إلى ذاتها وهي ما واجبة لغيرها إن علم الله تعالى وجودها أو مستحيلة لغيرها إن علم الله تعالى عدمها وكذلك ههنا بالنظر إلى الملك يجوز التصرف المذكور وبالنظر لما عرض من الأسباب الخارجة يقتضي المنع من التصرف

قال (وقولنا من حيث هو كذلك إشارة إلى أنه يقتضي ذلك من حيث هو وقد يتخلف عنه ذلك لما منع يمرض إلى قوله وبالنظر لما عرض من الأسباب الخارجة يقتضي المنع من التصرف) قلت كلامه هذا يشمر بان التصرف هو موجب الملك وليس الأمر كذلك بل موجب الانتفاع ثم الانتفاع يكون بوجهين انتفاع يتولاه المالك بنفسه وانتفاع يتولاه النائب عنه ثم النائب قد يكون باستنابة المالك وقد يكون بغير استنابته فبغير المحجور عليه يتوصل إلى الانتفاع بمسكه بنفسه ونيايته والمحجور عليه لا يتوصل إلى الانتفاع بمسكه بالنيابة ونائبه لا يكون إلا باستنابته

على ما تقوله من أعداد الطلاق وليس للزوج مناكرتها كالتخيير وقيل هو كالتخيير طائفة رجمية ولو أوقمت أكثر وقيل هو كالتخيير لغوا لا يلزم به شيء أصلا وقيل هو خلاف التخيير كناية خفية لا يلزم به إلا نواه وقيل هو غير التخيير يلزم به ما قلته من أعداد الطلاق فإن أوقعت واحدة فبأنه فلا أقوال فيه سبعة شارك التخيير في أربعة وخالفه في ثلاثة وحكي الأصل في التخيير عن القاضي عياض في كتاب التنبيهات سبعة أقوال أيضا (الأول) وهو المشهور عندنا الثلاث نوتها المرأة أم لا فإن قضت بدونها فهل يسقط خيارها خلاف (القول الثاني) لعبد الملك من أصحابنا الثلاث وإن نوت دونها (القول الثالث) وهو مروى عن مالك الثلاث إن قالت اخترت نفسي وواحدة بأنه اختارت زوجها وأوردت الخيار عليه وهذا القولان مقابلا المشهور عندنا وعلى كل من هذه الثلاثة التخيير خلاف التملك فإن موضوع التملك أصل الطلاق كما علمت (القول الرابع) أنه واحدة بأنه وللزوج المناكرة في الثلاث ولم ينسبه عياض لاحد ولم يظهر عليه إلا كون التملك بخلافه فقط إذ لم يقل أحد بهنا القول فيه فافهم (القول الخامس) لابن الجهم وعمر وعلى رضي الله عنهم أنه طلقته واحدة بنية والذي يظهر أنه على هذا ليس للزوج المناكرة في الثلاث كما مر عن حفيد ابن رشد في التملك من أن المروى عن علي وابن المسيب فيه وبه قال الزهري وعطاء هو أن القول قولها في أعداد الطلاق وليس للزوج مناكرتها فتأمل (القول السادس) أنه طلاق رجمية ولو أوقمت أكثر وهو ما أن

ينسب لابي يوسف كما قال عياض وعليه فهو اما بخلاف التملك فانه طلقه بائنة كما مر عن ابي حنيفة واما كالتملك كما مر عن حفيد ابن رشد انه روى عن ابن مسعود وعمر انه لا يلزم التملك الاطلاق واحدة رجعية ولو اوقعت ثلاثا واما ان ينسب لابن حنبل فيكون خلاف التملك لانه عنده كالتوكيل يلزم به ما قلته فان اوقعت واحدة فبائنة كما مر عن الشيخ منصور بن ادريس الحنبلي فتنبه (القول السابع) انه كناية خفية لا يلزم به شيء الا بالنية وحكي الاصل عن عياض انه اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة وابن حنبل وانهم عللوا ذلك بان لفظ التخيير يحتمل التخيير في الطلاق وغيره فان اراد الطلاق فيحتمل الوحدة والكثرة والاصل بقاء العصمة حتى ينوي اه والذى يؤخذ مما تقدم ان مذهب ابن حنبل انه طلقه رجعية ولو اوقعت أكثر لما تقدم عن الشيخ منصور الحنبلي وانه خلاف التملك اذ التملك كالتوكيل القول قولها فيما توقعه فان اوقعت واحدة فبائنة وان الذى اتفق على هذا انما هو الشافعي وابو حنيفة على انهما اختلفا مع ذلك في التملك فقال الشافعي هو كالتخيير في هذا الحكم وقال ابو حنيفة هو بخلاف لانها ان طلقت نفسها واحدة فيه فهي بائنة كما تقدم عن حفيد ابن رشد فتأمل ذلك واعتمد أصحابنا في الاستدلال لمشهور مالك المتقدم على ثلاثة مدارك (المدرک الاول) قوله تعالى يا أيها النبي قل لأزواجك ان (٢١٢) كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها الآية قالوا هذه الآية تدل على

البيتونة بالثلاث (المدرک الثاني) ان احدى نساءه عليه السلام اختارت نفسها فكانت البتة فكان ذلك أصلا في الخيار المدرک الثالث ان المفهوم من هذا اللفظ عادة انما هو التخيير في السكون في العصمة أو مفارقتها هذا هو السابق للمفهوم من قول القائل لزوجته خيرتك وتمقب اللخمي المدرک الاول باربعة

وكذلك اذا قلنا الاوقاف على ملك الواقفين مع انه لا يجوز لهم البيع وملك العوض عنها بسبب ما عرض من الوقف المانع من البيع كالحجر المانع من البيع فقد انطبق هذا الحد على الملك فان قلت قد قالت الشافعية ان الضيافة تملك وهل بالمضغ او بالبلغ او غير ذلك على خلاف عندهم فهذا ملك مع ان الضيف لا يتمكن من اخذ العوض على ما قدم له ولا يمكن من اطعامه لغيره ولذلك قال المالكية ان الانسان قد يملك ان يملك وهل يعد مالكا او لا قولان فمن ملك ان يملك لا يتمكن من التصرف ولا اخذ العوض من ذلك الشيء الذى ملك ان يملكه مع انهم قد صرحوا بحقيقة الملك من حيث الجملة وكذلك قال المالكية وغيرهم ان الانسان قد يملك المنفعة وقد يملك الانتفاع فقط كبيوت المدارس والاوقاف والربط ونحوها مع انه في هذه الصور لا يملك اخذ العوض عن تلك المنافع قلت اما السؤال الاول فان الصحيح في الضيافات انها اباحات لا تملك

قال (وكذلك اذا قلنا الاوقاف على ملك الواقفين الى قوله فقد انطبق هذا الحد على الملك) قلت قد سبق انه ليس بحد صحيح قال (فان قلت قد قالت الشافعية الى قوله مع انه في هذه الصور لا يملك اخذ العوض عن تلك المنافع) قلت ذلك حكاية سؤالات ولا كلام في ذلك قال (قلت اما السؤال الاول فان الصحيح في الضيافات انها اباحات لا تملك) قلت ما قاله غير صحيح بل الصحيح انها تملك الانتفاع بالاكل خاصة سواء اوقع البناء على الحد الذى ارضيته او على الحد الذى

أوجه (الاول) انه عليه السلام كان المطلق لا النساء لقوله تعالى واسرحكن سراحا جميلا (الوجه الثاني) سلمنا ان الازاج كن اللاني طلقن لكن السراح لا يوجب الا واحدة كما لو قال سرحتك (الوجه الثالث) سلمنا انه الثلاث لكنه مخصص به عليه السلام لان تحريم الطلاق الثلاث معال بالندم وهو عليه السلام أملاك لنفسه منا (الوجه الرابع) ان التخيير انما كان بين الحياة الدنيا والدار الآخرة وتمقب المدرک الثاني بانه غير صحيح والذى في الصحيحين ان عائشة رضي الله عنها قالت اني اريد الله ورسوله والدار الآخرة ثم فعل ازواجه مثل ذلك والا نعمة الثلاثة ينازعون في ان هذا أى التخيير في السكون في العصمة أو مفارقتها هو المفهوم عادة لكن في شرح الخطاب على المختصر كما في البناني على ابن عبيق ان الفرق بين التخيير والتمليك قيل أمر عرفي لا مشاركة للغة فيه فتقوله في المشهور ان للزوج ان يناكر المملوكة دون المخيرة انما هو أمر مستفاد من العرف وعلى هذا ينعكس الحكم بانعكاس العرف وقيل هو وان كان تابعا للعرف الا ان العرف تابع للغة أو قريب منها لان التملك اعطاء مالم يكن حاصلًا فلذلك قلنا ان للزوج ان يناكرها لان الاصل بقاء مملوكة بيده فلا يلزمه الا ما اعترف انه اعطاء وأما التخيير فقال أهل اللغة خير فلان بين الشبهين اذا جعل له الخيار فيكون تخيير الزوجة معناه ان الزوج فوض اليها البقاء على العصمة والذهاب عنها وذلك

كما

انما بقاها لما اذا حصلت علي حال لا يبقى للزوج عليها حكم وانما يكون ذلك بعد الدخول في ايقاع الثلاث نظر صحيح وابن عبد السلام اه وقال الاصل والصحيح الذي يظهر لي ان قول الأئمة هو مقتضى اللفظ لغة لامرية في ذلك وان مالكا رحمه الله افنى بالثلاث والبيونة كما تقدم بناء على عادة كانت في زمانه اوجب نقل اللفظ عن مسماه الفتوى الى هذا المفهوم قصار صريحا فيه وهذا هو الذي يتجه وهو سر الفرق بين قاعدة التخيير وقاعدة التملك غير انه يلزم عليه بطلان هذا الحكم اليوم ووجوب الرجوع الى اللغة ويكون كناية محضة كما قاله الأئمة بسبب ان العرف قد تغير حتى لم يصر أحد يستعمل هذا اللفظ الا في غاية الندرة فضلا عن كثرة الاستعمال التي تصيرها منقولا والقاعدة ان اللفظ متى كان الحكم فيه مضافا لحكم عادي بطل ذلك الحكم عند بطلان تلك القاعدة وتغير الى حكم آخر ان شهدت له عادة أخرى فهذا هو الفقه المنجى اه وكتب عليه ابن الشاط ما نصه ما قاله من ان مالكا رضى الله تعالى عنه انما بنى على عرف زمانه هو الظاهر وما قاله من لزوم تغير الفتوى عند تغير العرف صحيح اه منه والله اعلم (مسئلة) قال الحرشي عند قول خليل في جواز التخيير قولان أي وكراهته وهذا يجري في المدخول بها وغيرها لان موضعه الثلاث واما كونه بنا كر غير المدخول بها فهذا شيء آخر ولم يتفقوا على كراهته مع ان موضعه الثلاث نظر المفصولة اذ هو (٢١٣) البيونة التي قد تكون بواحدة كما

في الخلع والطلاق قبل الدخول وان كانت بحسب ما هنا انما تكون بالثلاث ويذني جري الخلاف في التملك اذا قيد بالثلاث والا فهو مباح وانظر التوكيل اذا قيد بالثلاث والظاهر الكراهة قطعا اه قال العدوي عليه وجهه اما ان الموكل داخل على الثلاث بخلاف المخير وكذا الملك اذا قيد بالثلاث فلا يازم من تخييرها أو تملكها كونها توقع الطلاق لان

كما اباح الله السمك في الماء والطير في الهواء والحشيش والصيد في الغلاة لمن اراد تناوله ولا يقال ان هذه الامور مملوكة للناس كذلك الضيف جمل له ان ياكل أن اراد أو يترك والقول بانه يملك مشكل فان الملك لا بد فيه من سلطان التصرف من حيث الجملة وبعد أن بلع الطعام كيف يبقى سلطان بعد ذلك على الانتفاع بذلك الاعيان لانها فسدت عادة ولم تق مقصودة التصرف البتة فالحق اذا اباحت لامتلاكات

ارتضاه هو اما على الحد الذي ارتضيه فلان مقدم الضيافة قد يمكنه من الانتفاع باكلها واما على الحد الذي ارتضاه هو فلانه قال حكم مقدر في العين او المنفعة يقتضي تمكن من يضاف اليه من انتفاعه بالملوك وبالروض عنه وقد بينا انه لا يقتضي الانتفاع بهما فينتقي الانتفاع مطلقا قال (كما اباح الله تعالى السمك في الماء الى قوله ولا يقال ان هذه الامور مملوكة للناس) قلت هي مملوكة بعد تناولها وابطاح تناولها سبب ملكها قال (كذلك الضيف جمل له أن ياكل أن اراد أو يترك) قلت اباحة صاحب الطعام للضيف أن ياكل سبب ملكه أن ياكل وملكه أن ياكل هو تمكنه شرعا من ذلك قال (والفول بانه يملك مشكل فان الملك لا بد فيه من سلطان التصرف من حيث الجملة الى قوله فالحق اذا اباحت لامتلاكات) قلت مناقله من أن الملك مشكل لا اشكال فيه وتعليقه بان الملك لا بد فيه من سلطان التصرف ليس كما قال بل لا بد فيه من سلطان الانتفاع لا

الشان ان النساء لا يرين الفراق فلذا كان الراجح فيهما الاباحة ويكره في حقها قطعا وقوع الثلاث كما افاده بعض الشيوخ واما ان الموكل لما كان له الزل في التوكيل صار كأنه الموقع للثلاث فلذا كره قطعا بخلاف التملك فانها الموقمة لها اه يمرض تصرف والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق التاسع والستون والسائة بين قاعدة ضم الشهادة في الاقوال وبين قاعدة عدم ضمها في الافعال)

على مشهور مذهب مالك رحمه الله تعالى فقد قال اذا شهد احد الشاهدين انه حلف ان لا يدخل الدار وانه دخل وشهد الآخر انه لا يكلم زيدا وانه كلمه حلف المشهود عليه فان نكل سجن لان الشاهدين لم يتفقا على متعلق واحد وكذلك اذا اختلفا في العتق على هذه الصورة وقال اذا شهد احدهما انه طلقها بمكة في رمضان وشهد الآخر انه طلقها بمصر في صفر طلقت وكذلك العتق قال ابن يونس ويشترط ان يكرن بين البلدين مسافة يمكن قطعها في الاجل الذي بين الشهادتين وتضبط عدتها من يوم شهادة الاخير اه قال الاصل ويذني حمل كلامه أي ابن يونس على العدة في القضاء اما في الحكم لما تمتعه الزوجة تاريخ الطلاق اه وقال اللخمي لو شهد احدهما بالثلاث قبل أمس والثاني بانبتين أمس والثالث بواحدة اليوم لزم الثلاث لان ضم الثاني للزول بوجوب اثنتين قبل سماع الثالث فلما سمعه الثالث ضم للباقي من الاول وكذلك

لوشهد الثاني بواحدة والاخير باننتين لان الثاني مع الاول طلفتان بضم اليهما طلقة أخرى وكذلك لوشهد الاول باننتين والثاني بثلاث والاخير بواحدة هذا اذا علمت التواريخ فان جهات يختلف في لزوم الثلاث او اثنتين لان الزائد عليهما من باب الطلاق بالشك وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا شهد احدهما بطلقة والاخر باننتين لم يحكم بشيء لعدم حصول النصاب في شهادة منهما فلو شهد احدهما بياثمة والاخر برجمية ضمت الشهاداتتان لان الاختلاف ههنا انما هو في الصفة قال الاصل واعتمد الاصحاب في الفرق المذكور بين الاقوال والافعال على ان الاقوال يمكن تكررها ويكون الثاني خيرا عن الاول والافعال لا يمكن تكررها الا مع التردد وقاعدة ان الاصل في الاستعمال الانشاء وتجديد المعاني بتجدد الاستعمالات لانه مقصود الوضع حتى يدل على التاكيد وان كانت مقتضى عدم ضم الاقوال والافعال لعدم وجود نصاب الشهادة في لفظ واحد منهما الا انه قد عارض هذه القاعدة قاعدة اخرى وهي ان اصل قولنا انت طالق وانت حر الخبر عن وقوع الطلاق والعق قبل زمن النطق وكذلك بعث واشترت وسائر صيغ العقود فاذا جمعنا على ان القول الاول في المرة الاولى الذي في شهادة الشاهد الاول محمول على الانشاء لاعني الخبر ضرورة القضاء فيه بالطلاق والعناق ولو كان المعتبر فيه الخبر دون الانشاء (٢١٤) او انه مستردد بينهما على السواء لم يقض بطلاق ولا بعناق البتة كما

(وأما) السؤال الثاني فقول المالكية ان من ملك أن يملك هل بعد مالكا أولا قولان قد تقدم ان هذه العبارة رديئة جدا وانها لاحقيقة لها فلا يصح أيراد النقض بها على الحدلاننا نمنع الحكم فيها (وأما) السؤال الثالث وهو مالك الانتفاع دون المنفعة فهو يرجع الى الاذن والاباحة كما في الضيافة فتلك المساكن ماذون فيها لمن قام بشرط الواقف

التصرف والسلطان هو الممكن بعينه وقد بين هو قبل هذا ان المحجور عليهم لا يتصرفون مع انهم يملكون فكيف يقول لابد في الملك من سلطان التصرف هذا غير صحيح وما قاله من انه اذا بلغ الطعام كيف يبقى سلطان بعد ذلك انما هو استبعاد لقول من يقول يملك بالبلغ وهو بعيد كما قال بل الصحيح انه يملك الطعام بالتناول حتى اذا تناول لقمة لا يجوز له برة انزعاعا من يده فان أبتلعها فقد كان سبق ملكه لها قبل البلع وان لم يبتلعها وبذها من يده فقد عادت الى ملك صاحبها وجاز لغيره تناولها لان صاحبها لم يمكنه منها الا لياكلها فلما لم ياكلها بقيت على ملك صاحبها وان كان تناولها عادت الى ملك صاحبها هذا هو الصحيح والله تعالى اعلم وما قال من انها اباحت لامتلاكات ليس بصحيح بل الاباحت هي التملكيات أو أسباب التملكيات قال (وأما السؤال الثاني فقول المالكية ان من ملك ان يملك هل يد مالكا أولا قولان الى قوله لانا نمنع الحكم فيها) قلت قد تقدم الكلام على ذلك قال (وأما السؤال الثالث وهو ملك الانتفاع دون المنفعة الى قوله لمن قام بشرط الواقف) قلت واذا

تفعله في جميع الالفاظ المترددة كان القول الثاني في المرة الثانية الذي في شهادة الشاهد الآخر صالحا للاخبار والانشاء لانه انما يتصرف عن أصله الذي هو الخبر الى انشاء هذه المعاني واستحداها بالقرائن أو النقل العرفي وشهادتهما بالقرائن شهادة بقول يصلح لهما فيحمل على الاخبار عملا بقاعدة ترجيح

لانها

الاصل الذي هو الخبر والحمل على الاصل أولى ولذلك شبهه الاصحاب بما

لو اقر به في مجالس فانه لا يتعدد عليه ما اقر به اى لاحتمال تكرار الاقرار به بال واحد مع ان الاصل براءة الذمة من الزائد وكذلك ما نحن فيه من قوله عبدى فلان حر ثم كرر ذلك القول فانه يحمل على ان الثاني خيرا عن الاول بناء على ان الاصل الخبر فيكون حينئذ لشاهد ان شهدا على شيء واحد وهو انشاء العتق في العبد الذي سمي كما قاله ابن الشاط ولو كان لفظ الانشاء ولفظ الخبر صورتها واحدة شرع ضم الثاني الى الاول فيجتمع نصاب الشهادة في شيء واحد فيلزم الطلاق والعناق واما الفصل الثاني فلا يمكن ان يكون عين الاول لانه لا يصح ان يكون خيرا عنه فان الخبر من خصائص الاقوال فصار مشهودا به غير الاول فيحتاج الى نصاب كامل في نفسه هذا هو سر الفرق نعم لو فرضنا كل واحد من الشاهدين صمم على الانشاء فيما سمعه كانت الاقوال كالافعال في مقتضى كلام الاصحاب ومقتضى القواعد اه كلام الاصل بتهديب وتمقبة الامام ابن الشاط بوجوه (الوجه الاول) ان ما قاله من ان اصل قوله انت طالق وانت حر الخبر عن وقوع الطلاق والعناق قبل زمان النطق ليس بصحيح فان الخبر باسم الفاعل المطلق لا يكون الا للحال اه بلفظه وفيه انه ان اراد اتفاقا فغير مسلم لقول العلامة الخفاجي في طراز المجالس ذهب قوم الى انه لا دلالة اى لاسم الفاعل على زمان اصلا وآخرون

الى انه حقيقة في الحال والماضي مجاز في غير ذلك وأخرون الى انه حقيقة في الحال والمستقبل وقوم الى انه حقيقة في الحال فقط وهو المشهور ثم انه هل هو كذلك مطلقا أم اذا ركب مع غيره أم اذا كان مجرولا ذهب آخرون الى انه كذلك اذا عمل النصب فقط وآخرون فرقوا بين الاعراض السائلة والغارة وفرق قوم بين صفات الله وغيرها اه كما في حاشية كنون على عقب قال وعلى قوله أم اذا كان مجرولا يأتي ما ذكره ابن الخطيب في الاحاطة والسوداني في نيل الابتهاج والمقرى في فتح الطيب عن ابي عبد الله المقرى قال شهدت مجلسا بين يدى السلطان ابن تشفين عبد الرحمن بن موسى بن حمو سلطان نلمسان الذى استولى على ملكه أبو الحسن المريني بعد قتله قرأ فيه على ابي زيد بن الامام حديث مسلم لقنوا موتا ثم ائخ فقال له الاستاذ ابو اسحق بن حكم السلوى هذا الملقن محتضر حقيقة ميت مجازا فما وجه ترك محتضريكم الى موتاكم والاصل الحقيقة فأجابه ابو زيد بجواب لم يقنمه وكنت قرأت على الاستاذ بعض التفتيح فقالت زعم القراني انه انما يكون حقيقة في الحال مجازا في الاستقبال مختلفا فيه في الماضي اذا كان محكوما به اما اذا كان متعلق الحكم كإهنا فهو حقيقة مطلقا اجماعا وعلى هذا لا مجاز فلا سؤال لا يقال انه احتج على ذلك بما فيه نظر لانا نقول انه نقل الاجماع وهو واحد الاربعه التي لا يطالب مدعيها بالدليل كما ذكره ايضا بل نقول انه اساء حيث احتج في موضع الوفاق كما اساء (٢١٥) اللخمي وغيره في الاستدلال على

وجوب الطهارة ونحوها بل هذا أشنع لكونه مما علم من الدين بالضرورة ثم انا لو سلمنا نفى الاجماع فلنا ان نقول ان ذلك اشارة الى ظهور العلامات التي يعقبا الموت عادة لان تلقينه قبل ذلك ان لم يدهش فهو يوحش فهو تنبيه على وقت التلقين اى لقنوا من تحكون بانه ميت او نقول انما عدل عن الاحتضار لما فيه من الإبهام ألا ترى الى اختلافهم فيه

ألا انها فيها ملك لغير الواقف بخلاف ما يطلق من الجامكيات فان المالك فيها يحصل لمن حصل له شرط الواقف فلا جرم صح أخذ العرض بها أو عنها (فان قلت) اذا انضح حد الملك فهل هو من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف الذى هو الاحكام الخمسة (قلت) الذى يظهر لى أنه من أحد الاحكام الخمسة وهو أباحة خاصة في تصرفات خاصة وأخذ العوض عن ذلك المملوك كانت مادونا فيها فمن أذن له فتمكن من الانتفاع فهو مالك للانتفاع قال (لا انها فيها ملك لغير الواقف) قلت أما الانتفاع فقيه الملك لغير الواقف وهو من توفرت فيه شروط الوقف وأما عين الموقوف فالصحيح أنه لا مالك عليه لا للواقف ولا لغيره لانه لا يتمكن احد من الانتفاع بتلك العين ولا من التصرف فيها ولا من أخذ العوض عنها واذ لم يكن شىء من ذلك فلا ملك اذ لا معنى للمالك الا التمكن من الانتفاع ومن أخذ العوض او من الانتفاع خاصة قال (بخلاف ما يطلق من الجامكيات الى قوله صح أخذ العوض بها أو عنها) قلت انما كان ذلك لان مقتضى الوقف ان كان سكنى الموضع الموقوف فلا يتعدى الموقوف عليه السكنى لانه لم يسوغ له غيره وان كان الاستغلال فالغلة مسوغة بعينها فيصح أخذ العوض عنها قال (فان قلت اذا انضح حد الملك فهل هو من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف الذى هو الاحكام الخمسة الى قوله ومنهم من قال انه من خطاب الوضع وهو بعيد) قلت ما قاله من

هل أخذ من حضور الملائكة ولا شك ان هذه حالة خفية تحتاج في نصبها دليل الحكم الى وصف ظاهر يضبطها وهو ما ذكرناه او من حضور الموت وهو ايضا مما لا يعرف بنفسه بل بالعلامات فلما وجب اعتبارها وجب كون تلك التسمية اشارة اليها والله أعلم اه وذكر هذه الحكاية ايضا في نوازل الجنائز من المعيار وزاد مانصبه وقال سيدي ابو عبد الله مق لعله من الإبهام الى غلة الحكم والأشارة الى وقت نفع تلك الكلمة النفع التام وهو الموت عليها لاحال الحياة من احتضار او غيره اى لقنوه اياها ليوتوا عليها وتنفع ومثله ولا تموتون الا وأنتم مسلمون اى دوموا عليه لتموتوا عليه فيتم نعمة والله تعالى أعلم اه انتهى كلام كنون بلفظه وان اراد عند الجمهور ورد ان المراد حال التلبس لاحال العطق كما زعم القراني ففي جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان امكن والا فآخر جزء وانما الوقف ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال أى حال التلبس لا لفظي خلافا للقراني اه كما في حاشية كنون على عقب ولا شك ان حال تلبسها بالطلاق والحرية هو الزمن الماضي الذى أنشأ القول الاول فيه فتعامل بانصاف (الوجه الثانى) انه لا يدري ما الحامل على تكلف تقديره كون القول الثانى خيرا عن الاول مع أنه لو بين بقربته حاله أنه يريد بالقول الثانى تأكيد الانشاء لعنى ذلك العبد لكانت شهادة الشاهدين بذلك العتق وكذلك لو تبين بالقرائن أن القول الاول خير عن انه كان

عقد عتقه والقول الثاني ايضا كذلك لحصلت شهادة شاهدين على اقراره بعتقه فلا فرق اذا بين ما اذا كان للقولان انشاء او كانا خبرا او كان احدهما خبرا والآخر انشاء من حيث ان المقصود وهو وقوع عتقه اياه قد حصل على كل تقدير من تلك التقادير نعم اذا تبين بالفرائض او احتمال ان القول الثاني تأسيس انشاء كالاول فبهنا لا يصح ضم الشهادتين المختلفتي التاريخ لانه لا يكون على عقد العتق الا شاهد وهو الاول واما الثاني فانما شهد بما لا يصح عقد العتق به لان لا ينمقد فيمن تقدم عتقه اه وفيه ان قوله او كان احدهما خبرا والآخر انشاء يصدق بما اذا كان القول الاول خبرا عن انه كان عقد عتقه والقول الثاني انشاء لعتق ذلك العبد كما يصدق بالعكس ومع ان كمال نصاب الشهادة انما يظهر على صدقه على الثاني اما على الاول فلا لاحتمال ان يكون القول الثاني عليه تأسيس انشاء فتكون الشهادة به شهادة بما لا يصح عقد العتق به لان العتق الخ نعم لو قامت قرينة مقالة او حاله على انه يريد بالقول الثاني تأكيد الانشاء لعتق ذلك العبد الذي شهد الشاهد الاول باقراره به لكملت شهادة الشاهدين بذلك العتق على الاول ولك ان نقول ان قوله نعم ان تبين بالفرائض او احتمال ان القول الثاني تأسيس الخ يشمل احتمال التأسيس على هذا الاول أيضا فتأمل بامان وانصاف (الوجه الثالث) ان ما بين عليه (٢١٦) الفرق من كون القول الثاني خبرا عن الاول لا أحسبه صحيحا بل

على وجه خاص كما تقررت قواعد المعاوضات في الشريعة وشروطها وأركانها وخصوصيات هذه الاباحة هي الموجبة للفرق بين المالك وغيره من جميع الحقائق ولذلك قلنا انه معنى شرعي مقدر يريد انه متعلق بالاباحة والتملق عدمي من باب النسب والاضافات التي لا وجود لها في الاعيان بل في الازهان فهي أمر يفرضه العقل كسائر النسب والاضافات كالبوة والبنوة والتقدم والتاخر وغير ذلك ولاجل ذلك لما أن تغير عبارة الحد فنقول أن الملك أباحة شرعية في عين أو منفعة تقتضي تمكن صاحبها من الانتفاع بالملك العين أو المنفعة أو أخذ العوض عنهما من حيث هي كذلك ويستقيم الحد بهذا اللفظ أيضا ويكون الملك من خطاب التكليف لان الاصطلاح أن خطاب التكليف هو الاحكام الخمسة المشهورة وخطاب الوضع هو نصب الاسباب والشروط والموانع والتقدير الشرعية وليس هذا منها بل هو اباحة خاصة ومنهم من قال أنه من خطاب الوضع وهو بعيد (فان قلت) الملك سبب الانتفاع فيكون سببا فيكون أنه أباحة ليس عندي بصحيح فان الاباحة هي حكم الله تعالى والحكم عند أهل الاصول خطاب الله تعالى وخطابه كلامه فكيف يكون الملك الذي هو صفة للمالك على ما ارتضيته او صفة للمملوك على ما ارتضاه هو كلام الله تعالى هذا ما لا يصح بوجه أصلا فالصحيح ان سبب الاباحة هو التمكّن والاباحة هي التمكّن والله أعلم قال (فان قلت) سبب الانتفاع الى

الذي ينبغي ان يكون اصلا في هذه المسائل سواء كانت قولاً او فعلاً ام كيفاً كان أن ينظر اليها فان قبالت الضم ضمنت والا فلا ففي القول كسالة الاقرار بمال كمن يقول في رمضان لفلان عندي دينار فسمعه شاهد ثم يقول في شوال لفلان عندي دينار فسمعه آخر فلا شك ان هذا الموضع يقبل الضم فتشكل الشهادة

ويقضي عليه بالدينار وفي الفعل كمن يشرب الخمر في شوال فيشاهده شاهد ثم يشربها في ذى القعدة فيشاهده آخر فلا شك ان هذا الموضع يقبل الضم فان الشاهدين مما قد اجتمعا على مشاهدتهما اياه يشرب الخمر فتكفي الشهادة فيلزمه الحد وأما القول الذي لا يقبل الضم فكما اذا قال في رمضان عبيدي فلان حر على قصد تأسيس الانشاء لعقده فشهد عليه بذلك شاهد ثم قال في شوال عبيدي فلان حر على ذلك القصد بعينه فيشهد عليه بذلك شاهد آخر وتمذر قبول الضم هنا من قبل ان عقد العتق لا يعتمد واما الفعل الذي لا يقبل الضم فكما اذا شهد شاهد انه شاهد زيدا قتل عمرا في شوال وشهد شاهد آخر انه شاهد قتله في ذى القعدة وتمذر قبول الضم هنا من قبل ان القتل لا يتمدد (الوجه الرابع) ان المسئلة التي نقلها عن مالك رحمه الله تعالى من انه اذا شهد احد الشاهدين انه طبقها بمكة في رمضان وشهد الآخر انه طلقها بمصر في صفر طلقت تشكل على ما تقر من حيث ان المدة التي بين رمضان وصفر أكثر من مدة العدة فبلى تقدير قصده تأسيس الانشاء فالقول الثاني لا ينمقد به طلاق لانها قد انحلت عصمته عنها قبل هذا التاريخ بمقتضى شهادة الاول وعلى تقدير قصد الخبر فالقول الثاني يبعد اطلاع الشاهد على هذا القصد لاحتمال القول الثاني قصد تأسيس الانشاء وقصد تأكيد وقصد الخبر وترجيح قصد الخبر بانه الاصل

لا يفتى ضعفه والله أعلم اه بلفظه هذا ومقابل المشهور المذكور اربعة اقوال كلها لمالك رحمه الله حكاهما اللخمي قال قيل تضم الشهاداتان في الأقوال والافعال أو أحدهما قول والآخر فعل ويقضي بها وقيل لا يضمنان مطلقا وقيل يضمنان في الاقوال فقط وقيل يضمنان اذا كانتا على فعل فان كان احدهما على قول والاخرى على فعل لم يضمن اه قال الاصل والقول من الاربعة المذكورة لاحظ قاعدة الانشاء وهو ظاهر لاجتماعنا على ان اللفظ الاول محمول على الانشاء لا على الخبر وانه لا يقضى الا به ولو كان المتبر فيه الخبر دون الانشاء او هو متردد بينهما على السواء لم يقض بالطلاق ولا بالعتاق البتة كما فعله في جميع الالفاظ المترددة وضم الافعال على القول الاول والرابع مع تمذر الاخبار فيها ملاحظة للمعنى دون حصول السبب فان كل شاهد شهد بانها مطلقة وبأى سبب كان ذلك لا يبرج عليه ولو صرحا بالطلاق هكذا انضمت الشهادات واما عدم الضم الذي صرح به الرابع اذا كانت أحدهما على قول والاخرى على فعل فلان ذلك مختلف الجنس والضم انما يكون في الجنس الواحد وضم الشيء الي جنسه اقرب من ضمه الى غير جنسه فافهم ﴿ تنبيه ﴾ قال مالك في المدونة اذا شهد احدهما انه قال في محرم ان قمت كذا فامرأتى طاق وشهد الآخر انه قال ذلك في صفر وشهدا عليه او غيرهما بالفعل بعد صفر طلقت لانفاقهما على التعليق والمعلق عليه كما لو (٢١٧) اتفقنا على المقر به وله واختلفا في

زمن الاقرار وان شهدا في مجلس على التعليق وشهد احدهما انه فعل يوم الجمعة الشرط والآخر انه فعله يوم السبت طلقت لانفاقهما على التعليق ووقوع الشرط وكذلك لو نسبنا قوله لمكانين اه قال الاصل واما تصح هذه الاطلاقات اذا حمل الثاني على الخبر اما لو ضم كل واحد على الانشاء فلا يوجد في هذا التقدير الضم

من باب خطاب الوضع قلت وكذلك كل حكم شرعي سبب لمسببات ترتب عليه من ميثوبات وتزيرات ومؤاخذات وكفارات وغيرها وليس المراد بـخطاب الوضع مطلق الترتب بل نقول الزوال سبب لوجوب الظهر ووجوب الظهر سبب لان يكون فله سبب الثواب وتركه سبب العقاب ووجوبه سبب لتقديره على غيره من المندوبات وغير ذلك مما ترتب على الوجوب مع انه لا يسمى سببا ولا يقال انه من خطاب الوضع بل الضابط للباين ان الخطاب متى كان متملقا بفعل مكلف على وجه الاقتضاء او التخيير فهو من خطاب التكليف ومتى لم يكن كذلك وهو من أحد الامور المتقدمة فهو خطاب الوضع وقد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف وقد تقدم بسط ذلك فيما تقدم من الفروق (فان قلت) الملك حيث وجد هل يتصور قوله وكفارات وغيرها قلت لما فرس الملك بالاباحة مسلم انه سبب الانتفاع وليس الامر كذلك بل الملك سبب الاباحة وهو التمكن من الانتفاع والانتفاع متملق الملك ولا يقال في المتعلق انه سبب المتعلق الا على وجه التوسع في العبارات لا على المتقرر في الاصطلاح قال (وليس المراد بـخطاب الوضع مطلق الترتب الى قوله وقد تقدم بسط ذلك فيما تقدم من الفروق) قلت ما قاله في ذلك صحيح وكذلك ما قاله بعد عن المازري ما عدا قوله ان الملك هو التصرف فاه غير صحيح على ما قرره المؤلف قبل هذا

(٢٨ - الفروق - ثالث) في الشهادات واما وجد في الاطلاقات المحتملة على ما تقدم بيانه على تلك القواعد المتقدمة قال فالقول في ألفاظ التمايق كالقول في ألفاظ الانشآت حرفا بحرف فاذا شهدا بتمايقين على شيء واحد في زمانين كرمضان وصفر كما قال يبنى مالكا في ألفاظ الانشآت فانه يجعل التعليق الثاني خيرا عن التعليق الاول اى عن ارتباط الطلاق بذلك المعنى لانشاء للربط وفي الاول انشاء الربط بذلك المعنى اه قال ابن الشاطب ما قاله من الحمل على الخبر اى حمل التعليق الثاني على الخبر فهو بناء على أصله اى وقد تقدم ما فيه وما قاله فيما اذا شهد له بالانشاء صحيح والله اعلم اه بلفظه والله سبحانه وتعالى اعلم ﴿ الفرق السبعون والمائة بين قاعدة ما يلزم الكافر اذا أسلم وقاعدة ما يلزمه ﴾

من حقوق الله تعالى وحقوق العباد وضابط الفرق وسره ان حقوق الله لا تلزمه مطلقا كانت مراضية به كالندور والايان او بما لم يرض به كالصنوات والصيام كان هو حربيا أو ذميا كما لم ترض الحربى حالة كفره بدفعه لمستحقه من العباد كالقتل والنصب ونحو ذلك مما هو من حقوق العباد التي دخل في الاسلام ممتدا على أنه لا يوفى فيها أهلها فهذا كله يسقط عن الكافر باسلامه أما حقوق الله فلا مرين الامر الاول قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله الامر الثاني الفرق بين حقوق

الله وحقوق الأدميين من وجهين (أحدهما) ان الاسلام ونحو العبادات لما كانا حقين لجهة واحدة وهي جهة الله تعالى وكان الاسلام اصلا للعبادات ونحوها بحيث تتوقف صحتها عليه ناسب ان يقدم عليها بالترغيب فيه باسقاطها نظرا لكونه حقا حاصل لجهة الحق الباطن فقط فتقدم مصلحته على مصلحة ما اتحد معه في الجهة لاصالته لاعلى ماخالفه فيها كحق الأدميين اذ المناسب ان لا يسه . حقهم بتحصيل حق غيرهم (وثانيهما) ان الله تعالى كريم جواد تناسب رحمته المسامحة وسقوط حقوقه مطاقا بخلاف العباد . فانه يحيل ضعيف يناسب التمسك بحقه مطلقا الا انه جرى فيه التفصيل الآتي لما استمرفه وأمامل يرض الحربى حالة كفره بدفعه مستحقه من العباد كالنصوب والنهوب والغارات ونحوها من حقوق العباد التى دخل الخ فلان فى الزامه ما لم يتقدم لزومه تنفيرا له عن الاسلام فقدمت مصلحة الاسلام على مصلحة ذوى الحقوق وأما حقوق الأدميين التى رضى حالة كفره بدفعها مستحقها من العباد واطمأنت نفسه بذلك فهذا يلزم ولا يسقط عنه بالاسلام لان الزامه اياه ليس منفرا له عن الاسلام لرضاه به لكن هذا يختلف بالنسبة للحربى والذمي فالذمي كما يلزمه من البياعات وأجر الاجارات ودفع الديون التى اقترضها ونحو ذلك كذلك يلزمه جميع المظالم وردها كالنصوب والنهوب والغارات ونحوها لانه عقد (٢١٨) الذمة وهو راض بمقتضى عقد الذمة والحربى انما يلزمه من

البياعات وأجر الاجارات ودفع الديون التى اقترضها ونحو ذلك مما رضى به حالة كفره واطمأنت نفسه به وأما النصوب والنهوب والغارات ونحوها مما لم يرض به حالة كفره فلا يلزمه بل يسقط عنه باسلامه لما علمت أفاده الاصل وقال ابن الشاط انه صحيح والله أعلم

فى الجواهر والاجسام أم لا يتصور الا فى المنافع خاصة (قلت) قال المازرى رحمه الله فى شرح النلقين قول الفقهاء الملك فى المبيع يحصل فى الاعيان وفى الاجارات يحصل فى المنافع ليس على ظاهره بل الاعيان لا يملكها الا الله تعالى لان الملك هو التصرف ولا يتصرف فى الاعيان الا الله تعالى بالايجاد والاعدام والامانة والاحياء ونحو ذلك وتصرف الخلق انما هو فى المنافع فقط بافما لهم من الاكل والشرب والحاولات والحركات والسكنات قال وتحقيق الملك انه ان ورد على المنافع مع رد العين فهو الاجارة وفروعها من المساقاة والمجاعة والقراض ونحو ذلك وان ورد على المنافع مع انه لا يرد العين بل يبذلها فغيره بعوض او بغير عوض فهو المبيع والهبة والمقد فى الجميع انما يتناول المنفعة فقد ظهر بهذه المباحث وهذه الاسئلة حقيقة الملك والفرق بينه وبين التصرفات وما يتوهم التباسه به

الفرق الحادى والثمانون والمائة بين قاعدة الاسباب العقلية وبين قاعدة الاسباب الشرعية نحو بيت واشترت وانت طالق واعتقت ونحوه من الاسباب

قال الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى رحمه الله يثبت مسبب هذا القسم مع آخر حرف منه تسببها

قال (الفرق الحادى والثمانون والمائة بين قاعدة الاسباب العقلية وبين قاعدة الاسباب الشرعية الى قوله فالفرق مبنى على هذه الطريقة) قلت هو فرق لا طائل وراءه والسكلام فيه تصدق فى

الفرق الحادى والسبعون والمائة بين قاعدة مايجزى فيه

الاسباب

فعل غير المكلف عنه وبين قاعدة مايجزى فيه فعل الغير عنه ﴿

قال الامام ابن الشاط الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح فيه النيابة وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه الذى ذكره الاصل قبل هذا الفرق هو هذا الفرق بعينه غير انه ذكر هنا مسائل لم يذكرها هناك اه فلتقتصر هنا على المسائل التى لم يذكرها هناك لتسكون توضيحا للفرق السابق ونخلص من وصمة التكرار (المسئلة لاولى) الزكاة ان اخرجها أحد بغير علم من هي عليه أو غير اذنه فى ذلك فعلى مقاله بعض أصحابنا من عدم اشتراط النية فيها تمسكا بقياسها على الديون وياخذ الامام لها كرها والا كراه مع النية متنافيان يذنبى أن يجزى فعل الغير فيها مطلقا كالدين والوديعة ونحوها مما تقدم فى القسم المجمع على صحة فعل غير المأمور به عن المأمور وعلى مقاله مالك والشافعى وابو حنيفة وأحمد بن حنبل رضى الله عنهم من اشتراط النية فيها لما فيها من شائبة التعبد من جهة مقاديرها فى نصيبها والواجب فيها وغير ذلك فان كان المخرج غير الامام فمقتضى قول أصحابنا فى الاضحية يذبحها غير ربه بغير علمه واذنه انها تجزئه ان كان الفاعل لذلك صديقه ومن شأنه ان يفعل ذلك له بغير اذنه لانه بمنزلة نفسه عنده لتمكن الصداقة بينهما أن يجرى مثله هنا فيقال ان الزكاة تجزئه ان كان مخرجها من هذا القبيل ضرورة ان كلا منهما عبادة مأمور بها مفتقرة للنية وان كان الفاعل ليس من هذا القبيل لا تجزى عن ربه.

لافتقارها للنية على الصحيح من المذهب وان أخذها الامام كرها وهو عدل أجزأت عند مالك والشافعي رحمهما الله تعالى اعتمادا على فعل الصديق وتمسكا بظاهر قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم فان ظاهر الامر الوجوب الذي أقل مراتبه الاذن والاجزاء ولان الامام وكيل الفقراء فله أخذ حقهم قهرا كسائر الحقوق وقال ابوحنيفة لا ياخذها الامام كرها لكن يلعنه الى دفعها بالحس وغيره لافتقارها للنية والا كراه مع النية متنافيان (المسألة الثانية) الصوم عن الميت اذا فرط فيه جوزة أحمد بن حنبل وروى الشافعية ذلك في مذهبهم أيضا لقوله عليه الصلاة والسلام من لم يصم صام عنه عليه ولم يجوزه مالك رحمه الله تعالى لقوله تعالى وان ليس للانسان الاماسى وقياسا على الصلاة ومن هذا الباب الحج عن الميت أيضا وسياتي زيادة تحقيق لهذا فترقب (المسألة الثالثة) قال صاحب الجواهر في المتق عن الغير ثلاثة اقوال الاجزاء لابن القاسم وهو المشهور وعدم الاجزاء لاشبه وقال عبد الملك ان اذن في المتق أجزأ عنه والا فلا وقاله الشافعي رضي الله عنه اه وفي المدونة قال مالك من اعتق عبده عن ظهار غيره على جمل جملة له فالولاء للمعتق عنه وعليه الجمل ولا يجزئه أى عن ظهاره كالمشترى بشرط المتق أى في عدم أجزاء عتقه عن الظهار قال ابن القصار واذا لم يكن في الجمل وضعية عن الثمن جازى عتقه عن الظهار لانه اذا جاز هبته أى هبة من يمتق في الظهار (٢١٩) فبيمه أولى وقال اللخمي يجزى

العتق عن ظهار الغير عند ابن القاسم وان كان أبا للمعتق وفرق بعض الاصحاب بين عتق الانسان عن غيره وبين دفع الزكاة عنه فلا يجزى في الثاني لان الزكاة ليست في الذمة ويجزى في الاول لان الكفارة في الذمة قال اللخمي والحق الاجزاء فيهما لانهما كالدين وهذه المسألة دائرة بين أربع قواعد (القاعدة الاولى) قاعدة التقادير الشرعية التي تقدمت

للاسباب الشرعية بالعلل العقلية لان العلة العقلية لا توجب معلولها الاحالة وجودها واذا عدمت لا يوجد معلولها كالعلم مع العالمية والارادة مع المريدية من العقليات والنار مع الاحراق والماء مع الارواء من الماديات فكذلك هذه الاسباب الشرعية اذا عدم آخر جزء منها عدمت جملتها فلا ينبغي ان توجب حينئذ حكما بل تقدر مسببات هذه الاسباب مع آخر حروفها حتى يتحقق المسبب حالة وجوده لا حالة عدمه لان وجود آخر حرف هو الوجود الممكن في الصيغ لانها مصادر سيالة يستحيل وجودها بجملتها فيكتفى بوجود آخر حرف منها لانه القدرة الممكن فيها فيحصل به الشبه بين العقليات والشرعيات وقال غيره من العلماء بل ينبغي ان لا يكون تقدير مسببات هذه الاسباب الاعقيب اخرى حرف وان عدمت جملة الصيغة لان السبب انما يتحقق عادة حينئذ فالفرق مبني على هذه الطريقة ومن وجه آخر يحصل الفرق لان هذه الاسباب الشرعية تنقسم الى ما يوجب مسيبه انشاء نحو عتق الانسان عن نفسه والبيع الناجز والطلاق الناجز والى ما يوجب الدين وتسكف ولا يتوصل فيه الى اليقين قال (ومن وجه آخر يحصل الفرق لان هذه الاسباب الشرعية تنقسم الى ما يوجب مسيبه انشاء الى قوله وبراءة ذمته من الكفارات المتق عنها) قلت ما قاله من تقدير الملك قبل النطق بالصيغة بالزمن الفرد لاحاجة اليه ولا دليل عليه بل الدليل على خلافه وهو صحة العتق عن الميت وهو لا يصح ان يملك ثم ان العتق عن غيره لم يقصد الى

في خطاب الوضع وهي اما اعطاء الموجود حكم المدوم كالنهر والجهالة اذا قلا أو تمدد الاحتراز عنها كاساس الدار وقطن الجبة ورداءة بواطن القواكه ودم البراغيث ونجاسة ثوب المرضع والوارث الكافر أو العبد يقدر عتقه فلا يجب وأما اعطاء المدوم حكم الموجود كتقدير الايمان في حق المسلم النائم والغافل حتى ينصم الدم والمال وتقدير الكفر في الكافر النائم والغافل حتى تصح اباحة الدم والمال والذرية (القاعدة الثانية) ان الكفارات عبادة فيشترط فيها النية وهو المشهور عندنا وقيل لا تجب فيها النية (القاعدة الثالثة) ان الهبة اذالم يتصل بها قبض بطلت (القاعدة الرابعة) قاعدة مذهب مالك التي نص عليها بن أبي زيد في النوادر وصاحب الجواهر في كتاب الاجارات وهي ان كل من عمل عملا أو اوصل نقما لغيره من مال أو غيره بامر او بغير امره نفذ ذلك فان كان متبرعا لم يرجع به او غير متبرع وهو منفعة فله اجرة مثله او مال فله أخذ مما دفعه عنه كان ذلك مما يجب على المدفوع عنه كالدين او مما لا يجب كغسل الثوب وخياطته ورمي التراب من الدار ونحو ذلك والقول قول العامل في عدم التبرع لكن شرط الغرم ان يكون المعمول له لا بد له من عمله بالاستنجار او اتفاق المال اما ان كان شانه فعله اياه بغير استئثار بنفسه او بعلامه وتحصل تلك المصلحة بغير مال فلا غرم عليه فما لك يحمل لسان الحال قائما مقام لسان المقال فكأنه اذن له في ذلك بلسان مقالته وخالفنا الشافعي في هذه القاعدة وجعل

الاصل في فعل الغير التبرع وأنه لا يرجع عليه بشيء اذا لم يأذن له المدفوع عنه باسان المقال فمالك وابن القاسم لما لاحظا هذه القاعدة قالا المعتق قام عن المعتق عنه بواجب من شأنه أن يفعله اما بناء على قاعدة صحة النيابة في الامور المالية عبادة كانت أو غيرها فلا يحتاج فيها حينئذ الى الاذن ولا الى تقدير المالك والوكالة ولا يكون في هذه المسئلة ولا فيما نص عليه عبد الحق من أنه يجوز العتق عن الغير تطوعا بغير اذنه اشكال أصلا كما قال ابن الشاطب ويؤيده قول الرهوني والصواب في الفرق بين مسألتى المدونة يعني قولي ابن القاسم ومالك المتقدمين ما قاله ابو الوليد الباجي في المنتقى ونصه قول ابن القاسم انه معنى يجوز فيه النيابة لان طريقة المال ولذلك يجوز أن يعتق عن الميت وسلمه ابن الماجشون ووجه قول ابن الماجشون انه لو باعه منه على ان يعتقه هو لم يجزه ذلك ولو وهبه اياه على ان يعتقه عن ظهره لم يجزه فكذلك اذا اعتقه عنه والفرق بينهما على قول ابن القاسم انه قد ملك الواهب أو البائع العتق في ذلك العبد قبل وقوعه وازم الموهب له ابقاعه بالشرط فلذلك لم يجزه الا ترى انه لو باعه من ورثه الميت بشرط عتقه عنه أو وهبهم اياها بذلك الشرط لم يجزه الذي أفد عتقه عن المعتق عنه واعتقه ولذلك أن يعتقه عن الميت وقد روى في العتبية ابو زيد عن ابن القاسم في المرأه تعطى زوجها الرقبة (٢٢٠) بعتقه عن ظهره او عن الوجه ان كان بشرط العتق لم يجزه وان كان

بغير شرط اجزا وذلك لما ذكرناه ورواه في المدينة عيسى بن دينار وعبد الرحمن بن دينار عن ابن كنانة اه منه بلفظه وهو حسن وقد اغفله الجرم الغفير والتوفيق بيد العلي الكبير اه محل الحاجة منه بلفظه واما بناء على قاعدة التقادير فيقدر انتقال ملكه عنه المعتق عنه قبل صدور العتق بالزمن الفرد حتى يثبت الولا وتبرأذنته من

استلزاما كالمعتق عن الغير فانه يوجب المالك المعتق عنه بطريق الالتزام بان يقدر المالك قبل النطق بالصيغة بالزمن الفرد لضرورة ثبوت الولا له وبراءة ذمته من الكفارة المعتق عنها ومثله العتق في زمن الخيار اذا كان الخيار للمشتري فان المالك ينتقل اليه حينئذ بسبب عتقه التزاما لان المالك في زمن الخيار للبائع على الاصح والاشهر حتى ينتقل بالنصرح من المشتري نحو قوله قيات او اخترت الامضاء فهذه مطابقة او يعتق او يطاء الامة او نحوه بما يقتضي التزام المالك ونقله له فقال جماعة من العلماء يقدر ثبوت المالك قبل العتق حتى يقع العتق عن الغير وهو في ملكه ذلك المقدر ولو قصد اليه لما صح عتقه اياه لانه كان يكون حينئذ معتق مالا غيره بغير اذنه وذلك لا يصح وما ذكره هو وغيره في ذلك من تقدم توكل المعتق عنه انما يتجه اذا كان العتق باذنه اما اذا كان بغير اذنه فلا يتجه وبالجملة القول بتلك التقديرات في هذا الموضوع لا يصح قال (ومثله العتق في زمن الخيار الى قوله مما يقتضي التزام المالك ونقله له) قلت ما قاله من استلزام العتق والوطىء امضاء البيع المحصل للملك صحيح وحصول المالك هنا محقق لا مقدر قال (فقال جماعة من العلماء يقدر ثبوت المالك قبل العتق حتى يقع العتق وهو في ملكه) قلت ان ارادوا بالعتق انشاء الصيغة التي هي سبب حصول العتق فقولهم غير صحيح وان ارادوا به حصول العتق بنفسه فقولهم صحيح لان انشاء الصيغة بعينه هو المستلزم لاه امضاء البيع الذي به يحصل المالك اذا لم يصدر من المشتري غير ذلك فالمالك لا يحصل قبل ذلك اصلا لانه لا موجب لحصوله

الكفارة فيرد الاشكال بقاعدة النية فان ما ملكا وابن القاسم يشترطها وهي متعذرة مع الففلة ولا يدفعه الجواب بالقياس على العتق عن الميت للفرق بان الحى متمكن من العتق عن نفسه بخلاف الميت فانه قد تمدر عليه باب التقرب فناسب ان يوسم الشرع له في ذلك ولا بالقياس على أخذ الزكاة كرها مع اشتراط النية فيها للفرق أيضا بانها حالة ضرورة لاجل امتناع المالك وهنالمعتق عنه غير ممتنع وبان مصلحة الزكاة عامة فيوسع فيها لمعوم الضرورة بخلاف الكفارات فانها قليلة وهي خاصة فلا يخالف فيها قاعدة النية فتبقي المسئلة مشككة على قولهما لا على قول الشافعي لانه يعتبر قاعدة النية وهي منتفية حالة عدم الاذن ولا على قول أشهب لانه يقول الاذن من باب الكلام والاباحة والنية من باب المقاصد والارادة فلا يقوم احدهما مقام الآخر ولا يستقيم قصد الانسان لعنق مالك غيره ولا على مذهب ابى حنيفة رضى الله عنه لانه يقول ان دفعه لجملا اجزا والا فلا للقاعدة الثالثة فتخرج بالجمع عن الهبة فلا يحتاج الى قصد واشكل منها على قولهما ما نص عليه عبد الحق من أنه يجوز العتق عن الغير تطوعا لان الواجب فيه دلالة الحال دون المقال وهننا لا دلالة حال ولا مقال فلا يتجه ويكون ابد من العتق عن الواجب ومن يشترط الاذن يقول الاذن تضمن الوكالة في نقل ملكه للاذان وعتق عنه بسد انتقال المالك ويكون الماذون له وكيل في الامر بن ومتوليا لطرفي المقد كما قال الاصل قال والموجب بهذه التقادير كلها انه لا يصح هذا التصرف

وقال

الابها وما لعذر تصحيح الكلام الابيه وجب المصير اليه صوتا للكلام عن الالغاء اه وقد علمت ان المسئلة اذا بنيت على قاعدة جواز النيابة في الامور المالية لا يحتاج فيها الى تقدير ولا غيره كما لابن الشاط فهذا تحرير مسائل هذا الفرق الذي سبق تحريره في الفرق العاشر والمائة والله سبحانه وتعالى اعلم

(الفرق الثاني والسبعون والمائة بين قاعدة ما يصل ثوابه الى الميت وقاعدة ما لا يصل ثوابه اليه)

القربات باعتبار وصول ثوابها للغير اتفاقا وعدم وصول ثوابها للغير اتفاقا والخلاف في وصوله له وعدم وصوله ثلاثة اقسام (القسم الاول) ما اتفق الناس على ان الله حجر على عباده في ثوابه ولم يجعل لهم نقله لغيرهم كالايمان والتوحيد والاجلال والتعظيم لله سبحانه وتعالى وكذلك حكي في الصلاة الاجماع نظرا في الخلاف الذي نقل في مذهب الشافعي فيها عن الشيخ ابي اسحق قد يقال انه مسبوق بالاجماع كما تقدم (القسم الثاني) ما اتفق الناس على ان الله تعالى اذن في نقل ثوابه للميت وهو الدماء والقربات الداية كالصدقة والمتق (القسم الثالث) ما اختلف فيه هل فيه حرام لا كالصيام والحج وقراءة القرآن فقيل لا يصل ثواب شيء من ذلك لمن اهدى له وهو المعروف من مذهب مالك وكذا هو مشهور مذهب الشافعي في القراءة فقط وقيل يصل وبه قال احمد بن حنبل و ابو حنيفة وهو الاصح (٢٢١) عند في الحج عن الميت حجة

الشافعي الاسلام وكذا حج تطوع اوصي به وهو الراجح عنده في الصوم عن مات وعليه صوم وقال به غير واحد من المالكية وجماعة من اصحاب الشافعي في القراءة فقط قال كزون قال أبو زيد الفاسي ولعل قول الشيخ بمبداء الله الورا بجلي واما الاجارة على القراءة فلا تجوز وذلك جرحه في آكها الا ان يقرأ القارىء على وجه التطوع

وقال بعض الشافعية يثبت معه لان التقدم على خلاف الاصل والضرورة دعت لوقوع العتق في تلك الحالة والمقارنة تكفي في دفع تلك الضرورة وهذا المذهب غير متجه لان العتق مضاد للملك واجتماع الضدين محال وتنقسم ايضا لاسباب الشرعية الى ما يقتضى ثبوتها كالبيع والهبة والصدقة والى ما يقتضى ابطالا لمسبب سبب اخر كفوات المبيع قبل القبض يقتضى ابطال مسبب السبب السابق وهو المبيع وكذلك الطلاق والعتاق يقتضيان ابطال المعصمة السابقة المترتبة على النكاح والمالك المرتب في الرقيق على سببه واذا قلنا بان الفوات يوجب الفسخ فهل يقتضيه معه لان الاصل عدم التقدم على

قال (وقال بعض الشافعية يثبت معه الى قوله واجتماع الضدين محال) قلت ما قاله بعض الشافعية صحيح وقوله هو ان العتق مضاد للملك ان اراد بالعتق دخول الحرية في العبد فذلك صحيح ولا يلزم عنه مقصوده وان اراد بالعتق انشاء الصيغة التي هي سبب حصول حرية العبد فذلك غير صحيح كيف وقد قال هو قبيل هذا حاكيا عن جماعة من العلماء انه بقدر ثبوت الملك قبل العتق حتى يقع العتق وهو في ملكه وصوب هو قولهم في الله ما سرع ما نسي قال (وتنقسم ايضا لاسباب الشرعية الى ما يقتضى ثبوتها كالبيع والهبة والصدقة والى ما يقتضى ابطالا لمسبب سبب آخر كفوات المبيع قبل القبض) قلت ما قاله صحيح وبما سلف من القول يتبين اى مذهبي العلماء في المية او القبلية اصح والله تعالى اعلم

ويعطيه ولي الميت علي وجه الصلاة والعتق لا على وجه الاجارة اه مبنى على عدم النفع كما حكاه عن معروف مذهب مالك وفي جواب للعبد بنى الميت ينتفع بقراءة القرآن وهذا هو الصحيح والخلاف فيه مشهور والاجارة عليه جائزة اه وحجة القول بعدم الوصول القياس على الصلاة ونحوها مما هو عمل بدني والاصل فيه ان لا ينوب فيه احد عن احد وظاهر قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وحديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث علم ينتفع به وصدقة جارية وولد صالح يدعو له وحجة القول بالوصول والا القياس على الدماء المجمع على وصله للنصوص الواردة في ذلك التي منها حديث اذا مات ابن آدم اخرج اذ الكل عمل بدني وثنا قوله عليه السلام صل لهما مع صلواتك وصم لهما مع صيامك يعني ابو به وقوله ايضا من مات وعليه صوم صام عنه وولي له ونص السنة ايضا على ان الحج المفروض يسقط عن الميت بحج وليه وكذا الحج المنذور يسقط عن الميت بعمل غيره وظاهر حديث كعب بن عجرة كما في المواهب وغيرها قلت يارسول الله اني اكثر الصلاة عليك فسمك اجمل لك من صلواتي قال ماشئت قلت الربع قال ماشئت وان زدت فهو خير لك قلت النصف قال ماشئت وان زدت فهو خير لك قلت اجمل صلواتي كلها لك قال اذا تكفي همك ويفر ذنبك ويؤيد يده ما في اليهود المحمدية عن ابي المواهب الشاذلي من انه سال النبي صلى الله عليه وسلم في المنام عن معناه فقال له ان تصلي على

وتهدى ثواب ذلك الى لا الى تفسك وثالث دخول اولاد المؤمنين الجنة بعمل آباؤهم وانتفاع الغلامين اليتيمين اللذين قال الله في قصتهما وكان ابوهما صالحا بصالح ابيهما والنفع بالجار الصالح في الحيا والمات كما في الاثر ورحمة جليس اهل الذكر وهو لم يكن منهم ولم يجلس لذلك بل لحاجة عرضت له والاعمال بالنيات وقوله تعالى نبيه وما كان الله ليمذهم وأنت فيهم وقوله تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات وقوله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض فقد رفع الله العذاب عن بعض الناس بسبب بعض وما ذلك الا لانتفاعهم بعمال غيرم الصالحة وأجاب اصحاب هذا القول عن القياس على الصلاة بانه معارض بهذه الادلة وغيرها مما يدل على انتفاع الانسان بعمل غيره وعن الآية اما بانها عامة قد خصصت بامور كثيرة واما ان المراد بالانسان الكافر والمنى ليس له من الخير الا ما عمل هو فيثاب عليه في الدنيا بان يوسع عليه في رزقه وبما في في بدنه حتى لا يبقى له في الآخرة خير والا بان قوله وان ليس للانسان الا ما سعى من باب العدل واما من باب الفضل في نزان يزيد الله ما يشاء من فضله واما بغير ذلك الجمل على الجلايين وعن حديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الخ ونحوه مما ورد في ذلك بانه صلى الله عليه وسلم لم يقل انقطع انتفاعه وانما أخبر عن انقطاع عمله وأما عمل غيره فهو لما مله فان وهبه له فتمت وصل اليه ثواب عمل (٢٢٢) العامل لاثواب عمله هو فالمنقطع شيء والواصل اليه شيء آخر وكذلك الحديث

الاخر وهو قوله عليه السلام ان مما يلحق الميت من حسناته وعمله بمد موته عملا عمله ونشره او ولدا صالحا تركه او مصحفا ورثه او مسجدا بناه او بيتا لابن السبيل بناه او نهرا اكرهه او صدقة اخرجها من ماله في صحته وحياته تلحقه من بعد موته فانه لم ينف ان يلحقه غير ذلك من عمل غيره وحسناته قاله ابن القيم في كتاب الروح وأجاب اصحاب القول الاول عن القياس على الدعاء بانه

السبب اوقبله لان الانقلاب والفسخ يقتضي تحقق ما يحكم عليه بذلك خلاف بين العلماء فهذه الوجوه تحصل الفرق بين الاسباب الشرعية والعلل العقلية على بعض المذاهب فبطل الشبه بين البابين وعلى المذهب الآخر يحصل الشبه بينهما

الفرق الثاني والثانون والمائة بين قاعدة ما يتقدم مسببه عليه من الاسباب الشرعية وبين قاعدة ما لا يتقدم عليه مسببه

اعلم ان ازمة ثبوت الاحكام اربعة اقسام ما يتقدم وما يتاخر وما يقارن وما يختلف فيه قاما ما يقارن فكالاسباب العقلية في حيازة المباح كالحشيش والصيد والسلب في الجهاد حيث سوغناه باذن الامام على رأينا او مطلقا على رأى الشافعية وشرب الخمر والزنى والسرقه للحدود ومن ذلك التاليف اللغوية فانها كالمسبب فاذا علق على شرط الطلاق او غيره واما ما يتقدم احكامه عليه فكالتاليف المبيح قبل القبض فانك تقدر الانقاسخ في المبيح قبل تلفه ليكون المحل قابلا

قال (الفرق الثاني والثانون والمائة بين قاعدة ما يتقدم مسببه عليه من الاسباب الشرعية وبين قاعدة ما لا يتقدم مسببه اليه آخر هذا القسم) قلت ماقاله فيه صحيح قال (واما ما يتقدم احكامه عليه فكالتاليف المبيح قبل القبض الى قوله على الخلاف الذي تقدم في الفرق الذي قبل هذا الفرق) قلت لا يصح تقدير الانقاسخ في المبيح قبل تلفه ولا حاجة اليه اما عدم صحته فلان الصحيح

غير صحيح لان في الدعاء امرين (أحدهما) متعلقه كالمنفرة في قولك اللهم اغفر له وهذا قابلا هو الذي يرجى حصوله للدعوه له اذ له طاب للداعي وان ورد أن الملك يقول له ولك مثله (والامر الثاني) ثوابه وهو للداعي فقط وعمما ورد من الاحاديث بالانتفاع بعمل الغير البدني من الصوم والحج والصلاة بانها مع احتمالها التأويل معارضة بما تقدم من الادلة المضادة بانها على وفق الاصل الذي هو عدم الانتقال فتقدم وعن الاحاديث والآيات الدالة على دخول الجنة وحصول الرحمة ورفع العذاب بعمل الغير الصالح بان الحاصل في نحو هذا بركة المؤمنين لاثواب اعمالهم وبركة صلاح الاب لاثواب عمله وبركة أهل الذكر لاثواب عملهم وبركة الرسول لاثواب عمله وهكذا والبركات لعدم توقعها على الامر والنهي لا ينكر حصولها للغير حتى للبهائم التي لا يتأني فيها امر ولا نهى فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم تحصل بركته للخيل والحمر وغيرهما من البهائم كما روى انه ضرب فرسا بسوط فكان بعد ذلك لا يسبق وقد كان قبل ذلك بطيء الحركة وروى ان حمارة صلى الله عليه وسلم كان يذهب الى بيوت اصحابه عليه السلام فينطح برأسه الباب يستدعيهم اليه الى غير ذلك مما هو مروي في معجزاته وكراماته عليه السلام من ذلك وأما الثواب فقد انمقد الاجماع بانه يتبع الامر والنهي بدليل المباحات وأهل الفترات فلا يحصل الامن توجه له الامر والنهي فمن هنا يتضح

عدم صحة قول بعض الفقهاء يعني أحمد بن حنبل وأبا حنيفة كما في المعيار إذا قرئ عند القبر حصل الميت أجر المستمع
 إذ الموتى قد انقطعت عنها الأوامر والنواهي فكان البهائم تسمع أصواتنا بالقراءة ولا نواب لها لعدم الأمر لها بالاستماع
 كذلك الموتى لا يكون لهم نواب وإن كانوا مستمعين لعدم الأمر لهم بالاستماع والذي يتجه أن يقال ولا يقع فيه خلاف
 أنه يحصل لهم بركة القراءة لأن نوابها كما تحصل لهم بركة الرجل الصالح يدفن عندهم أو يدفنون عنده فان البركة لا تتوقف
 على الأمر والنهي بخلاف النواب كما علمت لكن الذي ينبغي للإنسان أن لا يهمل هذه المسئلة فعمل الحق هو الوصول
 إلى الموتى فان هذه أمور مغيبية عنا وليس فيها اختلاف في حكم شرعي وإنما هو في أمر واقع هل هو كذلك أم لا وكذلك
 التهليل الذي جرت عادة الناس بمملونه اليوم ينبغي أن يعمل ويعتمد في ذلك على فضل الله تعالى وما يسره و يلتبس
 فضل الله بكل سبب ممكن ومن الله الجود والاحسان أهال الرهوني وكنون ونقل هذا عن القراني صاحب المعيار وابن
 الفرات والشيخ مصطفى الرماصي قال كنون ونقل أبو زيد القاسمي في باب الحج من جواب للفقير المحدث أبي القاسم العبدوسي
 وأما القراءة على القبر فقد نص ابن رشد في الإجابة وابن العربي في أحكام القرآن والقرطبي في التذكرة على أن الميت ينتفع
 بالقراءة قرئت على القبر أو في البيت أو في بلاد إلى بلاد وهو النواب اه (٢٢٣) محل الحاجة منه وقال ابن الشاط

وما قاله في هذا الفرق
 صحيح نعم قال ابن الحاج
 في المدخل من أراد
 وصول قراءته بلا خلاف
 فليجعل ذلك دعاء بان
 يقول اللهم أوصل نواب
 ماقرأ إلى فلان اه كما في
 حاشية الرهوني وكنون
 قال الرهوني والتهليل
 الذي قال فيه القراني
 ينبغي أن يعمل هوفدية
 لا اله الا الله سبعين ألف
 مرة حسبا ذكره السنوسي
 وغيره هذا الذي فهمه
 منه الأئمة انظر الخطاب

قابلا لا تنساخ لان المعلوم الصنف لا يقبل انقلابه ملك البائع على الخلاف الذي تقدم في الفرق
 الذي قبل هذا الفرق وكثل الخطأ فان له حكمين (أحدهما) بتقديم عليه وهو وجوب
 الدية فانها إنما تجب بالزهرق لانه سبب استحقاقها من جهة ما موروثه والارث إنما يكون فيما
 تقدم فيه ملك الميت فيجب ان يقدر ملكه لها حالة حياته في حالة تقبل الملك لان الميت لا يقبله
 وثانيهما يقترب به وهو وجوب الكفارة فانه لا ضرورة لتقدمها على القتل كما تقدم في الدية
 في الأسباب المطرد فيها ان تعقبها مسبباتها وتقرانها واما عدم الحاجة اليه فلان انقلاب المبيع
 إلى ملك البائع لا حاجة اليه لان الداعي إلى ادعاء الحاجة إلى انقلابه إلى ملكه إنما هو كون
 ضمانه منه وكون ضمانه منه لا يستلزم كونه على ملكه لزوم ضمان بدون الملك كما في المعتدى وإنما
 كان ضمانه من البائع وان لم يكن على ملكه لانه بقي عليه فيه حق التوفية قال (وكقتل الخطأ فان
 له حكمين احدهما يتقدم عليه وهو وجوب الدية فانها لا تجب إلا بالزهرق لانه سبب
 استحقاقها) قات ما قاله غير مسلم بل تجب بانفاذ المقاتل الذي يتول إلى الزهرق قال (ومن جهة
 انها موروثه إلى قوله لان الميت لا يقبله) قلت لاحاجة إلى تقدير ملك الدية بل هو محقق
 بناء على ان السبب هو الانفاذ لا الزهرق قال (وثانيهما يقترب به وهو وجوب الكفارة
 فانه لا ضرورة لتقدمها على القتل كما تقدم في الدية) قلت قد تبين انه لا ضرورة فيهما

هنا أي في باب الجنائز ومصطفى الرماصي في باب الاجارة وأما ما فعله الناس اليوم من التهليل عند حمل الميت وتوجههم
 به إلى الدفن فيجزم في المعيار في الفصل الذي عقده في البدع قبيل نوازل النكاح انه بدعة ونقل في غير ذلك الحبل من المعيار
 من كلام شيخ الشيوخ أبي سعيد بن اب وأبي محمد سيدي عبد الله العبدوسي ما هو شاهد لما جزم به في الفصل المذكور
 وانظر تقييده المسمى بالتحصن والمنع من اعتقاد ان السنة بدعة والله سبحانه الموفق اه (فائدة) قال الرهوني وكنون
 في المعيار عن الامام المنثوري مانصه حدثني الاستاذ بن عمر عن الاستاذ أبي الحسن القرطبي عن الراويه أبي عمر بن
 حوط الله عن القاضي أبي الخطاب عن أبي القاسم بن بشكوال عن ابي محمد بن بر بوع عن أبي محمد الخزرجي قال أخبرنا
 أبو عبد الله القروي في المسجد الجامع بقرطبة قال كنت بمصر فأتاني نعي أبي فوجدت عليه وجدا شديدا فبلغ ذلك
 الشيخ ابا الطيب بن غلبون القروي فوجه لي فاتيته فجعل يصبرني وبذكر نواب الصير على المصيبة والرزية ثم قال لي
 ارجع إلى ما هو أعود عليك وعلى الميت من أعمال البر والخير مثل الصدقة وما شاكلها وامرني ان اقرأ عنه قل هو الله أحد
 عشر مرات كل آية ثم قال لي أحدثك في ذلك بحديث قال كان رجل معروف بالخير والفضل فرأى في منامه كأنه في مقبرة
 مصر وكان الناس نشروا من مقابرهم وكانه مشى خلفهم ليسألهم عما أوجب نهوضهم إلى الجهة التي توجهوا إليها فوجد

رجال علي حفرته قد تخلف عن جماعتهم فسأله عن القوم الى اين يريدون فقال الى رحمة جاءتهم يقتسمونها فقال له فهلا مضيت معهم فقال اني قد قمت بما ياتني من ولدي عن ان أقاسم فيما يأتيهم من المسلمين فقلت له وما الذي يأتيك من ولدك فقال يقرأ قل هو الله أحد في كل يوم عشر مرات ويهدي الى نوابها فذكر الشيخ ابن غلبون لي أنه منذ سمع هذه الحكاية كان يقرأ عن والديه قل هو الله أحد في كل يوم عشر مرات عن كل واحد منهما ولم يزل بهذه الحالة الى أن مات أبو العباس الحياط حبل يقرأ عنه كل ليلة قل هو الله أحد عشر مرات ويهدي اليه نوابها قال الشيخ ابن غلبون فمكثت على هذه النية مدة ثم عرض لي فتور قطني عن ذلك فرأيت أبو العباس في النوم فقال لي يا أبا الطيب لم قطعت عنا ذلك السكر الخالص الذي كنت توجه به الينا فانتبهت من منامي وقلت الخالص كلام الله عز وجل وإنما كنت أوجه اليه نواب قل هو الله أحد فرجعت أقرؤها عنه رحمه الله اه ولا يخفك أن تمسك مثل الشيخ ابن غلبون بالرؤيا التي سمعها من الرجل المعروف بالخير والفضل وبرؤياه التي رآها بعد انما هو على وجه التأييد والاستئناس للدلالة التي استدلت بها من قال بوصول نواب قراءة القرآن أو شيء من القرب للنبي صلى الله عليه وسلم أو غيره من الاموات فهو من قبيل ما رقع لابن زكري بل أولى من أنه اعترض على قول الحطاب في شرحه مختصر خليل عند قوله في باب الحج وتطوعه وريه (٢٢٤) عنه مانصه وجملهم اي العلماء اجاب بالمنع اي منع اهداء نواب قراءة القرآن

لأن النبي صلى الله عليه وسلم او شيء من القرب لانه لم يرد فيه أثر ولا شيء عن يقتدى به من السلف انظره بانه ورد فيه حديث كعب بن عجرة المتقدم استند الى ما نقله عن المهود المحمدية عن ابي المواهب الشاذلي من انه سال النبي صلى الله عليه وسلم في المنام عن معناه الى آخر ما تقدم وقال ولفظ الحديث يدل لكلام المهود فهو أقوى وأظهر من قول الشيخ زروق وغير واحد كالحافظ المنذري

واما ما تاخر عنه احكامه فكيبع الخيار يتاخر فيه نقل الملك عن العقد الى الامضاء على الصحيح وكالطلاق الرجعي مع البيئونة بخلاف تحريم الوطء وتخصيص العدد فانها تقارن وكالوصية يتاخر نقلها للمك في الوصى به بعد الموت وكذلك السلم والبيع الى أجل يتاخر عنه توجه المطالبة الى انتضاء الاجل وأما ما اختلف فيه فكالاسباب القولية نحو العتق والبيع والابراء والطلاق والامر والنهي والشهادات فهل تقع مسياتها مع آخر حرف منها وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه كان من الفقهاء الجلة كما كان شيخ المتكلمين هذا مذهبه في الفقه في هذه المسألة اوتقع مسياتها عقب آخر حرف وهو مذهب جماعة من الفقهاء خلاف قال (واما ما تاخر عنه احكامه فكيبع الخيار يتاخر فيه نقل الملك عن العقد الى الامضاء على الصحيح) قلت انما تاخر نقل الملك في بيع الخيار لان البيع انما ثبت من احد الطرفين دون الآخر فهو عقد غير تام فتاخر مسببه الى تمامه قال (وكالطلاق الرجعي الى قوله يتاخر عنه توجه المطالبة الى انتضاء الاجل) قلت جميع ما ذكره اسباب لم تتم فلم ترتب عليها مسياتها حتى تمت واستوفت شروطها فلم يات بهما صحیح لما يتاخر عن سببه قال (واما ما اختلف فيه فكالاسباب القولية نحو العتق والبيع الى قوله وهو مذهب جماعة من الفقهاء خلاف) قلت الامر في ذلك الخلاف قريب ولا اراه بثول الى طائل

تفنيه

في الترغيب والترهيب ان معنى الحديث أكثر الدعاء فكأجمل لك من

من دعائي صلاة عليك اذ لو ارد لقليل فكأصرف لك من وقت دعائي مثلاً قال الشيخ ككون بعد ان ذكر كلامه في باب الحج عند قوله في المختصر وتطوع عنه وابه مانصه فانت تراه انما ذكر رؤيا ابي الواهب وغيره على وجه التأييد والاستئناس لظاهر لفظ الحديث لا على وجه الاحتجاج حتى يرد عليه ان رؤيته صلى الله عليه وسلم وان كانت حقاً ولا سيما من مثل ابي المواهب لكن الاحكام الشرعية لا تثبت بالرؤيا فلذلك قبل كلامه المذكور تلميذه جسوس وغيره فتامل والله اعلم انظره والله أعلم

الفرق الثالث والسبعون والمائة بين قاعدة ما يبطل التابع في صوم الكفارات والنذر وغير ذلك وبين قاعدة مالا يبطل التتابع (وهو) وذلك ان ما يبطله ثلاثة انواع (الاول) وطء المظاهر منها على خلاف فيه بين الأئمة فقال مالك رحمه الله تعالى في المدونة اذا حصل منه ابتداء الصوم مطلقاً ليلاً كان أو نهاراً أول صومه أو آخره ناسياً كان لظهاره أو عامداً ووافقه في ذلك احمد بن حنبل قال في الاقناع وان اصاب المظاهر منها ليلاً أو نهاراً ولوناسياً او مع عذر يبيح انقطاع اي كرض وسفر انقطع اي التتابع اه وكذلك ابو حنيفة الا انه اشترط في ذلك العمد وقال الشافعي لا يستأنف على حال كما في بداية المجتهد لحفيد ابن رشد وسبب الخلاف

تشبيه كفارة الظهار بكفارة اليمين والشرط الذي ورد في كفارة الظهار اعنى ان تكون قبل المسيس في قوله تعالى من قبل ان يتأما فان المفهوم من قول للقائل اقل كذا قبل كذا ان التقدم شرط ولذلك يصدق لنا استأذن المرأة في النكاح واحضر الولي قبل المقدم ان هذين شرطان وكذلك قولنا استتر قبل الصلاة وتطهروا وان هذه لامور شروط فمن اعتبر هذا الشرط قال يستأنف الصوم اذ المراد بالآية ان يتقدم الصوم وطه المظاهر منها بعد الظهار ومن شبهه بكفارة اليمين قال لا يستأنف لان الكفارة في اليمين ترفع الحث بعد وقوعه باتفاق اه بتوضيح (النوع الثانی) الاستمتاع بالمظاهر منها بما دون الوطء على خلاف فيه ايضا قال حفيد ابن رشد في بدايته فذهب مالك الى انه كما يحرم الجماع يحرم ما دونه من الوطء فمادون الفرج والممس والتقبيل والنظر للذة ما عدا وجهها وكفيها ويديها من سائر بدنها ومحاسنها وبه قال ابو حنيفة الا انه انما كره النظر للفرج فقط قال الشافعي انما يحرم الظهار لوطء في الفرج فقط المجمع عليه لا ما عدا ذلك اه ومنهجه احمد ما في الاقتناع وشرحه من انه ان نلس المظاهر منها او بشرها دون الفرج على وجه يفطر به بان ازل قطع التتابع لفساد صومه والا بان لم يكن على وجه ينظر به بان لم يزل فلا يقطع التتابع لعدم فساد الصوم اه قال حفيد ابن رشد في بدايته ودليل قول مالك ان ظاهر لفظ نكح في قوله تعالى من قبل ان يتأما يقتضى المباشرة فافوقها ولا نهى الظهار لفظ حرمت عليه به فاشبهه لفظ الطلاق ودليل قول الشافعي اولا ان المباشرة وان كانت تدل على ما فوق الجماع الا انها دلالة مجازية لانهم قد اتفقوا على انها تدل على الجماع فيكون هو الحقيقة التي تنتهى بها الدلالة المجازية اذ لا يدل لفظ واحد دلالتين حقيقة ومجازا نعم لا يمد عند من يرى ان للفظ المشترك له عموم ان يكون اللفظ الواحد يتضمن المعنيين جميعا اعنى الحقيقة والمجاز وان كان لم يجز به (٢٢٥) عادة للعرب حتى عدا القول به لذلك

في غاية الضعف لكن لو علم ان للشرع فيه تصرفا لجاز وثانيا ان الظهار مشبه عندهم بالايلاء فوجب ان يختص عندهم بالفرج اه ملخصا قلت ودليل قول احمد ان الجماع يطلق شرعا على موجب الفسول وفساد الصوم

(تنبيه) قال الشافعي رضي الله عنه اذا قال لامرأته ان اعطيني التفافات طالق فقلت طلقت وهو مشكل على اصله جدا فانه ان اراد بالاعطاء الاقباض فيدعي ان تطلق ولا يستحق شيئا كما لو قال ان اقبضتني وان اراد بالاعطاء التمليك فكيف يصح التمليك على أصله بمجرد المناولة وعودته ان المعاطاة والفعل والمناولة لا يوجب شيء من ذلك انتقال ملك فهذه الصورة تعضد المانكية في بيع المعاطاة بالقياس عليها ويكون نقضا على أصله ولا يمكن ان يقال اللفظ السابق في التعليق حصل به انتقال الملك لان لفظ التعليق انما اقتضى ربط الطلاق بالاعطاء ولم يقتض حصول الملك في المعطى ولعلها لا تعطيه شيئا فان اللفظ الدال على الملك لم يوجد البتة فلا يمكن الاعتماد عليه

قال (تنبيه) قال الشافعي رضي الله عنه الى آخر الفرق (قلت الظاهر ان ما قلته والزعم الشافعي

(٢٩ - الفرق - ثالث) فتأمل بامعان (النوع الثالث) وطء غير المظاهر منها والا كل نهارا على خلاف فيه أيضا فقال مالك في المدونة اذا تمعد الاكل في صوم الظهار أو القتل أو النذر المتتابع نهارا أو تمعد وطء غير المظاهر منها نهارا ابتداءه اه بالمعنى وقال أبو الطاهر من أصحابنا وفي الخاق الجاهل أى بالامد قولان وفي السهو والخطأ ثلاثة أقوال ثالثها التفرقة بين السهو فيجزىء والخطأ فلا يجزىء ويبتدىء لان معه تمييزه بخلاف السهو ومثل ما مالك في الجملة لاحد بن حنبل كما يفيد كلامه الاقتناع الآتي وقال الشافعي وأبو حنيفة الفطر يبطل التتابع مطلقا أى ناسيا أو جاهلا لانه باختياره بخلاف المرض فقط عند أى حنيفة وبخلاف المرض ونحوه كالانغماء والحامل والمرضع عند الشافعي قال الاصل وسبب الخلاف هل التتابع ما موربه فيقدح فيه النسيان أو التفرق يحرم فلا تضره لاسسته سهوا فان المحرمات لا يأنم الانسان بهلا يستمع مع عدم القصد كشراب الخمر ساهيا او وطء اجنبية جاهلا بانها اجنبية أو أكل طعاما نجسا او حرما منصوصا بغير علم به فان الاجماع منمقد في هذه الصور كلها على عدم الاتم اهمته بلفظه يبنى ان سبب الخلاف هذان الاحتمالان اللذان ذكرهما ابن بشير وسيأتى ما في الاحتمال الثاني فترقب (وان مالا يبطله) فأواع أيضا على الخلاف المتقدم فقال مالك رحمه الله تعالى في المدونة اذا اكل نهارا في صوم الظهار أو القتل أو النذر المتتابع ناسيا أو مجتهدا أو مكرها أو وطئ نهارا غير المظاهر منها ناسيا قضي يوما متصلا بصومه فان لم يفعل ابتداء الصوم من أوله اه قالوا اذا أفطر لمذركم رض وقد تقدم حكاية الخلاف في الجهل والسهو والخطأ عن أبي الطاهر من أصحابنا ومثل ما مالك في الجملة لأحمد بن حنبل قال في الاقتناع وان تخلل صومهما أى الشهر من صوم رمضان أو فطر واجب كفطر العيدين وايام التشرىق أو الحيض أو نفاس أو جنون أو انغماء أو مرض ولو غير مخوف أو لسفر مبيحان أى المرض والسفر الفطر أو فطر الحامل أو المرض

أوقهما على أنفسهما أو ولديهما أو فطر لا كراه أو نسيان أو غلطا للجمل أو وطىء غير المظاهر منها ليلا ولو عمدا أو نهارا ناسيا للصوم أو لعذر يبيح الفطر لم ينقطع التتابع أى بجميع ذلك فيبني على ما قدمه ويتمه اه محل الحاجة منه وقال أبو حنيفة الفطر لمرض لا يبطله وبه قال الشافعي الا انه قال الاغناء كمرض والحامل والمرضع كالمرضى وقد تقدم عن حنيفة ابن رشد في البداية عن الشافعي انه قال ان وطىء المظاهر منها لا يستأنف على حال نظرا لكون كفارة الظهار الكفارة اليمين ترفع الحنث بعد وقوعه بانفاق وحكى الاصل عنه انه قال ان وطىء المظاهر منها ليلا لم يبطل صومه اه فخر هذا توضيح الفتاوى على المذاهب الاربعة والفرق بين القاعدتين حاصل على كل فتوى مذهب منها الا ان سره لا يظهر الا على الفتوى من مذهبي مالك وأحمد ابن حنبل رحمهما الله وذلك انهما جملا وطء المظاهر منها مطلقا ليلا أو نهارا أول الصوم أو آخره ناسيا أو عمدا موجبا لا ابتداء الصوم ووطء غير المظاهر منها والا كل نهارا عمدا فقط موجبا لا ابتداءه واما الشافعي وابو حنيفة رحمهما الله فعلى عكس ذلك فقد جملا وطء غير المظاهر منها والا كل نهارا مطلقا أى ناسيا أو جاهلا موجبا لا ابتداء الصوم وابو حنيفة وطء المظاهر منها عمدا فقط لا ابتداءه والشافعي وطئها أما لا يوجب الابتداء على حال واما ليلا فقط لا يوجبها كما توضح وسر الفرق هو ان التتابع صفة الصوم المكلف بوجوده وصفة المكلف بوجوده مكلف بوجودها وعدم وطىء المظاهر منها قبل التكفير عن الظاهر شرط لقوله تعالى من قبل ان يناسا فان المفهوم من قول القائل افضل كذا ان التقدم شرط بالتقدم والقاعدة التي تقدمت مبسطة ان الوجوب كسائر الاحكام الخمسة من قبيل (٢٢٦) خطاب التكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته واراادته لها لا قدرته عليه

لا يكلف لك وكذبه ما لم يبلغه لا يلزمه حتى يعلم به غير ان يتمكن من العلم يقوم مقام العلم في التكليف فيسقط بالنسيان والاكراه والمرض والاغناء ونحوها لمنافاتها التكليف بمنافاتها لشرطه لطفنا من الله

الفرق الثالث والثمانون والمائة بين قاعدة الذمة وبين قاعدة اهلية الماملة ﴿ اعلم ان الذمة قد اشكت معرفتها على كثير من الفقهاء وجماعة يستقدون انها اهلية الماملة فاذا صحح الا ان يريد الشافعي بقوله فعملت اى ملكته الالف بشرط التملك الذي هو التلقظ بما يقتضيه فيندفع الازام عنه والله اعلم قال (الفرق الثالث والثمانون والمائة بين قاعدة الذمة وقاعدة اهلية الماملة الى قوله وهذا هو ضابط الاعم والاخص من وجه) قلت ما قاله في ذلك صحيح وما قاله بعد من حكاية اقوال لا كلام فيه وما قاله من ان الصبي لاذمة له فيه نظر فان كانت الذمة كون الانسان قابلا للزوم الحقوق والتزامها شرعا فالصبي لاذمة له وان كانت الذمة كونه قابلا للزوم الحقوق دون التزامها فالصبي له ذمة للزوم اروش الجنائيات وقيم التلقات له والله اعلم قلنا

بالعباد وان الشرط كالسبب والمانع ونحوهما من قبيل خطاب

الوضع لا يشترط فيه علم ولا قدرة ولا ارادة كالنور يث بالانساب والانسان لا يعلم بذلك ولا هو من قدرته ولا ارادته فيقدح فيه النسيان وغيره لان مالا يشترط فيه العلم والقدرة يثبت مطلقا وما يثبت مطلقا اعتبر مطلقا فيكون شرطا في جميع الحالات وعلى هذه القاعدة فالمفهوم من قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يناسا انه بعد الظهار يجب عليه ان يصوم شهرين ليس قبلها وطء ولا في اثناهما وطء لان الآية اما خبر معناه الامر أى ليصم شهرين متتابعين واما خبر باق على حقيقته حذف منه اما المتبدا أى فالواجب عليه صيام شهرين متتابعين واما الخبر أى فصيام شهرين متتابعين واجب عليه وكونهما ليس قبلهما وطء ولا في اثناهما وطء امران قد يتغير أحدهما بتقدم الوطء فيستحل بعد ذلك أى بعد تغير أحدهما بتقدم الوطء ان يصدق انه يصوم شهرين متتابعين ليس قبلهما وطء ويبقى الآخر وهو ان يصوم شهرين متتابعين ليس في خلاهما وطء والقاعدة ان المتعذر يسقط اعتباره والممكن يستصحب فيه التكليف لقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ولقوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم فلذلك قلنا نحن وأحمد بن حنبل يبتدئ الصوم متتابعين اذا وطئها قبله مطلقا وابو حنيفة عمدا فقط وان كان وصف تقدم عدم الوطء قد تندرلانه أى التتابع هو الممكن الباقي واما في فطره ناسيا النذر المتتابع ونحوه من انواع الصوم المتتابع فيأتى بيوم غير اليوم الذى افطر فيه ناسيا يصله باخر صيامه تكلة للمدة لا لتحصيل وصف التتابع في جميع الصوم بل في آخره فقط لان تحصيله في اثناء الصوم قد تندرلانه تحصيله في آخره ممكنا فوجب الممكن وسقط المتعذر على القاعدة المتقدمة وبهذا يتدفع الاشكال الوارد هنا على الفتاوى المذكورة كلها من جهة

ان قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين على كل تقدير من التقادير المتقدمة اعنى كونه خبرا بمعنى الامر أو على حقيقة حذف منه المبتدأ أو الخبر هو متعلق بطلب لا بدفع فكيف يتخيل انه من باب النهى عن التفريق فيكون محرما للمحرمة لا يأم الانسان بلاسته مع عدم القصد كما هو على أحد الاحتمالين المتقدمين عن ابن بشير ويعد الاعتماد في ذلك على ان التتابع اذا كان واجبا كان تركه محرما فان كل واجب تركه محرمة وكل محرمة تركه واجب فالوجوب من لوازم التحريم والتحرير من لوازم الوجوب في النقيض المقابل فالذى يصح في الآية ان التابع من باب الواجب وان المطلوب طلبا أكيدا صوم شهرين متتابعين والمكلف الناسي والمجتهد والمكروه كل واحد منهم قد فرق ولم يقع فله مطابقا لمقتضى الطاب فوجب البقاء في المهدة كما ان الله تعالى طلب الصلاة بالنية والطهارة والستارة ونحوها من الشروط فمن نسي احد هذه الاشياء أو اجتهد فاختأ فيها أو أكره على عدمها بطلت الصلاة وكذلك اذا أكره على الاكل أو الشرب في رمضان أو نسي أو اجتهد فاختأ فان صومه يبطل ونظائره كثيرة في الشريعة فما بال التابع خرج عند مالك وأحمد بن حنبل عن هذا النمط في الكفارات والمنذورات وكذلك عند الشافعي في قوله في الاغناء فينبغي ان يبطل التتابع كما تبطل الصلاة والصوم بالاغناء وكذلك عنده في الحامل والمرضع فينبغي ان يبطل التتابع كما تبطل الصلاة والصوم بهما وكذلك عنده وعند أبي حنيفة في قولهما في المرض والذي يظهر في بادي الرأي ان التقريق متى حصل باى طريق كان وجب ابتداء الصوم كما قلناه في جميع النظائر المتقدمة لان الصوم بوصف التتابع لم يحصل ومتى لم يحصل المطلوب الشرعى مع امكان الاتيان به وجب الاتيان به هذا هو القاعدة وحاصل الدفع ان النظائر المذكورة شروط من قبيل خطاب الوضع الذى لا يشترط (٢٢٧) فيه علم المكلف ولا قدرته ولا ارادته

فهي شروط في جميع الحالات فيؤثر فقدها والتتابع المذكور ليس كذلك لانه صفة الصوم المكلف بوجوبه وصفة المكلف بوجوبه مكلف بوجوبها فهو من قبيل خطاب التكليف الذى يشترط فيه علم المكلف وقدرته و ارادته

قلنا زيد له ذمة معناه انه اهل لان يعامل وهما حقيقتان متباينتان بمعنى انهما متغايرتان وتحقق التباين بينهما ان كل واحدة من هاتين الحقيقتين اعم من الاخرى من وجه واخص من وجه فان التصرف يوجد بدون الذمة والذمة توجد بدون أهلية التصرف ويحتمل ان يكون الحيوان والابيض يوجد الحيوان ولا ابيض كالسودان والابيض ولا حيوان كالخيل والثالج ويحتمل ان يكون الحيوان كالبقرة والطيور البيض وهذا هو ضابط الاعم والاصح من وجه فالصبيان عندنا المميزون يصح بيعهم وشراهم ويقف الزوم على اجازة الولى وقال الشافعي رحمه الله لا ينعقد اصلا وان اذن له الولى وجوزه ابوحنيفة باذن الولى فان عقد بغير اذن الولى وقف على اجارته وقال ابن حنبل ان عقده باذن صح والا فلا : اتفق الجميع على عدم الذمة في حقه فهذا القم

والقاعدة ان المتمذر منه يسقط اعتباره والممكن منه يستصحب فيه التكليف لما تقدم والله سبحانه وتعالى أعلم (مسئلة) قال مالك رحمه الله اذا تطوع بالصوم أو بالصلاة ونحوهما مما يجب بالشروع اى من النوافل السبع المجموعة في قول ابن كمال باشا

من النوافل سبع تزام الشارع * اخذ لذلك مما قاله الشارع
صوم صلاة عكوف حججه الرابع * طوافه عمرة احرامه السابع
واراد بقوله احرامه السابع الاتمام في قول ابن عرفة السابق

صلاة وصوم ثم حج وعمرة * طواف عكوف وائتمام تحما
وفي غير ذلك اوقوف والطهر خين * فمن شاء فليقطع ومن شاء تماما

وعرض عارض يقتضي فساد ناسيا أو مجتهدا لم يجب قضاء الصوم والصلاة وان أضر متمعدا أو ابطل الصلاة وجب القضاء اه وهذا وان توجه عليه اشكال كبير هو ان قاعدة الوجوب بالشروع تقتضي ان يكون مما يجب بالشروع نظير الواجب المتصل كالصلوات الخمس وصوم رمضان في كون ما فسد من كل يقضى باى طريق كان فان الواجب ينفى ان لا يختلف حاله الا ان وجهه هو ان وجوب التطوعات عنده مأخوذ من قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم حيث نهى سبحانه وتعالى عن الابطال فيكون الاكمال واجبا مكلفا به والتكليف يشترط فيه القدرة والعلم على القاعدة المتقدمة فلا يجب الاتمام حالة عدم القدرة والعلم واذا لم يجب الاتمام حالة القدرة والعلم فاذا تعمد الافساد ولم يحصل الاتمام حالة القدرة والعلم وجب

القضاء لا اندراج هذه الحالة في التكليف نعم لما كان المشهور في علم الاصول ان القضاء انما يجب بامر جديد فيتعين ذلك الامر على حسب وروده وقد ورد الامر بالقضاء مع العذر وعدمه في الواجب المتصل بالصوم في رمضان لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فانه اوجب القضاء مع المرض وهو عذر ولم يرد لنا في التطوعات التي يجب بالشروع مثل ذلك بل انما ورد فيها الامر بالقضاء في صورة عدم العذر خاصة لقوله عليه السلام في الحديث الصحيح لما نثت وحفصة رضى الله عنهما في صوم التطوع اقتضيا يوما مكرهه وكانتا عامدتين لا فساد ذلك اليوم في حاله يثبت فيها التكليف على مقتضى الاصل اوجبنا القضاء في الواجب المتصل مطلقا واقتصرنا على القضاء بصورة عدم العذر خاصة في التطوعات التي يجب بالشروع فهذا هو تلخيص الفرق بين قاعدة ما يبطل التتابع وقاعدة ما لا يبطله وشرط قاعدة خطاب الوضع وقاعدة خطاب التكليف مع تنقيح كلام الاصل في ذلك على ما قاله ابن الشاط ومافي بداية المجتهد وما في الاقتناع وشرحه والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الرابع والسبعون والمائة بين قاعدة المطلقات بقضى بالطلاق وامد العدة قبل علمهن بذلك فيكتفين بما تقدم على علمهن من امدها ولا يلزمهن استئنافه وبين قاعدة المرتبات يتاخر الحيض ولا يعلم لتاخيرها سبب فيمكن عند مالك واحمد رحمهما الله تسعة اشهر غالب مدة الحمل استبراء

فان حضن في خلالها احتسبن بذلك الحيض وانتظرن بقية الاقراء الى تسعة اشهر ولا يزلن كذلك حتى يكمل لهن ثلاثة قروء او تسعة اشهر فاذا (٢٢٨) انقضت تسعة اشهر ليس في خلالها حيض استأنفن ثلاثة اشهر كمال السنة

<p>حصل فيه اهلية التصرف عندنا وعند ابى حنيفة وابن حنبل من غير ذمة له عند الجميع وتوجد الذمة بدون اهلية التصرف كالبيد فانهم محجور عليهم لحق السادات وان قلنا انهم يملكون فلا يجوز لهم التصرف الا باذن السادات سدا لذريعة افساد ما لهم وحق السادات متعلق به ولو جنوا جنابة ولم يقع الحديث فيها ولا الحكم كانت متعلقة بذمته اذا عتق طواب بها بخلاف الصبي اذا بلغ لا يطالب بما تقرر في ذمته قبل البلوغ لكن بما تقدم سببه قبل البلوغ ويطالب به الآن ولما البسد يطالب بما تعلق بذمته قبل العتق فيكون قد تقدم في حق البسد السبب وللزوم وفي حق الصبي السبب دون الزوم وكذلك اذا تزوج بغير إذن سيده وفسخ نكاحه بقي الصداق في ذمته يطالب به بمد العتق فاللزوم سابق والمطالبة متأخرة</p>	<p>فان حضن قبل السنة ولو بلحظا استأنفن الاقراء حتى ينقضى الاقراء وسنة لا حيض فيها قال حنبل ابن رشد في بدايته واختلاف عن مالك من متى تستد بتسعة الاشهر فقيل من يوم طلقت وهو</p>
--	--

وكلاهما

قوله في المرطا وروى ابن القاسم عنه من يوم رفقتها حيضتها اه

بلفظه وقال الشافعي وابو حنيفة رحمهما الله تعالى تنتظر الحيض الى سن الاياس وقول مالك واحمد رحمهما الله وان كانت حجتها عليه بامر بن (احدهما) قول عمر رضى الله عنه بما امرأة طالقت فحاضت حيضة او حيضتين ثم رفعت عنها حيضتها فانها تنتظر تسعة اشهر فان بان بها حمل فذاك والا اعتدت بعد التسعة بثلاثة اشهر (وثانيتها) انهن بعد التسعة يئسن من الحيض اذ لو كان اظهر غالبا بدليل ان الحامل قد تحيض فحيث لم تحض في مدة الحمل كانت مدة الحمل كافية في العلم براءة الرحم المقصود بالعدة بل هي قاطمة على ذلك فيندرجن في قوله تعالى واللآئي يئسن من الحيض من نساءكم الا انه يقال عليه ما الفرق بين هذه الثلاثة وبين الثلاثة نضى قبل العلم والمقصود براءة الرحم يعني ثلاثة اشهر لم يظهر فيها حمل وقد حصلت في كلا البابين وجوابه ان هذه النسوة المرتبات وان انكشف الغيب عن اياسهن الا ان العدة لما كانت لا تحصل بمجرد العلم بمحصول براءة الرحم والا لحصلت لامرأة من غاب عشر سنين ثم طلقها بعد العشر وهو غائب عنها حيث ان تلك المدة قد دلت على براءة الرحم وليس كذلك اجماعا بل انما تحصل بالعلم بمحصول براءة الرحم لا قبل سببها اذ الواقع قبل السبب من جميع الاحكام لا يعتد به كالصلاة قبل الزوال والصوم قبل رؤية الهلال واخراج الزكاة قبل ملك القصاب فاذا انقضى الاجماع على ان امرأة من غاب عشر سنين ثم طلقها بعد العشر وهو غائب عنها تستأنف العدة بعد تلك المدة المتقدمة وان دلت على براءة الرحم الا انها وقعت قبل سبب العدة الذي هو الطلاق كان الواقع للمرتبات من الاشهر قبل كمال التسعة واقما قبل اياسنا واياسهن من الحيض والله سبحانه وتعالى جعل الاياس سببا للعدة ثلاثة اشهر فان قوله تعالى واللآئي يئسن من

الحيض من نساءكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر يدل على السببية في الاياس من وجهين (أحدهما) انه تعالى رتبته على عدة ثلاثة الا شهو بقاء الجزاء (وثانيهما) ان الموصول مع صلته في قوة المشتق وقد ترتب عليه حكم عدة ثلاثة الا شهر والقاعدة ان ترتب الحكم على المشتق عليه مامنة يدل على الاشتقاق وهو المصدر لذلك الحكم فنحو اقطعوا السارق واجلدوا الزاني يدل على عليه السرقة للقطع والزنا للجلد فكذلك الآية تدل على عليه الاياس لعدة ثلاثة الا شهر فيكون الواقع من الا شهر قبل كمال التسعة المرتابات وان كان دالا على براءة الرحم لا يعتمد به في عدة ثلاثة الا شهر لوقوعه قبل سببها فيتمين استئناف ثلاثة بعد تحقق السبب الذي هو الاياس وأما المطلقات تمضى لمن ثلاثة أشهر بعد الطلاق وقبل العلم به والمتوفى عنهن أزواجهن يمضى لمن أربعة أشهر وعشر بعد الوفاة وقبل علمهن بها فانهن وان لم يعلمن بان تلك الاحال عدد وقتت بعد أسبابها التي هي الوفاة والطلاق الا انهن يعتمدن بتلك الآجال في عددهن لان العلم ايس بسبب اجماعا والسبب انما هو الوفاة والطلاق وقد وقتت تلك الآجال بعده فظهر سر الفرق بين البابين والتباین بين القاعدتين على مذهبي مالك وأحمد بن حنبل رحمهما الله واما أبو حنيفة والشافعي والجمهور فقال حفيد ابن رشد في بدايته انهم صاروا الى ظاهر قوله تعالى واللائئ يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر والتي هي ليست من أهل الحيض ليست بيايسة وهذا الرأى فيه عسر وجرح ولو قيل انها تمتد بثلاثة أشهر لكان جيدا اذا فهم من اليايسة التي لا يقطع بانقطاع حيضتها وكان قوله ان ارتبتم راجعا الى الحكم لا الى الحيض على ما تاوله مالك عليه فكان مالكا لم يطابق مذهبه تاويله الآية فانه فهم من اليايسة هنا من انقطع على انها ليست من أهل الحيض وهذا لا يكون الا من قبل السن ولذلك جعل قوله (٢٢٩) تعالى ان ارتبتم راجعا الى الحكم

لالى الحيض أى ان شكركم فى حكمهن ثم قال فى التى تبقى تسعة لانحيض وهى فى سن من تحيض انها تمتد بالاشهر واما اسماعيل وابن بكير من أصحابه أى مالك فذهبوا الى أن الريبة ههنا فى الحيض وان

وكلاهما متاخر فى حق الصبي لعدم الذمة فى حق الصبي ووجودها فى حق العبد وتوجد أهلية التصرف والذمة معا فى حق الحر البالغ الرشيد فان له أهلية التصرف وله ذمة فقد ظهر أن الذمة وأهلية التصرف كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه فهما متفابران ويؤكد ذلك ان المفسر محجور عليه فى ماله الذى حازه الحاكم ليس له ان يتصرف فيه وله أهلية التصرف فى مال يستدينه من قوم آخرين او يرثه او يهب له فقد اختصت أهلية التصرف ببعض الاموال واما ذمته فتأبته بالنسبة الى الجميع فى الماين فقد صارت الذمة فى هذه الصور أعم من أهلية التصرف وأهلية التصرف أخص من الذمة لخصولها فى البعض من الاموال دون البعض

اليائس فى كلام العرب هو ما لم يحكم عليه بما يئس منه بالقطع فطابقوا بتاويل الآية مذهبهم الذى هو مذهب مالك وانهم ما فعلوا لانه ان فهم ههنا من اليائس القطع فقد يجب أن تنتظر الدم وتمتد به حتى تكون فى هذا السن اعنى سن اليائس وان فهم من اليائس مالا يقطع بذلك فقد يجب ان تمتد التى قطع دمها عن العادة وهى فى سن من تحيض بالاشهر وهو قياس قول أهل الظاهر لان اليايسة فى الطرفين ليست هى عندهم من اهل العدة لا بالاقراء ولا بالشهور واما الفرق فى ذلك بين ما قبل التسعة وما بعدها فاستحسن اه والله أعلم

(الفرق الخامس والسبعون والمائة بين قاعدة الدائر بين النادر والغالب يلحق بالغالب من جنسه وبين قاعدة الحاق الاولاد بالازواج الى خمس سنين)

وقيل الى اربع سنين وهو قول الشافعي رحمه الله وقيل الى تسع سنين وكلاهما روايات عن مالك وقال ابو حنيفة رضى الله عنه اى سنين حيث ان الشارع ههنا قدم النادر على الغالب دون العكس والا لما لحق هذا الحمل الآتى بعد خمس سنين بالازواج وهو دائر بين ان يكون من الوطى السابق وبين ان يكون من الزنى ووقوع الزنى فى الوجود اكثر واغلب من تاخر الحمل هذه المدة بل كان مقتضى تلك القاعدة ان يجعل زنى عملا بالغالب لكن الله سبحانه وتعالى شرع لحوقه بالزوج اطلاقا بعباده واسترا عليهم وحفظا للانساب وسد الباب بثبوت الزنى كما انه تعالى اشتراط مع ثبوته اربعة مجتمعين سدا لبا به حتى يبعد ثبوته وامرنا ان لا نتعرض لتحمل الشهادة فيه وامرنا اذا تحملناها ان لا تؤذيها وان نبالغ فى الستر على الزانى ما استطعنا فانه تعالى كما شرع كل ذلك طابا للستر على العباد ومنه عليهم كذلك شرع لحوق الحمل الآتى بعد تلك المدة بالازواج وهو نادر لذلك بخلاف جميع الحقوق فطلب

الستر وما تقدم معه هو سبب استثناء هذه القاعدة من قاعدة جميع الحقوق وجعلها على خلاف قاعدة الالحاق بالغالب دون النادر والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق السادس والسبعون والمائة بين قاعدة المدد وقاعدة الاستبراء)

من حيث ان العدة تجب وان علمت البراءة للرحم كبت المهد بتوفى عنها زوجها وكن طلقها او توفى عنها زوجها الغائب عنها بعد عشر سنين والاستبراء لا يجب حيث علمت البراءة للرحم قال في الجواهر لا يجزى الاستبراء قبل البيع الا يمين كانت تحت يده للاستبراء او وديمة وسيدها لا يدخل عليها واشترها من امرأته او ولده الصغير الذي في عياله وسكنه واشترها من سيدها عند قدره من النية قبل أن تخرج اليه واخرجت حائضا او الشريك يشتري من شريكه وهي تحت يد المشتري وقال الامام ابو عبدالله كل من امن عليها الحمل فلا استبراء فيها ومن غلب على الظن حملها او شك فيها استبرأت وان غلب على الظن براءتها مع جواز الحمل فقولان كالصغيرة والآيسة تستبرآن لسوء الظن والوخش من الرقيق ومن باعها بمجبوب أو امرأة أو ذومحرم منها والمشهور ايجابه واشبه بغيره ويجوز اتفاق البائع والمشتري على استبراء واحد لحصول المقصود به اه وسر الفرق هو ان العدة وان كانت من جهة أنها شرعت لبراءة الرحم وعدم اختلاط الانساب هي معقولة المعنى الا انها لما كان فيها شائبة التعبد من جهة انها تجب في الوفاة على بنت المهد وفي الطلاق والوفاة على الكبيرة المعلوم براءتها بسبب وغيرها وجب فعلها بعد سببها مطلقا في جميع الصور علمت البراءة أم لا توفية لشائبة التعبد والاستبراء لما لم ترد فيه هذه الشائبة بل انما شرع لبراءة الرحم وعدم اختلاط الانساب بحيث لم يكن الامعقول (٢٣٠) المعنى لم يجب حيث حصل المعنى وهو البراءة ضرورة انه وسيلة لذلك المعنى

فتسقط حيث حصل
لحصول المقصود وبدونها
هذا هو الموجب لخروج
تلك الصور عن الحاجة
للاستبراء وعدم
خروج مثلها في قاعدة
المدد والله سبحانه
وتعالى اعلم
هو الفرق السابع والسبعون

فان قلت الحكم على الشيء بالرد والقبول فرع عن كونه معقولا ومعنى الذمة تعبد غير معقول فكيف يقضي عليها بالمعوم او المخصوص او غيرها فلا بد من بيان الحقيقتين والا فلا يتحصل من هذه العمومات والمخصوصات مقصود قلت العبارة الكاشفة عن الذمة انها معنى قال (فان قلت الحكم على الشيء بالرد والقبول فرع عن كونه معقولا ومعنى الذمة تعبد غير تعبد معقول الى قوله فهذا هو حقيقة الذمة وبسطها والعبارة الكاشفة عنها والسبب الشرعي الذي يقدر الشرع عنده ذلك المعنى الذي هو الذمة) قلت الاولى عندي أن يقال ان الذمة قبول الانسان شرعا للزوم الحقوق دون التزامها وعلى هذا تكون للصبى ذمة أو يقال قبولي الانسان سرعا للزوم الحقوق والتزامها فملى هذا لان تكون للصبى ذمة

والمائة بين قاعدة الاستبراء بالاقرء يكتمى قرأواحد وبين قاعدة الاستبراء بالشهور شرعى لا يكتمى شهر واحد وهو ان الشهر الواحد وان كان يحصل قرأواحد في حق من يحيض فيقتضى الاكتفاء به كما كتفى بقرء واحد نظرا لكون غالب النساء ذوات حيض الا أنه لما كان في حق من لا تحيض لا يحصل به براءة الرحم وعدم الحمل بل جوف الحامل فيه مساو في الظاهر لغير الحامل لان المنى يمكث منيا في الرحم نحو الشهر ثم يصير مضغفة بعد أن صار علقة فلا يظهر الحمل في الغالب الا في ثلاثة أشهر فتكبر الجوف وتحصل مبادئ الحركة لم يعتبر الشهر الواحد واعتبر القرء الواحد من الحيض لانه دال على براءة الرحم وعدم الحمل طاعة اذلا يجتمع الحيض مع الحمل غالبا والله سبحانه وتعالى أعلم (مسألة) في بداية المجتهد الحفيد ابن رشد اختلف في أم الولد يتوفى عنها الذي أولدها فقال مالك والشافعي واحمد والليث وأبو ثور وجماعة عدتها حيضة و به قال بن عمر وقال مالك وان كانت ممن لا تحيض أعتدت بثلاثة أشهر ولها السكنى وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري عدتها ثلاث حيض وهو قول علي وابن مسعود وقال قوم عدتها نصف عدة الحرة المتوفى عنها زوجها وقال قوم عدتها عدة الحرة أو أربعة أشهر وعشرو حجة مالك انها ليست زوجة فتعتد عدة الوفاة ولا مطلقة فتعتد ثلاث حيض فلم تبق الاستبراء رحمها وذلك يكون بحيضة تشبيها بالامة يموت عنها سيدها وذلك ما لا خلاف فيه وحجة أبي حنيفة ان العدة انما وجبت عليها وهي حرة وليست بزوجة فتعتد عدة الوفاة ولا بامة فتعتد عدة أمة فوجب ان تستبرئ رحمها بعدة الاحرار وأما الذين أوجبوا لها عدة الوفاة فاحتجوا بما روى عن عمرو بن الماص قال لا نابسوا علينا سنة نبينا عدة أم الولد اذا توفى عنها سيدها ربعة أشهر وعشر وضعف أحمد هذا الحديث ولم يأخذ به وأما من أوجب

عليها نصف عدة الحرة فشبها بالزوجة الامة فسبب الخلاف انها مسكوت عنها وهي متزوجة الشبه بين الامة والحرة وأما من شبها بالزوجة الامة فضعيف وأضعف منه من شبها بعه الحرة المطلقة وهو مذهب ابو حنيفة اه
 الفرق الثامن والسبعون والمائة بين قاعدة الحضنة يقدم فيها النساء على الرجال بخلاف جميع الولايات يقدم فيها الرجال على النساء وهو ان الله سبحانه وتعالى لما اقتضت حكمته التامة البالغة كثرة بكاء الاطفال منعمة لهم أما اولافلان في ادمغتهم رطوبات لوبقيت فيها لاحدث احداثا عظيمة والبكاء يسيل ذلك ويحدره من ادمغتهم فتقوى ادمغتهم وتصح وأمانا فلان البكاء والعياط يوسع عليهم مجارى النفس ويفتح العروق ويصلبها ريقوى الاعصاب واقتضت أيضا أن تكون هذه الدار الدنيا مزوجسة عافيتها ببلائها وراحتها بمنائها ولذتها بالآلاما وصحتها بسقمها وفرحها بغمها وانها دار ابتلاء تدفع بمض أفاتها ببعض كما قال القائل

أصبحت في دار بليسات * أدفع آفات باآفات

حتى صارت الام الاطفال كلام البالغين من لوازم النشأة الانسانية التي لا ينفك عنها الانسان ولا الحيوان كالحر والبرد والجوع والعطش والتعب والنصب والهم والنم والضعف والعجز بحيث ان الانسان لو تجرد عنها لم يكن انسانا بل كان ملكا أو خلقا آخر الا ان البالغين لما صارت لهم عادة سهل موقعها عندهم بخلاف الاطفال كما في مفتاح السعادة لابن القيم الجوزية افتقرت حضانتهم الى وفور الصبر عليهم في كثرة بكائهم وتضجرهم من الهيئات العارضة لهم والى مزيد الشفقة والرقة الباعثة على الرفق بالضعفاء والرفق بهم ولما كانت النسوة أتم من الرجال في ذلك لان آفات (٢٣١) الرجال واباية نفوسهم وعلوهمم

تمتعهم من الانسلاك في اطوار الصبيان وما يليق بهم من اللطف والمعاملات وملازمة الفاذورات وتحمل الدناآت وقاعدة الشرع في كل موطن وكل ولاية تقديم من هو أقوم بمصالحها قدمهن الشرع على الرجال في الحضنة كما

شرعى مقدر في المكلف قابل للالتزام والزوم وهذا المعنى جعله الشرع مسببا على أشياء خاصة منها البلوغ ومنها الرشد فمن بلغ سفيها لازمة له ومنها ترك الحجر كما تقدم في المفلس فمن اجتمعت له هذه الشروط رتب الشرع عليها تقدير معنى فيه يقبل الزامه ارش الجنائيات واجر الاجارات واثمان المعاملات ونحو ذلك من التصرفات ويقبل التزامه اذا التزم اشيا اختيارا من قبل نفسه لزمه واذا فقد شرط من هذه الشروط لم يقدر الشرع هذا المعنى القابل للالتزام والالتزام وهذا المعنى المقدر هو الذى تقدر فيه الاجناس المسلم فيها مستقرة حتى يصح مقابلتها بالاعواض المقبوضة ناجزا في ثمنها وفيه تقدر أثمان البياعات بمن الى آجال بعيدة أقر بية وصدقات الانكحة والديون في الخوات والحقوق في الضمانات وغير

قدم الرجال عليهم في غيرها من جميع الولايات على حسب أحوالهم المناسبة لأى ولاية من الولايات فقدم في الخلافة من الرجال من هو كامل العلم والدين وافر العقل والرأى قوى النفس شديد الشجاعة عارف باهليات الولايات حريص على مصالح الامة قرشى من قبيلة النبوة المعظمة كامل الحرمه واهبية في نفوس الناس وقدم في ولاية الحرب من هو اقوم بمصالح الحروب من سياسة الجيوش ومكائدة العدو وقدم في القضاء من هو أكثر تفطنا لحجاج الخصوم وقواعد الاحكام ووجود الخدع من الناس وقدم في الفتوى من هو انقل للاحكام واشفق على الامة وأحرصهم على ارشادها لحدود الشريعة وقدم في سماية المشاية وجباية الزكاة والعمل عليها من هو أعرف بنصب الزكوات ومقادير الواجب فيها وأحكام اختلاطها وافتراقها وضم أجناسها وقدم فى أمانة الحكم من هو أعرف بمقادير النفقات وأهليات الكفارات وتنمية أموال الايتام والمناضلة عنهم وهكذا بقية الولايات فهذا هو الفرق بين قاعد الحضانات وقاعدة غيرها من الولايات والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق التاسع والسبعون والمائة بين قاعدة معاملة أهل الكفر وقاعدة معاملة المسلمين

وذلك ان لمعاملة المسلمين حالتين (الحالة الاولى) ما ذ لم يظهر الربا بينهم (والحالة الثانية) ما اذا ظهر الربا بينهم ففي الحالة الاولى رجح مالك والشافعي وابن حنبل معاملةهم على معاملة أهل الكفر قال مالك أكره الصيرنى من صيرفة أهل الذمة لقوله تعالى وأكلهم الربا وقد نهوا عنه وقال وأكره معاملة المسلم بارض الحرب للحربى بالربا أى لان الربا مفسدة فى نفسه فيمتنع من الجميع ولانهم يحاطبون بفروع الشريعة لقوله تعالى وحرم الربا وعموم نصوص الكتاب والسنة يتناول

الحربي وفي الحالة الثانية قال اللخمي وغيره من أصحابنا معاملة أهل الذمة أولى لوجهين (الأول) أنهم ليسوا مخاطبين بفروع الشريعة على أحد القولين للعلماء فلا يكون ما أخذه بالربا محرما على هذا القول بخلاف المسلم فإنه مخاطب بفروع الشريعة قولاً واحداً فكانت معاملته إذا كان يتماطي الربا وهو غير متحذر أشد من الذمي الوجه الثاني أن الكافر إذا أسلم ثبت ملكه على ما كتبه بالربا والنصب وغير ذلك وإذا تاب المسلم لا يثبت ملكه على شيء من ذلك لقوله تعالى فإن تبتم فلنحكم رؤس أموالكم وما هو بصدد الثبوت المستمر وقابل للثبوت أولى مما لا يقبل ثبوت الملك عليه بحال والملاحظة هذين الوجهين وهما الفرق بين القاعدتين اعتمد جماعة من المتورعين على معاملة أهل الكفر أكثر وجوز أبو حنيفة الربا مع الحربي أي مطلقاً ظهر الربا بين المسلمين أم لا لقوله عليه السلام لا ربا بين مسلم وحربي لا ربا إلا بين المسلمين والحربي ليس بمسلم والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الثمانون والمائة بين قاعدة الملك وقاعدة التصرف ﴾

الملك سبب عام يترتب على أسباب مختلفة البيع والهبة والصدقة والارث وغير ذلك فهو غيرها وبينه وبين التصرف عموم وخصوص وجهي بحيث يجتمعان في صورة وينفرد كل واحد منهما بنفسه في صورة كالحيوان والابيض فيجتمعان في البالغين الراشدين للنافذين للكلمة الكاملين الاوصاف وينفرد الملك عن التصرف في الصبيان والمجانين وغيرهم من المحجور عليهم فانهم يملكون ولا يتصرفون وينفرد التصرف عن الملك في الوصي والوكيل والحاكم وغيرهم فانهم يتصرفون ولا ملك لهم واختلف في ان (٢٣٢) الملك اوصفة للدوك أو صفة للمالك وفي انه من خطاب التكليف

او من خطاب الوضع فذهب الى الاول منهما الاصل والى الثاني منهما ابن الشاط و خلاصة كلام الاصل ان تلك في اصطلاح الفقهاء حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة يقتضي تمكن من بضاف

ذلك ولا جرم من لا يكون هذا المعنى مقدرًا في حقه لا يصح في حقه شيء من هذه الامور فلا ينعقد في حقه سلم ولا ثمن الى أجل ولا حوالة ولا حاملة ولا شيء من ذلك فهذا هو حقيقة الذمة وبسطها والعبارة الكاشفة عنها والسبب الشرعي الذي يقدر الشرع عنده المعنى الذي هو الذمة واما أهلية التصرف فحقيقتها عندنا قبول يقدره صاحب الشرع في المحل وسبب هذا القبول المقدر التمييز عندنا وعند الشافعي التميز مع التكليف وهذا القبول الذي هو أهلية التصرف لا يشترط فيه عندنا الاباحة فان الفضولي عندنا له أهلية التصرف وتصرفه حرام قال (وأما أهلية التصرف الى قوله فهذا هو نفس الفرق بينهما مع ان كليهما معنى مقدر في المحل) قلت ماقاله في ذلك ظاهر

وللمالك

اليه من انتفاعه بالملوك والعوض عنه من حيث هو كذلك وان دليل

كونه حكماً شرعياً أمران (احدهما) الاجماع (وثانيهما) انه يتبع الاسباب الشرعية وكل ما يتبعها فهو حكم شرعي قال والذي يظهر لي ان ذلك الحكم من احد الاحكام الخمسة وهو الاباحة الخاصة في التصرفات الخاصة واخذ العوض عن ذلك المملوك على وجه خاص كما تقررت قواعد المعاملات في الشريعة وشروطها واركائها وخصوصيات هذه الايام هي الموجبة للفرق بين الملك وغيره من جميع الحقائق واما انه مقدر فلانه يرجع الى تعلق اذن الشرع الذي هو الاباحة والتعلق عديمي من باب النسب والاضافات التي لا وجود لها في الاعيان بل في الازهان فهي امر يفرضه العقل كسائر النسب والاضافات كلابوة والنبوة والتقدم والتاخر وغير ذلك ولاجل ذلك لنا ان نغير عبارة الحد فنقول ان الملك اباحة شرعية في عين او منفعة تقتضي تمكن صاحبها من الانتفاع بذلك العين أو المنفعة او اخذ العوض عنهما من حيث هي كذلك ويستقيم الحد بهذا اللفظ أيضاً ويكون الملك من خطاب التكليف لان الاصطلاح ان خطاب التكليف هو الاحكام الخمسة المشهورة وخطاب الوضع هو نصب الاسباب والشروط والموانع والتقادير الشرعية وليس هذا منها بل هو اباحة خاصة وقول بعضهم انه من خطاب الوضع لانه سبب الانتفاع بعيد ضرورة ان كل حكم شرعي سبب لمسيبات ترتب عليه من منوبات وتمزيقات ومؤاخذات وكفارات وغيرها وليس المراد بخطاب الوضع مطلق الترتب الا ترى ان وجوب الظهر مع كونه مسبباً عن الزوال هو سبب لان يكون فله سبب الثواب وتركه سبب العقاب ووجوبه سبب لتقديمه على غيره من المندوبات ومع ذلك هو لا يسمى سبباً ولا يقال انه من خطاب الوضع بل الضابط للباين ان الخطاب

متى كان متعلقا بفعل مكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير فهو من خطاب التكليف ومتى لم يكن كذلك وهو من أحد الأمور المتقدمة فهو من خطاب الوضع وقد يجمع خطاب الوضع وخطاب التكليف وقد تقدم بسط ذلك فيما تقدم من الفروق وإن معنى قوانا في العين أو المنفعة في منافع العين مع عدم رد العين أو في المنفعة مع رد العين لما قاله المازري رحمه الله في شرح التلخين من أن تحقيق الملك أنه ان ورد على المنافع مع عدم رد العين بل يبذلها لغيره بموضع أو بغير عوض فهو البيع والهبة وإن ورد على المنافع مع رد العين فهو الاجارة وفروعها من المساقات والمجاعة والقراض ونحو ذلك والعقد في الجميع إنما يتناول المنفعة دون الاعيان لأنها لا يملكها الا الله تعالى بالابحاد والاعدام والامانة والاحياء ونحو ذلك وتصرف الخلق إنما هو في المنافع فقط بأفعالهم من الاكل والشرب والمحاولات والحركات والسكنات محل الحاجة منه وإن قيد يقتضى انتفاعه بالملوك لاخراج التصرف بالوصية والوكالة وتصرف القضاة في أموال الغائبين والمجانين فإن هذه الطوائف لهم التصرف بغير ملك وقيد والموضع عنه لاخراج الاباحات في الضيافات فإن الضيافة ماذون فيها وليست مملوكة على الصحيح ولاخراج الاختصاصات بالمساجد والربط والحوائق ومواضع المطاف والسكك ومقاعد الاسواق فإن هذه الامور لا ملك فيها هي المسكنة الشرعية من الانتفاع بهذه الامور وقيد من حيث هو وكذلك لا دخال المحجور عليهم فإنهم وإن كان لهم الملك وليس لهم المسكنة من التصرف في ملك الاعيان المملوكة الا ان الاملاك في تلك الصور بالنظر لذاتها وقطع النظر عما عرض لها من الاسباب الخارجة عنها تقتضي مسكنة التصرف المذكورولا تنافي بين القبول الذاتي والاستحالة لمر خارجي الا ترى أن جميع أجزاء العالم لها القبول للوجود والعدم بالنظر الى ذاتها مع انها ان علم الله تعالى وجودها كانت واجبة لغيرها (٢٣٣) وان علم الله عدمها كانت مستحيلة لغيرها وكذلك لا دخال

الاقواق اذا قلنا انها على ملك الواقفين فإنهم وان كان لا يجوز لهم البيع وملك العوض عنها بسبب ما عرض من الوقف الذي هو الحجر في المنع من البيع الا ان ملكهم بالنظر لذاته وقطع النظر

ولمالك عندنا امضاء ذلك التصرف من غير تجديد عقد آخر ينفذ ذلك التصرف فدل ذلك على ان المقدم المتقدم قابل للاعتبار وإنما تعلق به حق آدمي كتصرف العبد بغير إذن سيده ثم ان أهلية التصرف قد توجد في النكاح الذي لا يثبت في الذم كتصرف الاولياء في المولات له وتوجد في الاحكام فيما لا يثبت في الذم وأنواع التصرفات كثير فيما لا يثبت في الذمة فاهلية التصرفات أهلية وقبول خاص كما تقدم ليس فيه الزام ولا التزام والذمة معنى مقدر في المحل قابل لهما فهذا هو نفس الفرق بينهما مع ان كليهما معنى مقدر في المحل ووقع الفرق ايضا من حيث السبب فان الذمة يشترط فيها التكليف من غير خلاف اعلمه قال (ووقع الفرق أيضا من حيث السبب فان الذمة يشترط فيها التكليف من غير خلاف اعلمه

(٣٠ - الفروق - ثالث) عن ذلك المانع يجوز لهم البيع وملك العوض عنها فقد انطبق هذا الحد على جميع افراد الملك ومنع غيرها والحق ان الضيافات ليست بتملكات لا بالمضغ ولا بالبلغ ولا بغير ذلك خلافا للشافعية بل هي اباحات كما اباح الله السمك في الماء والطير في الهواء والحشيش والصيد في الفلاة لمن اراد تناوله فكالا يقال ان هذه الامور مملوكة للناس كذلك لا يقال ان الضيافات مملوكة للضيوف وانما الضيف ابيح له أن يأكل منها ان اراد او يترك والقول بأنه يملك لاسيما بعد البلع مشكل فان الملك لا بد فيه من سلطان التصرف من حيث الجملة و بعد ان بلع الطعام كيف يبقى سلطان بعد ذلك على الانتفاع بتلك الاعيان لانها فسدت عادة ولم تبق مقصودة النصرف البتة وقول المالكية من ملك ان يملك هل بعد ما اكل أم لا قولان قد تقدم انها عبارة رديئة جدا أو انها لاحقيقة لها فلا يصح ايراد النقض بها على الحد بأنه كيف يصح تصريحهم بحقيقة ملك من ملك ان يملك من حيث الجملة مع انه لا يتمكن من التصرف ولا أخذ العوض من ذلك الشيء الذي ملك ان يملكه وذلك لانا نمنع الحكم فيها او الملك في قول المالكية وغيرهم ان بيوت المدارس والاقواق والربط ونحوها يملك من قام به شرط واقفيها الانتفاع دون المنفعة ويرجع الى الاذن والاباحة كافي الضيافة فتلك المساكن ماذون فيها لمن قام به شرط الواقف لانها فيها ملك لغير الواقف بخلاف ما يطلق من الجامكيات فان الملك فيها يحصل لمن حصل له شرط الواقف فلا جرم صح أخذ العوض بها او عنها اه وخلاصة كلام ابن الشاط ان حدا لاصل فاسد من وجوه (أحدها) ان الملك من اوصاف المسالك لا المملوك لكنه وصف متعلق والمملوك هو متعلقه (وثانيها) ان الملك وان صح انه أمر شرعي على الجملة لا يصح انه الاباحة التي هي حكم الله تعالى الخ كما هو معنى سائر الاحكام الخمسة لان الحكم

عند أهل الأصول خطاب الله تعالى وخطابه كلامه فكيف يكون الملك الذي هو صفة المالك على ما رضيته أو صفة المملوك على ما رضاه هو كلام الله تعالى هذا مالا يصح بوجه أصلا فالصحيح ان مسبب الاباحة هو التمكين والاباحة هي التمكين من الانتفاع والانتفاع متعلق الملك والملك سبب الاباحة فهو من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف (وثالثها) ان في قوله انه مقدر لانه يرجع الى تعلق اذن الشرع والتعلق عدمي الخ بناء على قول المتكلمين ان النسب والاضافات السبع وهي ماعدا الجوهر والكم والكيف من المقولات الشرعية امور عدمية نظرا ليريد ان وجهه هو ان مسائل التعريف اصطلاح للفلاسفة لا للمتكلمين فالواجب بناءها على قول الفلاسفة ان النسب والاضافات السبع المذكورة اعراض موجودة فافهم (ورابعها) انه ليس مقتضيا للتمكين من الانتفاع بل المقتضي لذلك كلام الشارع (وخامسها) انه لا يقتضي الانتفاع بالمملوك وبالعوض بل باحدهما (وسادسها) ان المملوك مشتق من الملك فلا يعرف الا بعد معرفته أى لانه مصدر ومعرفة المشتق فرع معرفة مامنه الاشتقاق وهو المصدر على الصحيح فيازم الدورى توقف الملك على المملوك لانه من اجزاء تعريفه وبالمكس لما ذكر نعم قد يقال المراد بالمملوك الذات فافهم والصحيح في حد الملك انه تمكن الانسان شرعا بنفسه أو ببناءه من الانتفاع بالعين أو المنفعة ومن أخذ العوض عن العين أو المنفعة هذا ان قلنا ان الضيافة ونحوها من السمك في الماء والطير في الهواء والحشيش والصيد في الفلاة وبيوت المدارس والارواق والربط وكل ما فيه الاذن بالانتفاع فقط لا يملكها من سوغت له واما ان قلنا انه يملكها بالتناول وهو الصحيح لان اباحة التناول هو تمكنه شرعا من التناول فهو سبب ملكها اذا انك لا بد فيه من (٢٣٤) سلطان الانتفاع لا التصرف والسلطان هو التمكين بينه فاذا تناول الضيف

مثلا لقمة من الضيافة لا يجوز لغيره انتزاعها من يده فان ابتلعها فقد كان سبق ملكها قبل البلع وان لم يبتلعها ونبتذها من يده فقد عادت الى ملك صاحبها وجاز لغيره تناولها لان صاحبها

بمخلاف أهلية التصرف فقد وضح الفرق بينهما فان قلت هل هما من باب خطاب الوضع الذي هو وضع الاسباب والشروط والموانع والتقاير الشرعية أو من باب خطاب التكليف الذي هو الوجوب بخلاف أهلية التصرف فقد وضع الفرق بينهما قلت هل هما من باب خطاب الوضع الذي هو الزمة فلا ذمة للصبي و يتعين حد الذمة أو رسمها بانها قبول الانسان شرعا لازوم الحقوق دون التزامها والله اعلم قال (فان قلت هل هما من باب خطاب الوضع) قلت ما قاله من انها من خطاب الوضع هو الظاهر وكذلك الملك عندى بخلاف قوله قية وما قاله من انها من التقاير الشرعية فيه نظر وكذلك ما قاله من أن النسب أمور سلمية فيه نظر وقوله كما تقدر الملك في العتق وهو ممدوم ان كان يشير بذلك الى العتق عن الغير فقد تقدم أن الصحيح خلاف ذلك والله أعلم

والتحريم

لم يمكنه منها الا ليا كلها فلما لم يأكلها بقيت على ملك صاحبها والانتفاع

الموقوف فيه الملك لغير الواقف وهو من نوفرث فيه شروط الوقف واما عين الموقوف فلا ملك عليه لالواقف ولا لغيره على الصحيح لانه لا يتمكن أحد من الانتفاع بتلك العين ولا من التصرف فيها ولا من أخذ العوض عنها واذا لم يكن شيء من ذلك فلا ملك اذلا معنى للملك الا ان يتمكن من الانتفاع ومن اخذ العوض نعم ان او من الانتفاع خاصة من كان مقتضى الوقف سكنى الموقوف عليه الموضع الموقوف فلا يعتمد الموقوف عليه السكنى لانه لم يسوغ له غيره وان كان الاستقلال فالقلة مسوغة بعينها فيصح أخذ العوض عنها فافهم فانا حينئذ نزيد في الحد ونقول انه يمكن الانسان شرعا بنفسه او ببناءه من الانتفاع بالعين او المنفعة ومن أخذ العوض أو تمكنه من الانتفاع خاصة ولا حاجة بنا الى بيان صحة هذا الحد فانه لا يخفى ذلك على المتأمل المنصف وقد تقدم الكلام على قول المالكية ان من ملك ان يملك هل بعد مالكا أو لا قولان فلا تغفل وبالجملة فوجب الملك الانتفاع والانتفاع يكون بوجهين انتفاع يتولاه المالك بنفسه وانتفاع يتولاه النائب عنه والنائب قد يكون باستنابة المالك وقد يكون بغير استنابته فغير المحجور عليه يتوصل الى الانتفاع بملكه بنفسه و نيابته والمحجور عليه لا يتوصل الى الانتفاع بملكه الا بنيابته ونائبه لا يكون الا باستنابته والانتفاع لما مع أخذ العوض او بدونه واما مع رد العين أو بدونه اه والسيد الجرجاني قدس سره جعل الملك صفة مشتركة بين المالك والمملوك فقال في تعريفاته والملك في اصطلاح الفقهاء اتصال شرعى بين الانسان وبين شيء يكون مطلقا ليتصرف فيه وحاجزا عن تصرف غيره فيه اه والسكن هذا الحد لا يكون جامعا الا بامر من الاول النعم في قوله لتصرفه فيه بان يقال بالانتفاع امامع أخذ العوض أو بدونه وامامع رد العين أو

بدونه بنفسه أو نائيه والثاني التقييد في قوله عن تصرف غيره فيه بان يقال بدين استثناءه فتأمل وقال عقب الحد المذكور قال شيء يكون مملوكا ولا يكون مرفوقا ولكن لا يكون مرفوقا الا ويكون مملوكا اه ير يدان المملوك أعم مطلقا من المرفوق وقال قبل ذلك الحد والملك في اصلاح المتكلمين حالة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينقل بانتقاله كالتعميم والنقص فان كلا منهما حالة شيء بسبب احاطة العمامة برأسه والتميز بيدنه اه والله أعلم

(الفرق الحادى والثمانون والمائة بين قاعدة الاسباب العقلية وبين قاعدة الاسباب الشرعية نحو بعث واشترت وأنت طالق وأعتقت ونحوه من الاسباب)

وهو مبنى على طريقة غير الاستاذ أبى اسحق الاسفراينى من أبطال الشبه بين البابين وأنه ينبغي أن لا يكون تقدير مسببات الاسباب الشرعية الاعقيب آخر حرف وان عدمت جملة الصيغة لان السبب انما يتحقق عادة حينئذ بخلاف الاسباب العقلية فان العلل العقلية لا توجد معلولها الا حالة وجودها واذا عدمت لا يوجد معلولها كالعلم مع العالمية والارادة مع المريدية من العقليات والنار مع الاحراق وناء مع الارواء من العاديات واما على طريقة الاستاذ أبى اسحاق الاسفراينى رحمه الله من أنه لا بد من تحقق حصول الشبه بين البابين وأنه لا ينبغي ان توجد الاسباب الشرعية حكما اذا عدم آخر جزء منها حتى عدمت جملتها بل تقدر مسببات هذه الاسباب الشرعية مع آخر حرفها حتى يتحقق المسبب حالة وجود سببه لاجل حاله عدمه لان وجود آخر حرف هو الوجود الممكن في الصيغ لانها مصادرسية يستحيل وجودها بجملتها فيكتفى بوجود آخر حرف منها لانه القدر الممكن فيها فيحصل به الشبه بين العقليات والشرعيات فلا يكون بين القاعدتين فرق (٢٣٥) على هذه الطريقة قال ابن الشاط

والفرق بينهما لا طائل وراءه والكلام فيه تعمق في الدين وتكلف ولا يتوصل فيه الى اليقين نعم يحصل الفرق بينهما من وجه آخر وهو ان هذه الاسباب الشرعية تنقسم أولا الى ما يوجب مسبهه انشاء نحو عتق الانسان عن نفسه والبيع

والنحرىم والندب والكرهية والاباحة كما قامه في الملك انه من باب خطاب التكليف وانه يرجع الى الاذن والاباحة عند اسباب خاصة واباحة خاصة كما تقدم بانه في ذلك قلت الذى يظهر لي واجزم به ان الذمة واهلية التصرف من باب خطاب الوضع دون خطاب التكليف وانهما يرجعان الى التقادير الشرعية والتقادير الشرعية هي أعطاء الموجود حكم المعدوم والمعدوم حكم الموجود وقد تقدم بسطها في الفرق بين الخطأ بين والذمة واهلية التصرف من القسم الثاني وهو أعطاء المعدوم حكم الموجود فانه لا شيء في المحل من الصفات الموجودة كالالوان والطعوم ونحوها من الصفات الموجودة وانما هو نسبة خاصة يقدرها صاحب الشرع عند سببها موجودة وهي لا وجود لها بل هذا المعنى من التقدير فقط كما يقدر الملك في العتق وهو معدوم

الناجز والطلاق الناجز والى ما يوجب استلزاما كالتق أو الوطى في زمن الخيار اذا كان الخيار للمشتري فان الملك ينتقل اليه حينئذ بسبب عتقه أو ووطئه الأمة التزاما لان الملك في زمن الخيار للبائع على الاصح والاشهر حتى ينتقل بالنصريح من المشتري بنحو قوله قبلت او اخترت الامضاء مما يقتضى الملك مطابقة أو عتق أو يطاء أو نحو ذلك مما يقتضى الملك التزاما وفي كون الملك في هذا يقدر ثبوته قبل العتق حتى يقع العتق عن الغير وهو في ملكه أو يثبت معه لان التقدم على خلاف الاصل خلاف بين جماعة من العلماء وبعض الشافعية والظاهر انه لفظي لاحقيقي وذلك لانه يتمين ان يكون المراد بالعتق على الاول دخول الحرية في الرقيق لان انشاء الصيغة لان انشاء الصيغة بعينه هو المستلزم لامضاء البيع الذى به يحصل الملك اذ لم يصدر من المشتري غير ذلك فالملك لا يحصل قبل ذلك اصلا لانه لا موجب لحصوله وان يكون المراد على الثاني نفس انشاء الصيغة لادخول الحرية في الرقيق لانه مضاد للملك واجتماع الضدين محال فملكك بتأمل المنصف وثانيا الى ما يقتضى ثبوتها كالبيع والهبة والصدقة والى ما يقتضى ابطالا لسبب سبب آخر كفوات المبيع قبل القبض يقتضى ابطال مسبب السبب السابق وهو البيع وكالطلاق يقتضى ابطال العصمة السابقة المترتبة على النكاح وكالتماق يقتضى ابطال الملك المترتب في الرقيق على سببه واذا قلنا بان القوات يوجب الفسخ فهل يقتضيه معه وهو الاصح لان الاصل عدم التقدم على السبب اوقبله لان الانقلاب والفسخ يقتضى تحقق ما يحكم عليه بذلك خلاف بين العلماء والعامل العقلية لا تنقسم كذلك فتأمل والله سبحانه وتعالى اعلم

(الفرق الثاني والثمانون والمائة بين قاعدة ما يتقدم مسبهه عليه من الاسباب الشرعية وبين قاعدة ما لا يتقدم عليه مسبهه) وهو مبنى على ما للاصل من وقوع ما يتقدم مسبهه عليه من الاسباب الشرعية وتمثله بمثالين (انثال الاول) اتلاف المبيع قبل

القبض بناء على القول بأنه يوجب الفسخ قبله بان تقدر الانفساخ في المبيع قبل تلفه ليكون المثل قابلا للانفساخ لان المدموم
 الصنف لا يقبل انقلابه ملك البائع كما تقدم في الفرق الذي قبل هذا الفرق (والمثل الثاني) القتل خطأ بالنسبة لوجوب الدية لا
 لوجوب الكفارة بناء على ان الدية انما تجب بالزهوق لا بانفاذ المقاتل وان الزهوق سبب استحقاقها من جهة كونها موروثه
 والارث انما يكون فيما تقدم فيه ملك الميت فتدعو الضرورة الى ان يقدر تقدير ملكه لها في حالة قبيل الملك وهي حالة حياته
 لان الميت لا يقبله ولا ضرورة تدعو لتقديم الكفارة على القتل الخطأ وان ما لا يتقدم عليه مسببه من الاسباب الشرعية
 ثلاثة اقسام لانه اما سبب فعلي تام فيقارنه مسببه كالاسباب في حيازة المباح كالخشب والصيد والسلب في الجهاد حيث
 سوغناه باذن الامام على رايانا أو مطلقا على رأي الشافعية وكشرب الخمر والزنى والعرة للحدود وكالتمايق اللغوية فانها
 كلها اسباب شرعية فاذا علق على شرط الطلاق او غيره قارن لزوم المعلق وقوع ذلك الشرط المعلق عليه قال الشافعي رضي الله عنه
 اذا قال لامرأته ان اعطيتي الفات طاتي ففعلت طلقت لكن هذه الصورة تشكل جدا على اصل الشافعي وقاعدته من ان
 المعطاة والفعل والمناولة لا يوجب شيء من ذلك انتقال ملك فانه ان اراد بالاعطاء الاقباض فينبغي أن تطلق ولا يستحق
 شيئا كما لو قال ان اقبضتني وهو بعيد وان اراد بالاعطاء التملك وهو الظاهر كان تملكها بمجرد المناولة فيعضد الملكية في بيع
 المعطاة بالقياس على هذه الصورة ويكون نقضا على أصله ولا يمكن أن يقال اللفظ السابق في التعليق حصل به انتقال الملك لان
 لفظ التمايق انما يقتضي بطلان الطلاق بالاعطاء ولم يقتض حصول الملك في المعطى ولعلها لا تعطيه شيئا فان اللفظ الدال على الملك
 لم يوجد البتة فلا يمكن (٢٣٦) الاعتماد عليه الا أن يريد الشافعي بقوله ففعلت أي ملكته الالف بشرط

التمليك الذي هو التلفظ
 بما يقتضيه فيندفع
 الالزام عنه واما سبب
 فعلي غير تام فيتأخر
 مسببه الى تمامه كبيع
 الخيار يتأخر فيه
 نقل الملك عن المقدم
 الى الامضاء على
 الصحيح لان البيع انما

وكذلك هذه التقادير تذهب عند ذهاب اسبابها وثبت عند تثبيت اسبابها كتملقات
 الخطاب في التحريم والاباحة وغيرهما والتملقات أمور عدمية تقدر في المحال موجودة
 فهذا هو تلخيص معنى الذمة وأهلية التصرف والفرق بينهما فتامله
 الفرق الرابع والثمانون والمائة بين قاعدة ما يقبل الملك من الاعيان
 والمنافع وبين قاعدة ما لا يقبله
 أعلم ان الاعيان منها ما لا يقبل الملك اما لعدم اشتماله على منفعة كالخشاش او منفعة محرمة كالخمر
 قال (الفرق الرابع والثمانون والمائة بين قاعدة ما يقبل الملك وقاعدة ما لا يقبله) قلت ما قاله
 صحيح على ما في قوله من الاعيان من المساحة على ما سبق

ثبت من أحد الطرفين دون الآخر فهو عقد غير تام فتأخر مسببه الى تمامه
 وكالطلاق الرجعي مع البينونة فانها تتأخر الى خروج المطلقة من العدة وكالوصية يتأخر نقل الملك في الموتهى به بعد الموت
 وكالسلم والبيع الى اجل يتأخر عنه بوجه المطالبة الى انقضاء الاجل واما سبب قولي تام كالتق والبيع والابراء وتحريم
 الوطء وتنصيب المدد في الطلاق وكالامر والنهي والشهادات فيجري فيه الخلاف السابق بين الاستاذ أبي اسحاق
 الاسفرايني وجماعة من الفقهاء هل تقع مسبباته مع آخر حرف منه أو عقيب آخر حرف منه وذهب الى الاول أيضا
 الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه كان من الفقهاء الجلة كما كان شيخ المنكاملين هذا خلاصة كلام الاصل مع تنقيح وزيادة
 وكتب عليه ابن الشاط ما حاصله ان الصحيح في الاسباب الشرعية المطرد فيها ان تعقبها مسبباتها او تقاريرها فلا
 يصح تقدير الانفساخ في المبيع قبل تلفه ولا تقدير ملك الدية قبل الموت على انه لا حاجة الى تقدير الانفساخ في المبيع
 قبل تلفه لان انقلاب المبيع الى ملك البائع لا حاجة اليه لان الداعي الى ادعاء الحاجة الى انقلابه الى ملكه انما هو كون
 ضمانه منه وكون ضمانه منه لا يستلزم كونه على ملكه للزوم الضمان بدون الملك كما في المتعدى وانما كان ضمانه من البائع
 وان لم يكن على ملكه لانه بقي عليه فيه حق التوفية ولا الى تقديم ملك الدية بل هو محقق بناء على ان السبب هو الانفاذ
 لا الزهوق فلا ضرورة لتقدمها كما لا ضرورة لتقديم الكفارة قال والامر في الخلاف في الاسباب القولية قريب ولا
 اراه يؤل الى طائل والله سبحانه وتعالى اعلم

المطربات

﴿ الفرق الثالث والثمانون والمائة بين قاعدة الذمة وبين قاعدة اهلية المعاملة ﴾

وهو انهما وان اشتركا في جهتين جهة كونهما متعلقا ونسبة خاصة في المحل وجهة كونهما من باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف من حيث ان كل منهما سبب في شيء كما سيأتي لاحقا من حيث انهما متعلق ونسبة خاصة والتعلقات أمور عدمية فيقدرها صاحب الشرع في المحل عند سببها موحودة وتكون من قبيل التقادير الشرعية التي هي اعطاء الموجود حكم المعدم والمعدم حكم الموجود خلافا لاصل لكنهما يفترقان من جهتين أيضا (أحدهما) ان الذمة اما كون الانسان قابلا للزوم الحقوقي والزامها شرعا فيكون الصبي لازمة له واما كونه قابلا شرعا للزوم الحقوقي دون التزامها فيكون الصبي له ذمة للزوم اروش الجنایات وقم المتلفات واهلية المعاملة والتصرف قبول خاص فيه الزام ولا التزام (والجهة الثانية) ان الذمة قال الاصل يشترط فيها التكليف من غير خلاف اعلمه بخلاف اهلية التصرف فاشترط الشافعي فيهما أيضا التمييز والتكليف وما لك و ابو حنيفة التمييز فقط وابن حنبل التمييز مع اذن الولى فلا يصح عنده تصرفه بدون اذنه وقال ابن الشاطب اذا صح الاتفاق على اشتراط التكليف في الذمة فلا ذمة للصبي ويتعين حد الذمة أو رسمها بانها قبول الانسان شرعا للزوم الحقوقي دون التزامها اى حتى تكون للصبي ذمة للزوم اروش الجنایات وقم المتلفات له كما علمت فبين الذمة واهلية التصرف عموم وخصوص وجبى يجتمعان مما في حق الحر البالغ الرشيد فان له اهلية التصرف وله ذمة كما لا يخفى وتنفرد الذمة عن اهلية التصرف في العبيد فانهم محجور عليهم لحق السادات سد الذريعة افساد مالهم وحق السادات متعلق به ولو جنى العبد جنایة ولم يقع الحديث فيها ولا الحكم كانت متعلقة بذمته اذا عتق طولب بها فيكون قد تقدم في (٢٣٧) حقه السبب والذمة وتاخرت

المطالبة واذا تزوج بشير اذن سيده وفسخ نكاحه تقي الصدق في ذمته بطالب به بعد العتق فاللزم سابق والمطالبة متأخرة في حقه وتنفرد اهلية التصرف عن الذمة في الصبيان المميزين فان في الصبي المميز اهلية التصرف

والمطربات المحرمة او منتهة تعاقبها حق آدمى كالحرق انه لا يقبل الملك لغيره لانه أحق بنفسه من غيره او تعاقبها حق الله تعالى كالمساجد والبيوت الحرام وقد تقدم ان الملك اذن شرعى خاص والاذن في غير منتفع به عبث وفي المحرم متناقض وفيهما هو حق للغير مبطل لذلك الحق فيمتنع المالك في هذه الاقسام ومنها ما فيه منفعة فيقبل المالك لاجل منفعة وهو قسيان ما يمنع يمينه أما صوتنا لمكارم الاخلاق عن الفساد ككذب الصيد واجارة الارض اذا قلنا بانها لا وجر مطلقا لان ذلك كان قديما من الامور المنافية لمكارم الاخلاق ولذلك قال عليه السلام من كانت له أرض فليرزعها أو يمنحها أخاه فان الحسن والقبح في هذه الامور عادى وأما لتعاقب حق الغير كالم ولد لتعاقب حقه بالعتق والحر لتعاقب حقه بنفسه والوقف لتعاقب حق الموقوف

عندنا وعند ابى حنيفة وابن حنبل فقط من غير ذمة له عند الجميع بناء على صحة الاتفاق على اشتراط التكليف في الذمة كما تقدم قلت ولا ينافى هذا قول السيد الجرجاني في تعريفاته الذمة لغة العهد لان نقضه يوجب الذم ومنهم من جعلها وصفا ففرقها بانها وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب له وعليه ومنهم من جعلها ذاتا ففرقها بانها نفس لها عهد فان الانسان يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه عند جميع الفقهاء بخلاف سائر الحيوانات اه بلفظ كما انه لا منافاة بين قوله فان الانسان يولد وله ذمة وقوله صالحة للوجوب له وعليه لان مراده انها من الطبائع الملازمة للانسان كالناطقية بمعنى مبدئية النطق والادراك وان منع من تحققها في بعض افراده مانع كما يشهد لذلك قوله بخلاف سائر الحيوانات فانما بامان وبالجملة فسبب القبول الذي هو الذمة عند الجميع التمييز مع التكليف وسبب القبول الذي هو اهلية التصرف عندنا وعند ابى حنيفة التمييز دون الاجارة والتكليف ودون الاباحة أيضا عندنا فان الفضولى عندنا له اهلية التصرف وتصرفه حرام وللمالك عندنا ماضاه ذلك التصرف بن غير تجدد عقد آخر ينفذ ذلك التصرف فدل على ان العقد المتقدم قابل للاعتبار وانما تعاقب به حق آدمى كتصرف العبد بغير اذن سيده والصبي المميز بغير اذن الولى فان تصرف صحيح بتوقفه على اجارة السيد والولى عندنا وعند ابى حنيفة وعند ابن حنبل التمييز مع الاجارة دون التكليف فانه عقد الصبي المميز باذن الولى صح والا فلا وعند الشافعي التمييز مع التكليف فلا ينقد عقد الصبي المميز اصلا وان اذن له الولى والله سبحانه وتعالى اعلم

﴿ الفرق الرابع والثمانون والمائة بين قاعدة ما يقبل الملك من الاعيان والمنافع وبين قاعدة ما لا يقبله منهما ﴾

يحصل الفرق بينهما امران (الامر الاول) ما تقدم من ان الملك اذن شرعى خاص وان الاعيان لا تقبله الا باعتبار منافعتها

لا منفعة له كالغشاش وماله منفعة محرمة كالخمر والمطربات المحرمة وماله منفعة تعلق بها حق آدمي كالخمر لتعلق حقه بنفسه وكام الولد لتعلق حقه بالعتق وكالوقوف لتعلق حق الموقوف عليه به فلا يقبل واحد من هذه الانواع الثلاثة الملك أما الاول فلان الاذن فيه عبث واما الثاني فلان الاذن فيه متناقض واما الثالث فلان الاذن فيه مبطل لذلك الحق وتبي النوع الرابع وهو ما فيه منفعة ليست محرمة ولا تعلق بها حق آدمي فيقبل الملك لاجل منفعته الا انه قيمان قسم يتمتع صونا لمكارم الاخلاق عن الفساد ككباب الصيد واجارة الارض اذا قلنا بانها لا تؤجر مطلقا لان ذلك كان قديما من الامور المنافية لمكارم الاخلاق ولذلك قال عليه السلام من كانت له ارض فيلزرعها او ينجحها اخاه فان الحسن والقبح في هذه الامور عادي وقسم سلم من هذه الموانع فهو القابل للملك والتصرف باسباب الملك على اختلافها ونظائره كثيرة معروفة كالبر والانعام وغيرها (الامر الثاني) قاعدة ان كل تصرف كان من العقود كالبيع او غير العقود كالتميزات وهو لا يحصل مقصوده لا بشرع ويبطل ان وقع والمقصود من البيع ونحوه انما هو انتفاع كل واحد من المتماوضين بما يصير اليه فاذا كان عديم المنفعة او محرما او تعلق بمنفعة حق الغير لم يحصل مقصوده فيبطل عقده والمفاوضة عليه لهذه القاعدة كما يتمتع نكاح المحرم وذوات المحرم لان مقاصد عقده لا تحصل بها ويمتنع تزوير من لا يعقل الزجر كالسكران والمجنون ونحوهما لان الزجر لا يحصل بذلك والله سبحانه وتعالى اعلم

﴿ تفرق الخامس والثمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيعه وقاعدة مالا يجوز بيعه ﴾

وهو ان ما يجوز بيعه عبارة (٢٣٨) عما اجتمع فيه شروط خمسة أربعة منها في صحته وجوازه ولزومه ما (الاول)

الطهارة لقوله عليه السلام في الصحيحين ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فقييل له يا رسول الله ارأيت شحوم الميتة فانها يطلى بها السفن يستصبح بها فقال لمن	عليه به وأما ما سلم من هذه الموانع فهو القابل للملك والتصرف باسباب الملك على اختلافها ونظائره كثيرة معروفة كالبر والانعام وغيرها فهذا تلخيص الفرق بين القاعدتين وهما قاعدة اخرى تلاحظ في هذا الفرق وهي ان كل تصرف كان من العقود كالبيع او غير العقود كالتميزات وهو لا يحصل مقصوده فانه لا يشرع ويبطل ان وقع فلذلك امتنع بيع الحرام والولد ونكاح المحرم وذوات المحرم فان مقاصد هذه العقود لا تحصل بها وكذلك الاجارة على الافعال المحرمة وتزوير من لا يعقل الزجر كالسكران والمجنون ونحوهما فان الزجر لا يحصل بذلك والمقصود من البيع ونحوه انما هو انتفاع كل واحد من المتماوضين بما يصير اليه فاذا كان عديم المنفعة او محرما لم يحصل مقصوده فيبطل عقده والمفاوضة عليه لهذه القاعدة فهذه القاعدة أيضا
---	---

الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها الشرط (الثاني) تحصل

ان يكون منتفعا به انتفاعا شرعيا حالا أو مالا ليصح مقابلة الثمن له (الشرط الثالث) ان يكون مقدورا على تسليمه حذرا من الطير في الهواء والسماك في الماء ونحوهما لئنه عليه السلام عن بيع الغرر (الشرط الرابع) ان يكون معلوما للعاقدين لئنه عليه السلام عن كل المال الباطل (والشرط الخامس) وهو ان يكون الثمن والمبيع مملوكين للعاقدين والمعتود له أو من اقيام مقامه شرط في الجواز واللزوم معا دون الصحة لان بيع الفضولي وشراؤه وان كان صحيحا علم المشتري انه فضولي أم لا كما في المختصر الا انه محرم على المشهور وغير لازم يتوقف لزومه على رضا المالك كما في المختصر وغيره وبقي شرط سادس أخذه عقب من قول خليل في المختصر ووقف مرهون على رضا مرتبه اه وعده من شروط الصحة وهو ان لا يكون لغير العاقد والمعتود له أو من اقيام مقامه احق في المعتود عليه ثمنا أو مئنا وتمقبه الشيخ مصطفى الرماصي كما في البناني بانه شرط في اللزوم فقط أي دون الصحة وكذا دون الجواز كما هو ظاهر قال والظاهر ان المصنف أي خليل لذلك لم يجر فيه على أسلوب ما قبله فلم يدرجه في شروط الصحة اه يعني الاربعة الاول فافهم ومالا يجوز بيعه عبارة عما تقدمته أحد شروط الجواز الخمسة الاول فتحقق الشروط الخمسة وعدم تحققها هو الفرق بين القاعدتين المذكورتين والله اعلم (وصل) في ثلاث مسائل تتعلق بالشروط المذكورة (المسألة الاولى) في الشرط الاول قال حفيد ابن رشد في بدايته التجاسات على ضربين الضرب الاول مالاتدعوا الضرورة الى استمائه فاتتق المسلمون على تحريم بيعها وهي انواع (الاول) الخمر وانما اتفقوا على انها نجسه الاخلاقا شاذا (الثاني) الميتة بجميع اجزائها التي تقبل الحياة (الثالث) الخنزير بجميع اجزائه التي تقبل الحياة واختلاف في

الانتفاع بشعره فجازاه ابن القاسم ومنعه أصبغ (الضرب الثاني) ما تدعو الضرورة الى أستعماله كالترجيع والزبل الذي يتخذ في البساتين فاختلف في بيعه في المذهب فقيل بمنعه مطلقا وقيل بالفرق بين العذرة والزبل اعني اباحة الزبل ومنع العذرة واختلفوا فيما يتخذ من انياب الفيل لاختلافهم هل هو نجس ام لا فمن رأى انه ناب جملة ميتة ومن رأى انه قرن معكوس جعل حكمه حكم القرن والخلاف فيه في المذهب اه بتصرف قال البناني وقد حصل الخطاب في بيع العذرة اربعة أقوال المنع مالمالك على فهم الاكثر المدونة والكراهة على ظاهر المدونة وفهم اني الحسن لها والجواز لابن الماجشون والفرق بين الاضطرار لها فيجوز وعدمه فيمنع لاشبه في كتاب محمد وما الزبل فذكر ابن عرفة فيه ثلاثة اقوال قياسه على العذرة في المنع عند مالك وقول ابن القاسم بجوازه وقول اشهب في المدونة المشتري اعذر من البائع وتزاد الكراهة على ظاهر المدونة في العذرة وفهم اني الحسن انظر الخطاب رحمه الله وفي التحفة

ونجس صفة محظوره * ورخصوا في الزبل للضرورة

وهو يفيد ان العمل على بيع الزبل دون العذرة وصرح به بن لب كما نقله عنه في المعيار اول نوازل المعاوضات وهو الذي به العمل عندنا للضرورة اه منه بلفظه وفي حاشية كنون قال الخطاب والدليل على منع بيع النجس نهيه تعالى عن اكل المال بالباطل لانه لا يحصل به منفعة المسلم اصلا وحكاية دليله من السنة حديث جابر رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة الذي اخرجه البخاري باللفظ المذكور ومسلم بلفظ ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فقيل يا رسول الله ارايت شحوم الميتة فاتها تطفى بها السفن ويدهن (٢٣٩) بها الجلود ويستصبح بها فقال

لا هو حرام ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك قائل الله اليهود ان الله حرم عليهم شحومها اجملوه ثم باعوه فاكوا منه ومعنى اجملوه اذا بوه وقوله حرم قال القرطبي صححت الرواية باسنادها الى ضمير الواحد نادبامته عليه

نحصل فرقا بين القاعدتين
 الفرق الخامس والثمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيعه وقاعدة ما لا يجوز بيعه
 فقاعدة ما يجوز بيعه ما اجتمع فيه شروط خمسة وقاعدة ما لا يجوز بيعه ما فقد منه أحد هذه الشروط الخمسة فالشروط الخمسة هي الفرق بينهما وهي (الطهارة) لقوله عليه السلام في الصحيحين ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فقيل له يا رسول الله ارايت شحوم الميتة فاتها يطفى بها السفن ويستصبح بها فقال ان الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها قال (الفرق الخامس والثمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيعه وقاعدة ما لا يجوز بيعه الى قوله وفي الشروط مسالتان) قات ماقاله في ذلك صحيح

الصلاة والسلام ان يجمع بينه وبين اسم الله في ضمير الاثنين كارد على الخطيب قوله ومن يصمها فقال له بنس خطيب القوم قل ومن يص الله نظره والله أعلم اه وفي الاكمال مانصه واما شحم الميتة فالجمهور على انه لا ينتفع من الميتة بشيء البتة لانها نجسة العين ولعموم النهي عن الانتفاع بالميتة الا ما خصصته السنة من الجلد واجاز عطاء الاستصباح بشحمها وان يطفى به السفن اه وفي النوادر عن بن الجهم والابهرى لا باس بوقيد اذا تحفظ منه اه ولا يلزم من ذلك جواز البيع والحديث يرد عليهم راجع ما تقدم عند قوله وينتفع بمتنجس الخ ومن شحم الميتة ما يجلب من بلاد الروم من الصابون والشمع المصنوعين من شحم غير الحيوان البحري والله اعلم اه (المسألة الثانية) في الشرط الثاني قال صاحب الجواهر يكفي اصل المنفعة وان قلت وقلت قيمتها فيصح بيع التراب والماء اه اى بمكانهما المد لها وهو التل والبحر وقيد المحلي والرملى وابن حجر صحة بيعهما فيه بان يجوز الماء في قرابة مثلا او يكوم التراب فصورة المسألة انه باع قرابة ماء مثلا على شط البحر كافي حاشية البحري على شرح شيخ الاسلام على المنهج قال شيخ الاسلام ولا يقدر فيه امكنان تحصيل مثلها بلاتبع ولا مؤنة ومالا منفعة فيه كالخشرات التي لا تنتفع وهي صفار دواب الارض كحبة وعقرب وفأرة وخنفساء لا يصح تملكه ولا بيعه اذ لا تنفع في الحشرات المذكورة يقابل بالمال وان ذكر لها منافع في الخواص بخلاف ما ينتفع كضرب لمنفعة أ كاه وعلق لمنفعة امتصاص الدم كما في شرح شيخ الاسلام على المنهج قال البناني ذكر المأزرى وابن رشد وغيرهما ان مثل مالا منفعة فيه مامنافه كلها محرمة كالدمل أو جمل المقصود منها محرم كالزيت النجس بخلاف مامنافه كلها أو جملها محله كالزبيب فان كانت المنافع المقصودة منها محلل ومنها محرم ككباب الصيد اشكل الامر وينبغي ان يلحق بالمنوع اه ولعل المصنف يعني خليلا رحمه الله لاشكال

هدا لم يقم باخذ من شرط الانتفاع لحفائه وهو واضح اه أى فاحتاج الى زيادة شرط الاباحة لسكون أخذه منه ظاهرا
 لاختفاء فيه وفى حاشية كتون وقول البناني ممانفه كلها محرمة أى فلا يصح تسلكه ولا يبيعه ومثله التاودى بالخمر والخنزير
 وآلة اللهو وقال الخطاب مثله القراني بالخمر والمطربات وقال فى التبتية ومن اشترى من آلة اللهوشيا البوق وغيره فسبح
 يبعه وأدب اهله وفى المسائل الملقوطة لا يجوز بيع اشياء منها الصور والقرود وآلة الملاهى اه وقال ابن جزى فى قوانينه
 مانصه وان كانت المنفعة لا يجوز فبى كالمدم كآلات اللهو اه وفى بداية المجتهد لحفيد بن رشد ومن مسائلهم المشهورة
 فى هذا الباب اختلافهم فى جواز بيع لبن الآدمية اذا حلب فملكه وأشافى يجوزاه وابو حنيفة لا يجوزاه وسبب اختلافهم
 تعارض اقبسة الشبه وذلك ان عمدة الحيز انه لبن ابيع شر به فايبيع ببعه قياسا على لبن سائر الانعام وعمدة المانع ان
 الانسان حيوان لا يؤكل لحمه فلا يجوز بيع لبنه قياسا على لبن الخنزير والانا وانما ابيع شر به لكان ضرورة الطفل اليه اه
 ملخصا وقال صاحب الجواهر ان ما تقدم عنها و يصح بيع لبن الآدميات أى فى مذهبنا وقاله الشافى وابن حنبل قياسا على لبن الغنم
 وقال ابو حنيفة رضى الله عنهم اجمعين لا يجوز بيعه ولا أكله لأنه جزء حيوان منفصل عنه فى حياته فيحرم أكله فيمتنع ببعه و
 يفرق بينه وبين ابن الغنم شرف الآدمى اى فلا يتم القياس المتقدم ولا يرد اباحه لبته لانه استثنى منه من الرضاع للضرورة وتى
 ماعداه على الاصل بخلاف الانعام بدليل تحريم لحمه تشريفا له ثم يندفع الفرق بما روى عن عائشة رضى الله عنها انها رضعت
 كبيرا فحرم عليها فلو كان حراما لما فعلت ذلك ولم ينكر عليها احد من الصحابة فكان ذلك اجماعا على الفناء هـ هذا الفرق اه
 قال ابن الشاط اقال (٢٤٠) ان يقول لا يندفع بذلك لجمل رضاع الكبير اقصدا بوثب التحريم داخلها فيما استثنى

للضرورة اه (المسئلة
 الثالثة) فى الشرط
 الخامس قال صاحب
 الجواهر مقتضى ما حكاه
 الشيخ أبو اسحق
 ان هذا الشرط شرط
 فى الصحة اى للبيع
 والشراء وقاله الشافى
 وابن حنبل رضى الله

واكلوا ايمانها (الشرط الثانى) ان يكون منتفعا به ليصح مقابلة الثمن له (الشرط الثالث)
 ان يكون مقدورا على تسليمه حذرا من الطير فى الهوى والسماك فى الماء ونحوها لنهيه
 عليه السلام عن بيع القرر (الشرط الرابع) أن يكون معلوما للمتعاقدين انه به عليه السلام عن اكل
 المال بالباطل (الشرط الخامس) ان يكون الثمن والمبيع مملوكين للماقد والمعقود له او من اقيام مقامه
 فهذه شروط فى جواز البيع دون الصحة لان بيع الفضول وشراءه محرم وفى الشروط مسالتان
 (المسألة الاولى) فى الشرط الثانى قال صاحب الجواهر يكفى اصل المنفعة وان قلت وقلت قيمتهما
 قال (المسألة الاولى الى آخرها) قلت ما قاله من ان فرق الحنيفة يندفع بما روى عن عائشة رضى الله
 الله تعالى عنها انها ارضعت كبيرا فحرم عليها الفاعل ان يقول لا يندفع بذلك لجمل رضاع الكبير اقصدا

عنهما وقال أبو حنيفة هو شرط فى الشراء فى صحته دون البيع اه واطاق
 الاصحاب صحة بيع الفضولى وشراءه والاصل بعد قول صاحب الجواهر ان ما تقدم عنه وقال ابن يونس يمتنع أن يشتري
 من رجل سلعة ليست فى ملكه ويوجب على نفسه تحصيل ثمنها لانه غرر وقال سحنون ان نزل ذلك نزلها امضاء البيع
 كن غصب سلعة والمشتري يعلم بالغصب ومنع اشهب ذلك فى الغصب لدخولها على الفساد والقرر وقال ابن يونس وهو
 أى المنع القياس فى المسألتين أى مسألتى الفضولى والغصب اه قال ظاهر وهذا النقل يقتضى ان اطلاق الاصحاب محمول
 على ما اذا كان المشتري غير عالم بعدم الملك فالمشهور ان له الامضاء اما اذا علم اى بعدم الملك فلا على هذا الخلاف اى
 فليس له الامضاء اه وفى مختصر خايل وملك غير على رضاه ولو علم المشتري قال عقب ما حصله اى وتصرف ملك غير
 اى فيه أولا فيشمل البيع والشراء لان حكمهما واحد كما فى الارشاد قاله التائى والمعتمد حرمة بيعه وشراءه كما قال القراني
 انه المشهور لاجوازه ولا بد به كما للطراز قاله الخطاب والحق انه يختلف بحسب المقاصد وما يعلم من حال المالك انه
 الاصح له فاذا تصرف فى ملك غير فهو لازم من جهته منحل من جهة المالك فله اجازته ولو عام المشتري بانه فضولى
 ويطالب الفضولى فقط بالثمن لانه باجازه يبعه صار وكلا وبأنى فى الوكالة وطواب بتمن ومثمن مالم يصرح بالبراءة ولا
 طلب له على المشتري وله رده لكن بالقرب فان سكت مع العلم تاما فلا رد له وليس له الا طلب الثمن فان سكت مدة
 الحيابة لم يكن له شيء انظر الخطاب وقيد المصنف بثلاثة قيود (احدها) ان لا يكون المالك حاضرا بيع الفضولى فان
 حضره وسكت لزمه البيع فان سكت بعد انقضاء المجلس الحاضره حتى مضى عام ونحوه ولم يطالب بالثمن فلا شيء له

فيصح

على البائع (ثانيا) في غير الصرف واما فيه فيفسخ كما سيأتي في قوله ان لم يخبر المصطرف (ثالثا) في غير الوقف واما فيه فباطل لا يتوقف على رضا واقفه وان كان الملك له كما سيذكره المصنف لان الملك له في شيء خاص وهو ما اشار له بقوله فانه ولو ارثه منع من يريد اصلاحه وان تصرف لملك غيراى اشترى لغيره ولم يجزه لزم الشراء للمشتري ولا يرجع رب المال على البائع بماله الا ان يكون المشتري اشهد ان الشراء لفلان بماله والبائع يعلم ذلك او صدق المشتري فيه أو تقوم بينة ان الشيء الذى اشترى به ملك للمشتري له فان أخذ المشتري له ماله ولم يجز الشراء انتقض البيع فيما اذا صدق البائع انه اشترى لغيره او قامت بينة ان البائع يعلم ذلك ولم ينتقض مع قيام البينة ان المال للمشتري له بل يرجع على المشتري بجميع الثمن ويلزمه البيع هذا قول ابن القاسم واصبغ اه وسلمه البناني والتاودى والرهونى وكنون فهو المذهب واصل قوله والمعتمد حرمة بيعه وشرائه الخ قول الاصل ظاهر كلام الطراز الجواز الحديث عروة البارقي الآتى والمراد بالجواز النذب لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى لكن قول القاضي اى عياض في التنبيهات ان ما يقتضى الفساد لامر خارجي كبيع الام دون ولدها وبيع يوم الجمعة وبيع مال الغير بغير امره اه يقتضى تحريمه بل قد وقع التصريح بالتحريم من مالك والابهرى في قول الابهرى قال مالك يحرم بيع السلع أيام الخيام حتى يختار لهيبه عليه السلام عن بيع ما لم يضمن قال الابهرى يحرم ذلك عليه حتى يتقرر ملكه عليها قال ومضى نهيها عليه السلام عن بيع ما لم يضمن يبيع الانسان ملك غيره اه وبجواب عن حديث عروة البارقي بان حالة الصحبة اوجبت الاذن بلسان الحال الذى يقوم مقام التوكيل بلسان المقال الموجب للإباحة ونفى الأثم بخلاف (٢٤١) الاجنبى مطلقا اه وحجة الشافعية

والحسابة ثلاثة امور
(الاول) قوله عليه السلام لا يبيع ولا يطلاق ولا يعاقب
فما لا يملك ابن آدم
(الامر الثانى) قاعدة
ان وجود السبب بكامله
بدون آثاره يدل على فساده
(الامر الثالث) القياس
على الطلاق والعاق ووجه

فيصح بيع التراب والماء وابن آدميات وقاله الشافعية وابن حنبل قياسا على لبن الغنم وقال ابو حنيفة رضى الله عنهم اجمعين لا يجوز بيعه ولا اكله لانه جزء حيوان منفصل عنه في حياته فيحرم اكله فيمتنع بيعه وجوابه القياس المتقدم وفرق هو بشرف الآدمى وباحة لبنه هو انه استثنى منه الرضا للضرورة وتبى ما عده على الاصل بخلاف الانعام بدليل تحريم لحمه تشريفا له وابتدع الفرق بما روى عن عائشة رضى الله عنها انها رضعت كبيرا فحرم عليها فلو كان حراما لمسا فمات ذلك ولم ينكرها احد من الصحابة فكان ذلك اجماعا على الغاء هذا الفرق (المسألة الثانية)

تبوت التحريم داخلا فيما استثنى للضرورة وما قال في المسألة الثانية الى آخر الفرق حكاية اقوال وتوجيه وترجيح لا كلام فيه معه وجميع ما قاله في الفروق الثلاثة بعد هذا صحيح

(٣١ - الفروق - ثالث) الفرق عند ابى حنيفة بين الشراء والبيع ان الشراء يقع للمباشر فيفتقر نقل الملك الى عقد آخر وكذلك الوكيل عنده يقع العقد له ثم ينتقل بخلاف البائع فانه مخرج للسلمة لا جالب لها وأجاب المالكية عن (الحديث) بانه ان اريد لاشيء من الثلاثة لازم فيما الخ قلنا بوجهه وان اريد لاشيء منها صحيح فيما الخ حملناه على ما قبل الاجازة لان العام فى الاشخاص مطلق فى الاحوال سلمنا عمومها فى الاحوال لكننا معارض بانه عليه السلام دفع لعروة البارقي دينارا ليشتري له به اضحية فاشترى به اضحيتين ثم باع احدهما بدينار وجاء بدينار وأضحية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بارك الله لك فى صفقة يمينك فكان اذا اشترى التراب ربح فيه خرجه ابو داود ولانه تعاون على البر فيكون مشروعا لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وعن التساعدة بانها تمتنع ببيع الخيام وعن القياس بالفرق بان الطلاق والعاق لا يقبلان الخيام فكذلك لا يقبلان الايقاف والبيع يقبل الخيام فيقبل الايقاف والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق السادس والثمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيعه جزافا وقاعدة ما لا يجوز بيعه جزافا
فى حاشية البناني على عقب قال فى المسائل الملقوطة الجزاف مثلث الجيم فارسي معرب وهو بيع الشيء بلا كيل ولا وزن ولا عدد اه وحد ابن عرفة ببيع الجزاف بانه يبيع ما يمكن علم قدره دون ان يعلم والاصل منعه وخفف فيما شق علمه او قل جهله اه فقوله شق علمه يريد فى المدود وقل جهله فى المكيل والموزون اذ لا تسترط المشقة فيهما كما ياتى اهما بلقظها وما يجوز بيعه جزافا عبارة عما اجتمع فيه شروط جوازه وصحته معا سواء كان المبيع مما يكال او يوزن او كان مما يمد فلا يمد من شروط الجواز كونه مما يكال او يوزن خلافا للخمى حيث عده من شروط الجواز وقال لا يجوز فى المدود غير ان مالكا أجاز بيع صفار الخيتان

والمصافير جزافا اذا ذبح لان الحية يدخل بعضها تحت بعض والمكيل والموزون يقصد كثرته وقلته والحصل لهما الحزر وما يقصد احاد جنسه لا يجوز بيعه جزافا كالثياب فان الفرض يتعاق بثوب دون ثوب ولا يتعاق الفرض بقمحة دون قمحة بل المطلوب الجنس والمقدار دون الآحاد بخصوصياتها اه وان اقتصر الاصل على كلامه نعم يخص جواز بيع المدود وكذا صحته كما صرح بذلك عقب وسلمه البناني وغيره بشرطين ذكرهما خليل في تحصره بقوله ولم يمد بلامشقة ولم يقصد افراده الا ان يقل ثمنه اه قال عقب منطوق قوله ولم يمد بلامشقة ان يمد بمشقة اه قال البناني جرى على قولهم

قاعدة الثمنين ان تكرر حذفها منطوق قول قد جرى وحذف واحد فقط مفهوم فافهم فذا القول هو المالموم

لكن هذه القاعدة ليست على اطلاقها بل هي مة مصورة على سبب الساب نحو ليس زيد ليس هو بعالم وليست عبارة المصنف الا من قبيل الساببة المدولة وهي اتى جعل فيها السابب جزاء من مدخولها وقد صرحوا انها لا تقتضى وجودا لموضوع فمنطوقها اعم مما ذكره لصدقه به ويكون المبيع مما لا يمد أصلا وهو صحيح اه ثم قال قال القباب في شرح يوع ابن جماعة مانصه قيدوا الجواز في المدود بما تلحق المشقة في عده لكثرتهم وتساوي افراده كالجوز والبيض او يكون المقصود مبلغه لاحاده كالبطيخ فانه يجوز الجزاف فيه وان اختلفت آحاده والنصوص بذلك في التعببية والموازاة اه وفي التعببية من قول سحنون مانصه قال سحنون عن ابن وهب عن مالك لا يباع الجوز جزافا اذا باعه وقد عرف عدده ولا يباع الفناء جزافا لانه مختلف فيه صغير وكبير ويكون المدل الذي هو اقل (٢٤٢) عددا اكبر من المدل الذي هو اكثر عددا اه ابن رشد معرفة عدد

الفناء لا تثيره في المنع من بيعه جزافا فلا يعرف قدر وزنه بمعرفة عدده لاختلافه في الصغر والكبير بخلاف الجوز الذي يقرب بمضه من بعض وهذا اهين قال وعلى ظاهر ابن بشير يكون المراد بقوله الا ان

بيع الفضول في الشرط الخامس قال صاحب الجواهر مقتضى ما حكاه الشيخ ابواسحق ان هذا الشرط شرط في الصحة وقاله الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما وقال ابو حنيفة رضي الله عنه هو شرط في الشراء دين البيع وقال ابن يونس يمتنع ان يشتري من رجل سلعة ليست في ملكه ويوجب على نفسه تحصيل ثمنها لانه غرر وقال سحنون ان نزل ذلك فلربها امضاء البيع كمن غصب سلعة والمشتري يعلم بالغصب ومنع اشبه ذلك في الغاصب لدخولهما على الفساد والغرر قال ابن يونس وهو القياس في المسالتين قلت فظاهر هذا النقل يقتضي ان اطلاق الاصحاب محمول على ما اذا كان المشتري غير عالم بعدم الملك فالمشهور ان له الامضاء اما اذا علم فلا على هذا الخلاف احتج الشافعية والجنابلة بقوله عليه السلام لا يبيع ولا يطلاق ولا اعتاق فيما لا يملك ابن آدم ولان وجود

السبب

يقول ثمنه فلة جملة ثمنه لانه ثمن تفاوت الافراد فيها بينها ونصه المدودات

ان قلت جاز بيعها جزافا اه وهو ايضا ظاهر قول ابن عبد السلام فيما يتعاق الفرض بعدده يمتنع بيعه جزافا الا ان يقل ثمن هذا النوع فقد وقع في المذهب ما يدل على جواز بيعه جزافا اه قلت بل مال قول التخمي غير ان مالكا اجاز الخ يرجع لما ذكر من جواب بيع المدود جزافا بزيادة الشرطين المذكورين فتعامل بانصاف وبالجملة فما يباع جزافا من المدود اما ان يمد بمشقة أم لا وفي كل اما ان يقصد افراده أم لا وفي كل اما ان يقل ثمنها أم لا فتمى عد بلامشقة لم يحز جزافا قصدت افراده أم لا قل ثمنها أم لا ومتى عد بمشقة فان لم يقصد افراده جاز بيعه جزافا قل ثمنها أم لا وان قصدت جاز جزافا قل ثمنها ومنع ان لم يقل فالمنع في خمسة والجواز في ثلاثة كما في عقب وشروط الجواز والصحة مما في المبيع جزافا مطلقا معدودا كان او مكيلا او موزونا سبعة وافق خليل في تحصره الاصل في ثلاثة وواقعه عقب في الرابع وزاد الاصل عليهم الخامس وزاد خليل على الاصل السادس والسابع (الشرط الاول) الرؤية لمبيع الجزء في حين العقد كما في رواية ابن القاسم من مالك في المدينة واعتمده الخطاب وحمل عليه قول خليل ان رأى فقال مرادم بل رأى الحاضر كما يفيد كلام ضيحي وبلز من حضوره رؤيته أو رؤيته بمضه لان الحاضر لا يكتفي فيه بالصفة على المشهور لالعسر الرؤية كقتال الخلل المختومة اذا كان في فتحها مشقة وفساد فيجوز بيعها دون فتحها وسلمه البناني وغيره وهو معنى قول الاصل ان يكون معين للحسن حتى يستدل بظاهره على باطنه لامطلق الرؤية فلا تكفي الرؤية السابقة على العقد خلافا لابن رشد عن الواضحة نعم اختلف كلام الاصحاب في بيع الزرع القائم والثمار في رؤس الاشجار لا على الكيل بناء على قبول غير واحد قول مالك وكذلك حوائط الثمر الغائبة يباع ثمرها كيلا او جزافا وهي على خمسة

ايام لا يجوز التقديفها بشرط اه المقتضى جواز بيعها غائبه جزا فاقال ابن عرفة و يلزم مثله في الزرع الغائب هل هو من بيع
الجزاف الحقيقي الذي شرط له ائمتنا الشروط المعروفة المذكورة في المختصر وشرحه و هو اصل مستقل خارج عن
الجزاف الحقيقي واما يطلق عليه بالحقيقة اللغوية و المجاز العرفي وردت به السنة و هو كبيع العروض و الحيوان و بهذا الثاني
جزم الرهوني لوجهين (الوجه الاول) انه يتضح به ما رواه ابن القاسم عن الامام في المدينة و سلمه و يظهر وجهه و لا يرد عليه
شيء اصلا بخلافه على الاول فانه يرد عليه اولا اعتراض بن رشد على الامام بان تفرقه بين حوائط الثمر الغائبة يجوز بيع
ثمرها جزافا و كذا الزرع الغائب و بين غيرهما من التكيل و الموزون و المعدود لا يجوز بيعه جزافا الا بشرط الرؤية حين
المقد تفرقة لاحظ لها من النظر و ثانيا اعتراض ابن عرفة على اهل المذهب باني اشتراطهم الرؤية للجزاف حين المقدم
قبولهم قول الامام يجوز بيع الزرع القائم و الثمر في رؤس الشجر و ذلك غائب تنافيا قال الرهوني و جواب الخطاب عن
الاول بان الذي يظهر من كلام المدينة انه يتفرق عدم حضور الزرع و الثمار حالة المقدم عليها جزافا لظهور التغيير فيهما ان
حصل بعد الرؤية المتقدمة الخ فيه نظر و ان سلمه غير واحد لان المقصود من الرؤية حين المقدم عند من اشتراطها حصول
المعرفة بالمبيع و انتفاء الجهالة عنه حين حصول المقدم و انبراهم و هذا يستوى فيه الصبرة و الزرع القائم و الثمرة في رؤس
الاشجار و كون الزرع و الثمرة اذا اخذ منهما شيء بعد المقدم يدرك بخلاف الصبرة شيء آخر لا يلزم من ادراك النقص
في الزرع و الثمرة بعد المقدم ان وقع فيهما معرفة قدرهما وقت المقدم و غايه ما يدرك اذ ذاك ان هذا المبيع الآن نقص عن
حاله عند الرؤية السابقة على المقدم و هل الاخذ منهما وقع قبل المقدم او (٢٤٣) بعده و هل نقص منهما اقدر

وسق مثلا او ما اقل أو
أكثر لا دليل يدل عليه
ثم لو سلمنا تسليما جديدا
انه يدرك بذلك قد
كانا رما عليه حال المقدم
معرفة حادثه متأخرة
عن المقدم وهي لا نفيد
قطعا ولا يرتفع بها الفساد
للجهالة الواقعة حين

السبب بكاله بدون آثاره يدل على فساد و قياسا على الطلاق و الفرق عند ابي حنيفة ان الشراء
يقع المباشر فيفتقر نقل الملك الى عقد آخر و كذلك الوكيل عنده بيع المقدم له ثم ينتقل بخلاف
البائع فانه مخرج للسلمة لا جالب لها و الجواب عن الاول القول بالمرجع او تحمله على ما قبل
الاجازة لان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال سلمنا عمومهم في الاحوال لكنه معارض بانه
عليه السلام دفع امره البارقي دينارا ليشتري له به اضحية فاشترى به اضحيتين ثم باع احداهما
بدينار وجاء بدينار و اضحية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بارك الله لك في صفقة يمينك
فكان اذا اشترى التراب ربح فيه خرجه ابوداود و لانه تعارون على البر فيكون مشروعا لقوله تعالى
و تاملوا على البر و التقوى و عن الثاني انه ينتقض ببيع الخيار و عن الثالث الفرق بان الطلاق

المقدم و هذا امر بديهي عند من له في الانصاف أدنى نصيب اه قال كنون و في نظره نظر تامله و الله اعلم قال الرهوني
و جواب من كتب على طرة بن عرفة عن اعتراضه بما نصه لا منافاة لانها تباع على رؤية قدمت اذ لا يجوز بيع الجزاف
على صفته قاله عياض آخر الجمل من تنبيهاته اه و جواب شيخنا حيث قال بعد ما ذكر كلام المدونة انصاه و هو محمول
على انه رآه قبل المقدم عليها كما لا ينشئ في التحصيل و البيان و في موضع آخر من المدونة فاعتراض ابن عرفة مدفوع
اه و قول بعضهم يرد ما قاله ابن عرفة ما لا يبيح الحسن و نصه انظر ان كان حبا فيجوز على التكيل اذا كان على رؤية متقدمة
او صفة و ان كان جزافا لا يجوز الا على رؤية متقدمة انظر تمامه اه كلها ترجع في المعنى الى شيء واحد و مبنية على ما تقدم
لان بن رشد عن الواضحة من ان الرؤية السابقة على المقدم كافية في بيع الجزاف و بحث ابن عرفة مبنى على مختاره من أنه
لا بد من الرؤية حين المقدم لان ذلك تأثيرا و هو رواية ابن القاسم عن الامام في المدينة و على هذا اعتمد الخطاب و سلمه
البنائي و شيخنا و لا يخفى ان البحث المبني على ان المراد بالرؤية الواقعة حين المقدم لا يندفع بان المراد بها الرؤية مطلقا
فاسلمنا فاقالة قطعا لا تندفع بها فكيف يحمل بمن سلمه بالخطاب تبعا لابن عرفة ان يقبل الجواب المذكور اه و سلمه
كنون (الوجه الثاني) انه يشهد لما قاله كلام ابن عرفة و كلام المدونة و غيرهما اما بن عرفة فان حده للجزاف لا يصدق على
ما ذكره لقوله في حده بيع ما يمكن علم قدره الخ اذ لا يمكن علم قدر ما ذكر حين البيع و ان أمكن في ثاني حال و يأتي التصريح
بذلك في نقل التوضيح فاما المدونة ففيها الخ و اما كلام غيرهما ففي ضيغ الخ و ساق النصوص على الترتيب فانظره (الشرط
الثاني) ان يكون المشتري و البائع جاهلين بقدره خلافا للشافعي و ابي حنيفة رضي الله عنهما لانه غشي اذعد ولهما عن

السكريل اى مع علمها به يشعر بطلب المأبنة ولقوله عليه السلام من علم كيل طعام فلا يبعه جزافا حتى يبينه قال الرهونى
 انما احتززه هذا الشرط عن علم أحدهما فقط بقر ينتين احدهما معنوية وهى ان هذا الشرط كغيره من بقية الشروط فى الصحة
 فلا يصح الاحتراز به عن علمها مما به حين المقد لانه يقتضى فساد البيع فيها ولا وجه له حتى على حد غير ابن عرفه للجزاف
 وثانيهما لقطية وهى قول خليل فى محترزه فان علم احدهما فقط بعلم الآخر بقدره خير وان اعلمه أولا فسد كالمغنية اه
 (الشرط الثالث) ان يعتاد الحزر فى ذلك وان يحذرا بالفعل فان لم يعتاد او اعتاد احدهما لم يجز خلافا للشافعى رضى الله عنه
 فى كنفائه بالرؤية فان الرؤية لا تنفى الغرر فى المقدار نعم قال عبق ان اختلفت عاتدهما فى حزر قدر ككيله ووكلا
 من يحزره بالفعل جاز كذا يظهر اه وسلمه محشوه (الشرط الرابع) عدم المزانة المنهية عنها وهى بيع المعلوم بالجهول من
 جنسه كبيع صبرة جيرا وجس بمكيكة من ذلك الجنس (الشرط الخامس) نفي ما يتوقع معه الريب فلا يباع أحد القدين
 بالآخر جزافا ولا طعام بطعام من جنسه جزافا (الشرط السادس) ان يكون كثيرا لاجدا فان كثر جدا بحيث يعتمد حزره
 او قل جدا بحيث يسهل عدده لم يجز بيعه جزافا واما ما قل جدا بحيث يسهل كيله أو وزنه فيجوز جزافا لان المشقة لا تعتبر
 فى جواز بيع السكريل والموزون جزافا كما تقدم (الشرط السابع) ان تستوى أرضه فاذا علمنا أولا عدم الاستواء فسد
 واذا دخلا على الاستواء فظهر عدمه فالخيار كما فى الخطاب والمواق افاده البنائى وسلمه الرهونى وكنون وما لا يجوز بيعه
 جزافا عبارة عما فقد واحدا من الشروط السبعة من السكريل والموزون ومن الشروط التسعة من المعدود فتحقق هذه
 الشروط وعدم تحققها (٢٤٤) هو الفرق بين القاعدتين والله سبحانه وتعالى أعلم (مسئلة) فى الشرط الاول قال

والدناق لا يقبلان الخيار فكذلك لا يقبلان الايقاف والبيع يقبل الخيار فيقبل الايقاف (فرع
 مرتب) اذا قلنا ان بيع الفضول يصح ويتوقف على الاجازة فهل يجوز الاقدام ابتداء قال القاضى
 فى التنبهات ما يقتضى تحريمه لمدته اياه مع ما يقتضى الفساد لا مرخارجى وقال ذلك كبيع الام دون
 ولدها وبيع يوم الجمعة وبيع مال الغير بغير امره وظاهر كلام صاحب الطراز الجواز لقوله تعالى
 وتعاونوا على البر والتقوى وقال الابهرى قال مالك يحرم بيع السلع ايام الخيار حتى يختار لنبيه
 عليه السلام عن بيع ما لم يضمن قال الابهرى يحرم ذلك عليه حتى يتقرر ملكه عليها قال ومعنى
 نهييه عليه السلام عن بيع ما لم يضمن بيع الانسان لملك غيره وهذا نصريح من مالك والابهرى بالتحريم
 ويحجب عن حديث عروة البارقي بان حالة الصحبة اوجبت الاذن بلسان الحال الذى يقوم مقام

البنائى احوال الزرع
 خمسة قائم وغير قائم
 وغير القائم اماقت واما
 منفوش واما فى تبين
 واما مخلص والمبيع
 اما الحب وحده واما
 السنبل بما فيه من
 الحب فان كان المبيع
 لرب وحده جاز جزافا

فى المخلص فقط دون غيره لانه غير معين للجنس حتى يستدل بظاهره على باطنه
 فيمكن حزره وان كان المبيع السنبل بما فيه من الحب جاز بيعه جزافا فى الوقت والقائم دون المنفوش وما فى تبينه الباجى
 لا خلاف انه لا يجوز ان يفرد الخنطة فى سنبلها بالشراء دون السنبل وكذلك الجوز واللوز والباقلا لا يجوز ان يفرد بالبيع دون
 قشره على الجزاف مادام فيه واما شراء السنبل اذا بيس ولم ينقعه الماء فجاز وكذلك الجوز واللوز والباقلا اه نقله المواق عند
 قوله فى التداخل وصح بيعه ونحوه بعد اصلاحه اه فى حاشية الرهونى والمنفوش قال ابو على هو المخلوط بحيث لا يبقى سنبله
 لناحية كما هو محقق فى كلام ابن عبد السلام وغيره ثم قال ومن خدم الزرع ومارس خدمته علم انما اشار اليه ابن عبد السلام
 حق لامية فيه وذلك ان الزرع اذا خلط فى الاندر وهو القاعة فى لغتنا لا يمكن حزره والقت فى لغتنا انما يطلق على القليل
 فاذا جمع بعضه الى بعض فى محله سمي مطا فاذا جعل فى القاعة سمي نادرا والحزر انما يكون فى القت كما لا يخفى فانهم
 اه منه مخلصا بلفظه وهو حق لا شك فيه فنقل ابن عرفية عن ابن رشد ان الصواب جواز بيع القمح فى اندره قبل
 درسه لانه يحزر ويرى سنبله ويعرف قدره قال وهو نقل الجلاب عن المذهب اه انما هو فيما يرى سنبله وهو ما كان فرشة
 واحدة أو حزما او قبضا بدليل تعليقه بقوله لانه يحزر الخ وهو الذى يفيد ايضا نقل ابن عرفية عن عياض ونصه والحب
 اذا اختلط فى اندره وكس بعضه على بعض قال عياض لا يجوز بيعه وان كان حزما او قبضا يأخذها الحزر فقولان وسمع
 ابن القاسم لا يباع القمح فى اندره بعد ما يحصد فى تبينه وهو غرر ابن رشد يريد فى تبينه بعد درسه واما قبل درسه فجاز لانه يحزر
 يرى سنبله ويعرف قدره وقيل لا يجوز وقاله التونسي وحمل غير السماع عليه والصواب الاول وهو نقل الجلاب عن

التوكيل

المذهب اه منه بلفظه فان قوله واما قبل درسه فجاز الخ وقوله وقيل لا يجوز وقاله التونسي بدل على ذلك أيضا لانهما القران في كلام عياض فيما كان حزما أو قبضا ياخذها الحزر ولنسبة مقابل الجواز للتونسي وهو يقول بالمنع فيما كان حزما أو قبضا كما في ضيغ عند قول ابن الحاجب وبخلاف الزرع قائما وكذا محصودا على الاظهر ونصه والاشهر في المحصود الجواز قياسا على القائم وقيل بالمنع قياسا على ما كان منه حال الدرس وهو قول التونسي وظاهر كلامه ان الجواز أعم من ان يكون حزما أم لا ويذني ان يقيد بما اذا كان حزما فقد قال صاحب الاكمال لا خلاف انه لا يجوز بيعه اذا خلط في الاندر اه والصواب الاول وهو نقل الجلاب عن المذهب ومراده بالاول القول بالجواز لان عمله اذا كان حزما ونحوها مما ياخذ الحزر بدليل عزوه للجلاب ونص الجلاب ولا بأس ببيع الزرع اذا بیس واشتد ولا بأس ببيعه بعد جزائه اذا كان حزما اه منه بلفظه اه كلام الرهون ملخصا والله سبحانه وتعالى أعلم

❦ الفرق السابع والثمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيعه على الصفة وبين قاعدة ما لا يجوز بيعه على الصفة ❦

وهو ان ما يجوز بيعه وهو غائب عن مجلس المتد على الصفة قال الاصل عبارة عما اجتمع فيه ثلاثة (شروط الاول) ان لا يكون قريبا جدا تمكن الرؤيته من غير مشقة كان بكرن يبلد المقدم لانه عدول عن اليقين الى توهم الغرر (الشرط الثاني) ان لا يكون بعيدا جدا لتوقع تغيره قبل التسليم او يتعذر تسليمه الشرط الثالث ان يصفه بصفاته التي تتعاق الاغراض بها وهي شروط التسليم ليكون متصودا لاية حاصلها اه وسلمه ابن الشاط لاسكن الذي يفيد قول خليل في مختصره أو وصفه غير بائنه ان لم يبعد كخرسان من أفر بقية ولم تمكن رؤيته بلا مشقة (٢٤٥) اه ان شروط الجواز المتقدمة

انسان الاول والثاني في كلام الاصل وان اشتراط ان يكون الواصف له غير بائنه ضعيف فقد قال عبق والرهوني في حله قوله أو وصفه غير بائنه هو مصدر مجرور بالظف على المصدر قبله فهو

التوكيل بلسان المقال الموجب لنفي الاثم والاباحة بخلاف الاجنبي مطلقا
❦ الفرق السادس والثمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيعه جزافا وقاعدة ما لا يجوز بيعه جزافا ❦
فقاعدة ما يجوز بيعه جزافا ما اجتمع فيه شرائط ستة ان يكون مميئا للحس حتى يستدل بظاهره على باطنه (الشرط الثاني) ان يكون المشتري والبائنه جاهلين بالكيل خلافا للشافعي وابي حنيفة رضى الله عنهما لانه غش لان عدولهما عن الكيل يشعر بطلب المغابنة لقوله عليه السلام من علم كيل طعام فلا يبيعه جزافا حتى يبينه (الشرط الثالث) ان يكونا اعتادا الحزر في ذلك فان لم يعتادا او اعتادا احدهما لم يجز خلافا للشافعي رضى الله عنه في اكتفائه بالرؤية وجوابه ان الرؤية لا تنفي

مدخول للنفي أي وجاز بيع غائب ولو بلا وصفه غير بائنه بان وصفه بئنه وما ذهب عليه المصنف قال في ضيغ لهو ظاهر المذهب وأخذ جماعة من المدونة ابن العطار وبه العمل وفي الموازية والمعتية اشتراط ذلك لان البائنه لا يوثق بصفته اذ قد يقصد الزيادة في الصفة لتنفق سعته اه محل الحاجة منه بلفظه اه فالمصنف رد بلو على من قال بالمنع لانه قد يتجاوز في وصفه لتفاد سعته اه وتمقبه عبق والرهوني في قوله ولم تمكن رؤيته بلا مشقة فقال الرهوني يتبع المصنف ما في الموازية مع قبوله في ضيغ قول ابن عبدالسلام فالاشهر الجواز أي جواز بيع غير حاضر مجلس المقدم بالصفة ولو بالبلد وان لم يكن في احضاره مشقة عليه لانه منصوص عليه في المدونة في خمسة مواضع وانما منعه في كتاب ابن المواز اه وما كان يذني له ذلك وقد بين في التوجيه المواضع الخمسة وكلها تقيده ما قاله الا الاول منها في كلامه وهو قوله ففي آخر السلم الثالث وان بعت من رجل رطل حديد بعينه في بيتك ثم افترقا قبل قبضه وزنته جاز ذلك اه فانه لم يظهر لي وجه الدليل منه اذ يحتمل ان يكون البيع وقع على رطل معين سبقت رؤيته فتأمل اه كلام الرهوني بتوضيح واما حاضر مجلس المقدم فلا بد من رؤيته الا ما في فتحه ضررا وفسادا كما مر اه عبق واما شرط ان يصفه بصفاته التي تتعلق الاغراض بها فلم يعدوه من شروط الجواز كما فعل الاصل بل قال ابن عرفة يشترط في لزوم بيع الغائب وصفه بما تختلف الاغراض فيه لانه المعتبر في السلم المقيس هذا عليه اه كما في البناني عن الرماصي وقد قال حفيد ابن رشد في بدايته ويذني ان تعلم ان التقدير في السلم يكون بالوزن فيما يمكن فيه الوزن وبالكيل فيما يمكن فيه الكيل وبالذرع فيما يمكن فيه الذرع وبالعدد فيما يمكن فيه العدد وان لم يمكن فيه أحد هذه التقديرات انضبط بالصفات المقصودة من الجنس من ذكر الجنس ان كان

أنواعاً مختلفة أو مع تركه ان كان نوعاً واحداً محل الحاجة منه بلفظه ولا يلزم من كونه شرطاً في اللزوم أن يكون شرطاً في الجواز فافهم وقد قال الأصل فان لم يذكر الجنس أي مع الصفات المقصودة فيما كان أنواعاً مختلفة بالنية قول ثوب أو عدم امتنع إجماعاً واختلاف فيما إذا اقتصر على ذكر الجنس فجوزه أبو حنيفة إذا عينه بما كانه فقط. فيقول بعثك ثوباً في مخزني بالبصرة أو بعثك مافي كمي والمشتري الخيار عند الرؤية فلا ضرر عليه ومنع بيع ثوب من أربعة وأجزاء من ثلاثة أنواب لاشتمالها على الجيد والردى والوسط والرابع إذا انضاف إليها غير ضرورة وكذلك أجاز خيار ثلاثة أيام فقط. ومنع مالك والشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم الاقتصار على الجنس فقط. لبعد المقدم عن اللزوم بسبب توقع مخالفة الغرض عند الرؤية ووافق مالك وابن حنبل أبو حنيفة على الجواز إذا أضاف للجنس صفات السلم إلا أنها لازماً للبيع إذا رآه ووافقاً وأثبت أبو حنيفة له الخيار عند الرؤية وإن وافق الصفة ومنع بيع الحيوان على الصفة لعدم انضباطه بالصفة رهى سبب تقاسمه وخساسته ومنع الشافعي صحة بيع الغائب بالصفة مطلقاً وبالجملة فالصفة عند أبي حنيفة رضي الله عنه في غير الحيوان توجب الصحة دون اللزوم وعند الشافعي لا توجبها مطلقاً وعندنا توجبها مطلقاً اه وقال حنفيد ابن رشد في بدايته واختلف العلماء في مبيع غائب أو معذر الرؤية فقال قوم يبيع الغائب لا يجوز بحال من الأحوال لا يوصف ولا لم يوصف وهذا أشهر قولي الشافعي وهو المنصوص عند أصحابه أعني ان يبيع الغائب على الصفة لا يجوز وقال مالك وأكثر أهل المدينة يجوز بيع الغائب على الصفة إذا كانت غيبته بما يؤمن ان تغيبه قبل القبض صفته وقال أبو حنيفة يجوز بيع العين الغائبة من غير صفة ثم له إذا رآها الخيار فان شاء انقل البيع وان شاء رده وكذلك المبيع على الصفة من شرطه (٢٤٦) عندهم خيار الرؤية وان جاء على الصفة وعند مالك إذا جاء على

الصفة فهو لازم وعند الشافعي لا ينعقد البيع أصلاً في الموضعين أي على الصفة وعلى غير الصفة وقد قيل في المذهب يجوز بيع الغائب من غير صفة على شرط الخيار خيار الرؤية وقع ذلك في المدونة وانكره

الفرق في المقدار (الشرط الرابع) قال اللخمي ان يكون المبيع مما يكال أو يوزن ولا يجوز في المعدود غير ان مالكا أجاز بيع صغار الحيتان والعصافير جزافاً إذا ذبحت لان الحية يدخل بعضها تحت بعض والمكيل والموزون يقصد كثرة وقتله والحصل لهما الحزر وما يقصد آحاد جنسه لا يجوز بيعه جزافاً كالثياب فان الغرض يتماق بثوب دون ثوب ولا يتعلق الغرض بقمحة دون قمحة بل المطلوب الجنس والمقدار دون الآحاد بخصوصياتهما (الشرط الخامس) نفى ما يتوقع منه الربا فلا يباع أحد القدين بالآخر جزافاً ولا طعام بطعام من جنسه جزافاً (الشرط السادس) عدم الزاينة كبيع صبرة جيد او حيس بمكيلة من ذلك الجنس لانه يبيع المعلوم بالمجهول من جنسه وذلك هو الزاينة المنهي عنها وإذا اجتمعت هذه الشروط جاز البيع جزافاً متى فقد واحد منها امتنع البيع جزافاً

الفرق

عبد الوهاب وقال هو مخالف لاصولنا اه لكن قال عقب او اباعه على

خياره بالرؤية من غير وصف ولا تقدم رؤية فلا يجوز ولو بعد جدا انظر الخطاب اه وفي حاشية الرهوني قال الخطاب بمد نقله كلام ابن عبد السلام وضح مانصه وبفهم من كلامهما ان ذلك مع الصفة وامامع عدم الوصف إذ ابيع بالخيار فلا والظاهر انه كذلك اه وتبعه ابو علي قائلاً مانصه وعليه يدل كلام المقدمات الذي قدمناه اه والذي قدمه هو قوله وقال ابن رشد في مقدماته وبيع الغائب على مذهب ابن القاسم جائز ما لم يتفاحش بعده اه ولم يزد على هذا شياً اه كلام ابى علي بلفظه فانظر كيف يكون كلام المقدمات هذا دليلاً على ما زعمه والظاهر انه يشترط ذلك أي عدم البهت جداً لانه اذا كان شرطاً في بيع الخيار الحقيقي هم انه يجمع على جوازه فكيف بهذا الخيار الذي منعه الشافعي رضي الله عنه وفيه في المذهب ما قد علمت من ظهور وجه منعه لانه خروج بالاوضاع الشرعية عن محالها وعيب وافعال العقلاء تصان عنه وقياس ذلك على بيع الحاضر بخيارهما لا يصح وان كان الشيخ عبد البنانى اشار الى صحته بقوله على ان ذلك لا يخرج عن بيع الخيار بمنزلة جملة لهما لوضوح الفرق بينهما وذلك ان مسألة الخيار المحمول لهما معا ليس فيها غرر والتأخير فيها لا يضاء البيع باختيارهما فإله لمصاحبة التروى وهما حين المقدم قادران على بته وامضائه وما من لحظة تضى بعد المقدم الا وهما قادران فيها على ابرامه وامضائه فالتأخير حق لهما لاحق لله فيه بخلاف مسألتنا فهما ممنوعان لحق الله من امضائه حال المقدم بعده الا اذا حصلت الرؤية فافتقر قائم له بانصاف والله اعلم اه نظيران ما وقع في المدونة هو المذهب بشرط عدم البهت جدا ولا عبرة بانكار عبد الوهاب المذكور وان وصفه بصفاته المقصودة شرط في اللزوم لاني الجواز فتنبه قال الأصل وحجة أبو حنيفة رضي الله عنه اربعة امور (الامر الاول) ان الجهل انما وقع في الصفات

دون الذوات ونهيه عليه السلام عن بيع المجهول انما هو فيما جهات ذاته لان الجهل بالذات اقوى لان الصفة تبع للذات (وجوابه) ان تفاوت المالية انما هو بتفاوت الصفات دون الذوات ومقصود الشرع حفظ المال عن الضياع (الامر الثاني) فوله عليه السلام من اشترى مالم يره فهو بالخيار اذ ارآه (وجوابه) الدار قطنى هو موضوع (الامر الثالث) انه عقد معاوضة ولا يشترط فيه الصفة كالنكاح و باطن الصبرة والفواكه في قشرها (وجوابه) انا نقله عليهم فنقول عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وكل من قال بانقضاء خيار الرؤية قال باشتراط الصفة فنشترط ثم الفرق سيرة المخدرات عن الكشف لكل خاطب لثلا يتسلط عاين السفهاء و باطن الصبرة مساو لظاهرها والعلم باحدا تساوي علم بالآخر وليست صفات المبيع مساوية لجنسه (الامر الرابع) القياس على الاخذ بالشفعة فانه لا يشترط معرفة أو صافه (وجوابه) ان الاخذ بالشفعة دفع للضرر فلا يلحق به مالا ضرر فيه وحجة الشافعى رضى الله عنه أمران (الامر الاول) القياس على السلم في المعين وان وصف (وجوابه) الفرق بان من شرط السلم أن يكون في الذمة والمعين لا يكون في الذمة بدليل أنه لو ارآه وأسلم فيه لم يصح (الامر الثاني) نهيه عليه السلام ببيع المجهول (وجوابه) بوجهين (الاول) ان الصفة تنفى الجهالة لقوله تعالى لهما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين فاخبر تعالى أن رسوله محمد صلى الله عليه وسلم كان معروفا عندهم لاجل الاحاطة بصفته في كتبهم (الوجه الثاني) القياس على السلم اه أى في أن المعتبر في السلم فيه أن يصفه بصفاته التي تتعلق الاغراض بها كما يفيد كلام ابن عرفة المتقدم وقال حفيد ابن رشد في بدايته وسبب الخلاف اى المذكور بين الأئمة هل نقصان العلم المتعلق بالصفة عن العلم المتعلق بالحس هو جهل مؤثر في بيع الشيء فيكون من الفرر الكثير أم ليس بمؤثر وانه من الفرر (٢٤٧) اليسير المعفو عنه فاشافعى رآه

من الفرر الكثير ومالك رآه من الفرر اليسير واما أبو حنيفة فانه رأى انه اذا كان له خيار الرؤية أنه لا غرر هناك وان لم تكن له رؤية واما مالك فأرى أن الجهل المقترب بعدم الصفة مؤثر في انعقاد المبيع ولا خلاف عند مالك أن الصفة

الفرق السابع والثمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز يمه على الصفة وبين قاعدة

ملا يجوز يمه على الصفة

فقاعدة ما يجوز يمه على الصفة ما اجتمع فيه ثلاثة شروط ان لا يكون قريبا جدا يمكن رويته من غير مشقة فانه عدول عن اليقين الى توقع الفرر وان لا يكون بعيدا جدا لتوقع تعيره قبل التسليم او يتعذر تسليمه الشرط الثالث ان يصفه بصفاته التي تتعلق الاغراض بها رضى شروط التسليم ليكون مقصود المالية حاصل فان لم يذكر الجنس بان يقول ثوب او عبد امتنع اجماعا وان ذكر الجنس جزوا به وحنيفة اذا عينه بمكانه فقط فيقول بمتك ثوبا في مخزني بالبصرة او بمتك ماني كبي وللشترى الخيار عند الرؤية ومنع بيع ثوب من اربعة واجازه من ثلاثة انواب لاشتهالهما على الجيد والردي والوسط والرابع

انما تنوب عن الماينة لمكان غيبة المبيع او لمكان المشقة التي في نشره وما يخاف ان يلحقه من الفساد بتكرار النشر عليه ولهذا اجاز البيع على البرناج على الصفة ولم يجر عنده بيع السلاح في جزابه ولا الثوب المطوى في طيه حتى ينشر أو ينظر الى مافي جرابها واحتج ابو حنيفة بما روى عن ابن المسيب انه قال قال اصحاب النبي صلى الله عليه وددنا ان عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف تبايما حتى نعلم أيهما أعظم جدا في التجارة فاشترى عبد الرحمن من عثمان بن فرسا بارض له أخرى باربعين ألفا او أربعة آلاف فذكر تمام الخبر وفيه بيع الغائب مطلقا ولا بد عند أبي حنيفة من اشتراط الجنس ويدخل البيع على الصفة او على خيار الرؤية من جهة ما هو غائب غرر آخر وهو هل هو موجود وقت العقد أو معدوم ولذلك اشترطوا فيه ان يكون قريب الغيبة الا أن يكون مأمونا كالعقار ومن ههنا اجاز مالك بيع الشيء برؤية متقدمة أعنى اذا كان من القرب بحيث يؤمن أن تنير فيه صفته فاعلمه اه وما لا يجوز يمه وهو غائب عن مجلس العقد على الصفة عبارة عما فقد واحدا من الشروط الثلاثة على مال الاصل وابن الشياط وعمما فقد شرط ان لا يكون بعيدا جدا كخراسان من أفريقية بان يكون قريب الغيبة بحيث يؤمن ان تنير فيه صفته على ما حققته وعليه يدل كلام حفيد ابن رشد الذي قدمته فتحقق الثلاثة الشروط التي في كلام الاصل او هذا الشرط فقط وعدم تحقق ذلك هو الفرق بين القاعدتين (تنبيه) قال الاصل حيث اشترطنا الصفات في الغائب والسلم كان المعتبر ان ينزل كل وصف على أدنى رتبة يصدق معها لغة عليها لعدم انضباط مراتب الاوصاف في الزيادة والنقص فيؤدى ذلك للاختصاص والقتال والجهالة بالمبيع والله أعلم

الفرق الثامن والثمانون والمائة بين قاعدة تحریم بيع الربوى بجنسه وبين قاعدة عدم تحریم بيعه بجنسه ﴿

اتفق الأئمة الأربعة على جواز بيع الربوى بجنسه إذا كان الربويان مستويين في المقدار ولم يكن معهما ولا مع أحدهما عين أخرى ولا جنس آخر واتفق الجميع على المنع إذا كان الربويان مستويين في المقدار ومع أحدهما عين أخرى لأنها تقابل من أحدهما جزءاً فيبقى أحدهما أكثر من الآخر بالضرورة فيذهب ما يعتمد عليه أبو حنيفة من حسن الظن بالمسلمين واختلفوا فيما إذا اتحد جنس الربوى من الطرفين وكان معهما أو مع أحدهما جنس آخر هل يمتنع حينئذ البيع أو يجوز فذهب إلى الأول مالك والشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم محتجين بثلاثة وجوه (الوجه الأول) أن المضاف يحتمل أن يقابله من الآخر ما لا يبقى بعد المقابلة إلا أقل من مساوي المضاف إليه والمماثلة شرط والجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط فلا يقضي بالصحة (الوجه الثاني) أنه ذريعة إلى التفاضل فيجب سدها لاسيما وقد قال صلى الله عليه وسلم لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الفضة بالفضة إلا مثلاً بمثل فقبل الجميع على المنع إلا في حالة المماثلة وهذه الحالة غير معلومة في صورة النزاع فوجب بقاؤها على المنع (الوجه الثالث) في مسام عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتى بقلادة وهو بخير فيها ذهب وخرز فتمنع بيعها حتى تفصل وذهب إلى الثاني أبو حنيفة رضي الله عنه بناء على أمرين (الأول) أن ظاهر حال المسلمين يقتضي الظن بمحصول المماثلة والظن كاف في ذلك كالطهارات وغيرها واجب الحنفية (الأمر الثاني) أن قضية القلادة واقعة عين لم يتعين المنع فيها لما ذكرنا من أن المضاف يحتمل أن يقابله من الآخر ما لا يبقى بسد المقابلة إلا أقل من مساوي المضاف (٢٤٨) إليه الخ بل لأن الحسلي الذي كان فيها كان مجهول الزنة ونحن

لا نجزئها مع الجهل بالزنة فإذا فصلت القلادة ووزنت علم وزنها فجاز بيعها فلم قلتم أن المنع ما كان لذلك (والجواب) عن الأول أنا لا نسلم أن الظن يكفي في المماثلة في باب الربا بسبب لا بد من العلم بشهادة الميزان

إذا انضاف إليها غير لغير ضرورة وكذلك أجاز خيران ثلاثة أيام فقط ومنع لاقتصار على الجنس فقط مالك والشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم لبعدها عن الزوم بسبب توقع مخالفة النرض عند الرؤية وأبو حنيفة يقول لا ضرر عليه لأن له الخيار فإن انضاف للجنس صفات السلم جوزها مالك وابن حنبل ووافقاه على الجواز والزما البيع إذ رآه موافقا ومنع الشافعي للصحة للفرق واثبت له الخيار أبو حنيفة عند الرؤية وإن وافق الصفة ومنع بيع الحيوان على الصفة لعدم انضباطه بالصفة وهي سبب تفاسمه وخساسته فالصفة عنده في غير الحيوان توجب الصحة دون الزوم وعند الشافعي لا توجبها وعندنا توجبها حجة أبي حنيفة رضي الله عنه أن الجهل إنما وقع في الصفات دون الذوات ونهيه عليه السلام عن بيع المجهول إنما هو فيما جهات ذاته لأن الجهل

والمكيال وباب الربا اضيق من باب الطهارة فلا

بالذوات

يقاس عليه (وعن الأمر الثاني) بأننا لم نقل أن المنع في قضية القلادة كان لأن الحسلي الذي كان فيها كان مجهول الزنة بل قلنا أن المنع فيها كان لما ذكرناه اعتماداً على حديث لا تبعوا الذهب بالذهب الخ لأن حالة المماثلة الذي مفاد الحديث اشتراطها في جواز البيع غير معلومة في صورة النزاع فوجب بقاؤها على المنع كما تقدم على أنه يلزم على أصل أبي حنيفة أن يجوز بيع دينار في قرطاس بدينارين لاحتمال مقابلة الدينار الزائد بالقرطاس وهو قد جوزوه وهو شنيع فتأمل وهذه القاعدة تسمى بمدعوجة ودرهم بدرهمين والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿مسئلة﴾ قال حفيد بن رشد في بدايته اختلف العلماء في السيف والمصحف المحلى يباع بالفضة وفيه حلية فضة أو بالذهب وفيه حلية ذهب فقال الشافعي لا يجوز ذلك لجهل المماثلة المشتركة في بيع الفضة بالفضة في ذلك والذهب بالذهب وقال مالك أن كان قيمة ما فيه من الذهب أو الفضة الثلث فأقل جاز بيعه أعني بالفضة أن كانت حلية فضة أو بالذهب أن كانت حلية ذهباً والالم يجوز وكان رأى أنه إذا كانت الفضة قليلة لم تكن مقصودة في البيع وصارت كلها هبة وقال أبو حنيفة وأصحابه لا بأس ببيع السيف المحلى بالفضة إذا كانت الفضة أكثر من الفضة التي في السيف وكذلك الأمر في بيع السيف المحلى بالذهب لأنهم رأوا أن الفضة فيه أو الذهب يقابل مثله من الذهب أو الفضة المشتركة به ويبقى الفضل قيمة السيف وحجة الشافعي عموم الأحاديث والنص الوارد في ذلك من حديث فضالة بن عبد الله الانصاري أنه قال أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بخير بقلادة فيها ذهب وخرز وهي من المغانم تباع فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالذهب الذي في القلادة يزرع وحده ثم قال لهم رسول

الله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب وزناً بوزن خرجه مسلم اه محل الحاجة منه بلفظه والله سبحانه وتعالى أعلم
﴿ الفرق التاسع والثمانون والمائة بين قاعدة ما يتعين من الاشياء وقاعدة ما لا يتعين في البيع ونحوه ﴾

(قال) القاضى عبد الوهاب المبيع على ثلاثة أقسام سلم في الذمة وغائب على الصفة وحاضر معين اه اى متعلق العقود يسها
او نحوه لا يخرج عن هذه الاقسام الثلاثة المعين وغيره والذى فيه شبهه منهما (فالسلم في الذمة) هو المتعلق الغير المعين اذ
هو اشخاص غير معينة مما يدخل تحت الكلي ولذلك صح الوفاء بأى فرد كان من ذلك الجنس اذا وافق الصفات المشروطة
في المقدم والارجح بفرد غيره وتبيننا ان العقود عليه باق في الذمة الى الآن حتى يقبض من ذلك الجنس فرد مطابق للصفات
في المقدم هذا متفق عليه ﴿ والغائب على الصفة ﴾ هو المتعلق الذى فيه شبهه بالمعين وغير المعين وذلك انه من جهة
انه غير مرئي اشبه ما فى الذمة ولذلك قيل ضمانه من البائع ومن جهة ان المقدم لم يقع على جنس بل على مشخص معين
اشبه المعين ولذلك قيل ضمانه من المشتري قاله الاصل وهو ضعيف والراجح ان الغائب المبيع معين واما كون ضمانه من
البائع او من المبتاع فلا مورد غير كونه معيناً او غير معين كما قال ابن الشاطب ﴿ والحاضر المعين ﴾ هو المتعلق المعين اى
مشخص الجنس وخاصته انه اذا فات ذلك الشخص قبل القبض اتفقا لكن وتبع الخلاف في صورتين
استثنيتا من قاعدة الشخصيات ﴿ الصورة الاولى ﴾ ان يكون لك دين على أحد فتأخذ فيه سكنى دار أو خدمة عبد
او ثمرة يتأخر قبضها فقال ابن القاسم في المدونة لا يجوز ان كان المفسوخ فيه معيناً يتأخر قبضه أو منافع معين
وأجراه مجرى فسخ الدين في الدين لاجل صورة التأخير (٢٤٩)

واما في الاجزاء وان
عين محل المعاوضة اى
وهذا هو الزاجح وقال
أشهب يجوز ذلك اذا
كان المفسوخ فيه معيناً
او منافع معين لان
المعين لا يكون في الذمة
وما لا يكون في الذمة
لا يكون فليس هنا

بالذرات اقوى لان الصفة تبين للذات ولقوله عليه السلام من اشترى ما لم يره فهو بالخيار اذا
راه ولانه عقد معاوضة فلا يشترط فيه الصفة كالنكاح وباطن الصبرة والتواكه في قشرها
وقياساً على الاخذ بالشفمة فانه لا يشترط معرفة او صافه والجواب عن الاول ان تفاوت المادية
انما هو بتفاوت الصفات دون الذوات ومقصود الشرع حفظ المال عن الضياع وعن الثاني قال
الدارقطني هو موضوع وعن الثالث انا قلبه عليهم فنقول عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار
الرؤية كالنكاح وكل من قال بانتفاء خيار الرؤية قال باشتراط الصفة فتشترط ثم الفرق ستة
المخدرات عن الكشف لكل خاطب لثلاث يتسلط عليهن السفهاء وباطن الصبرة مسار لظاهاها
وليس صفات المبيع مساوية لجنسه والعلم باحد المتساويين علم بالآخر (وعن الرابع) ان

(٣٢ - الفرق - ثالث) فسخ الدين وهو أوجه كما في الاصل ووافقه ابن الشاطب
قال عقب ولان المنافع اذا استندت لمعين أشبهت المعينات المقبوضة وصححه المتأخرون لانها لو كانت كالدين يمنع
فسخ الدين فيها لا يمنع أكثرها بدين والمذهب جوازه وكذا شراؤها به اتفاقاً كما في المواق اه قال الدسوقي
وقد كان عجب يعمل به فكانت له حانوت سا كن فيها مجلد يجلد الكتب فكان اذا ترتب له جرة في ذمته يستأجره بها
على تسفير كتب وكان يقول هذا قول أشهب وصححه المتأخرون وأفتى به ابن رشد اه على ان البناني قال قال ابن رشد
انما يمنع ابن القاسم فسخ الدين في منافع المعين في الاختيار واما في الضرورة فهو عنده جائز مثل ان يكون في صحراء
ولا يجد كراء ويخشى على نفسه الهلاك فيجوز له أخذ منافع دابة عن دينه قاله في رسم السلم من سماع عيسى من البيوع اه
منه بلفظه قال عقب وظاهر قول مالك وابن القاسم في المدونة انه لا فرق في المنع بين كون الدين حالاً أو مؤجلاً واذ كان
مؤجلاً فلا فرق بين كون المنافع تستوفى من المعين قبل حلوله أو بعده أو بقرب الأجل أو بعده واجازه أشهب بل في المواق
ان ابن سراج قال لم يجعل في المدونة اليوم واليومين اجلاً فيجوز فسخ الدين في خدمة المعين اليوم واليومين ولا اشكال في ذلك
على قول أشهب وقد رشحه أى رجحه ابن يونس ومنه يستفاد جواز من له عند شخص دين فيقول له احترت معي
اليوم أو تنسج معي اليوم وأعطيك مما عليك من الدين في نظير هذا درهما وكذا اذا استعملته في زمن كثير من غير شرط
ان يقطع له اجرة مما عليه فله ان يقاصه مما ترتب له في ذمته من الاجرة من الدين الذى له عليه على قول أشهب وبه
أفتى ابن رشد لسكنة مخالف لابن القاسم ولم يكن يخفى على ابن رشد قول ابن القاسم وما خالفه الا لظهوره أى قول

اشبه عنده اه باختصار وبعض ايضاح قلت وبهذا يخرج عن حرمة تقليد الضعيف لما رجحه الاشياخ وصححه المتأخرون وافتى ابن رشد وامل وجه ظهوره انه ليس في هذا فسخ دين في دين وانما فيه المقاصة كما أشار له بقوله يقاصه بل الظاهر ان ابن القاسم لا يخالف في هذه حيث لا شرط ولا عرف ولا نوى الاقتران ولا يمكن المتبادر من فتوى ابن رشد جوازه مع نية الاقتران أيضا حيث لم يشترطه اه كلام عقب بتصرف ما وتعقب البنائي قوله لسكنه مخالف لابن القاسم اطلع غير صحيح وليس ذلك في المواق بل هو تحريف للكلامه ونصه وكان ابن سراج يقول اذا خدم معك من لك عليه دين بغير شرط فانه يجوز لك ان تقاصه عند الفراغ من الدين الذي عليه قال وبهذا أفتى ابن رشد في نوازله لظهوره عنده اذ ما كان ابن رشد يخفي عليه قول ابن القاسم اه فهذا يدل على موافقته لا ابن القاسم لا مخالفته له تأمله اه وسلمه الرهوني وكنون ولم يسلمه تعقبه على قوله وظاهر قول مالك وابن القاسم في المدونة اطلع بان الذي في المواق من نقل ابن يونس عن مالك ان استعمال المسدين في اليسير والدين لم يحل جائز وان حل فلا يجوز في يسير ولا كثير اه بل قال ابن يونس المواق عن ابن يونس ولا في كلام ابن يونس ما ذكره البنائي عنه والله اعلم اه قال عقب واتفق ابن القاسم وأشهب على منع فسخ الدين في منافع مضمونة كركوب دابة غير معينة وسكنى دار كذلك قاله الشارح واعترض بان الدار والحانوت لا بد من تعيينها في السكراء ولو أكثرها بالتقدم عجز تبعا لبعض الشارحين أى فكيف يتأتى ان تكون مضمونة وقد يقال لامانع كما يفيد ما مر في الحج من قوله فالمضمونة كثيرة وماياتى في قوله وان ضمنت فجنس اه لكن قال البنائي ان ما تقدم في الحج وما سياتى كلاهما في غير (٢٥٠) الرباع وسيقول وعين متعلم ورضيع ودار وحانوت فلا يصح قوله وقد يقال

لا مانع اطلع اه وسلمه الرهوني وكنون (الصورة الثانية) النقود اذا شخصت وتعينت للحسن بدون ان تختص بصفة الحلي أو رواج السكة أو نحوها ففى تعيينها وعدم تعيينها اقوال ثالثها ان شاء بائنها لانه املك بها

الاحذ بالشفعة دفع للضرر فلا يلحق به مالا ضرر فيه حجة الشافعى رضي الله عنه القياس على السلم في المين وان وصف ونهيه عليه السلام عن بيع الجهول (والجواب عن الاول) الفرق بان من شرط السلم ان يكون في الذمة والمين لا يكون في الذمة بدليل لو رآه وأسلم فيه لم يصح (وعن الثاني) ان الصفة تنفى الجهالة لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين فاخبر تعالى أن رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم كان معروفا عندهم لاجل الاحاطة بصفته في كتبهم وقياسا على السلم فهذا هو الفرق ففى فقد شرط من هذه الشروط فهو مما لا يجوز بيعه على الصفة (تنبيه) حيث اشترطنا الصفات في الغائب أو السلم فينزل كل وصف على أدنى رتبة وصدق مسماه لفة لمدم أنضباط مراتب الاوصاف في الزيادة والنقص فيؤدى

لقابضها الاول نسبة الاصل للشافعى وابن حنبل والثاني نسبة لمشهور

ذلك

مذهب مالك وقول ابى حنيفة رضي الله عنهم اجمعين والثالث لم ينسبه لاحد قال واما اذا اختص النقد بصفة نحو الحلي او رواج السكة فانها تعين اتفاقا واحتج الشافعى رضي الله عنه للقول الاول بثلاثة أمور (الامر الاول) ان غرضه متعلق بها عند الفس والنقد المين أكد من الذى في الذمة لتشخصه فاذا تمين النقدان في الذمة وجب ان يتعينا اذا شخصنا بطريق الاولى وجوابه ان الفس نادر والنادر ملحق بالغالب في الشرع (الامر الثاني) ان الدين يتعين فلا يجوز نقله الى ذمة اخرى فوجب ان يتمين النقدان بالقياس على الدين (وجوابه) ان الدين انما تعين ولم يجوز ان ينقله الى ذمة اخرى لان للذمة تختلف باللدد وقرب الاعسار فلذلك تمين الدين ولو حصل في النقد اختلاف لتعينت أيضا اتفاقا وانما الكلام عند عدم الاختلاف اى فالقياس على الدين قياس مع الفارق فلا يصح (الامر الثالث) ان ذوات الامثال كأرطال الزيت من خابية واحدة واقفة القمع من صبيرة واحدة لا يتعاق بخصوصياتها غرض بل كل قفيز منها يسد مسد الآخر عند العقلاء ومع ذلك فلو باعه قفيزا من افقة كيلت من صبيرة واحدة او رطالا من أرطال زيت ووزنت من جرة واحدة وجعله مورد المقد وعينه لم يكن له ابداله بغيره بل يتمين بالتعيين مع عدم الفرض فكذلك النقدان (وجوابه) ان السلم وان كانت ذوات أمثال فانها مقاصد والنقدان وسيلتان لتحصيل المشتمات والمقاصد اشرف من الوسائل اجماعا فلشرفها اعتبر تشخيصها فارت بشرفها في تعيين تشخيصها بخلاف الوسائل فانها لضعفها لم يعتبر تشخيصها فلم تؤثر بضعفها في تعيين تشخيصها اذا قام غيرها مقامها ولم يختص بهى فيها فظهر الفرق بين ذوات الامثال من السلع وبين التقدين

ولا قياس مع الفارق ويتضح الفرق بينهما بثلاث مسائل (المسئلة الاولى) مقتضى مذهب مالك وأبي حنيفة رضي الله عنهما ان خصوص التقدين لا يملك البتة ولا يتناوله عقد وإنما المعاملات بين الناس بالجنس والمقدار فقط بخلاف خصوصيات المثليات وقد انبنى على ذلك فروع (منها) انه اذا غصب غاصب دينارا لا يتمكن المصوب منه من طلب خصوصه لانه انما يستحق الزنة والجنس دون الخصوص فلا غاصب ان يعطيه دينارا غيره وان كره به اذا كان الدينار الذي يعطيه الغاصب حلالا مساويا للسكة والمقاصد في الدينار المصوب (ومنها) انه اذا قال المشتري للبائع في بيع المعاطاة بعتي بهذا الدرهم هذه السلمة فباعه اياها به كان له ان يمنع من دفعه ويعطيه غيره (ومنها) ان العقود في التقدين لا تتناول الا الذمة خاصة عند الامامين ومن وافقهما فلا فرق عندهما بين قول القائل بعتي بدرهم وبين قوله بعتي بهذا الدرهم ويعينه اذ العقد في الصورتين انما يرد على الذمة دون ماعين نعم مالك واصحابه وان كانت بصوصهم تقتضى ذلك الا انهم اذا قيل لهم ان خصوص التقدين لا يملكه وان خصوص كل دينار لا يملكه قديستشنعون ذلك وينسكرونه وهو لازم مذهبهم بناء على أن لازم المذهب ليس بمذهب (المسئلة الثانية) قال الشيخ أبو الوليف في المقدمات النقدان يتعينان باليقين في الصرف عند مالك رحمه راجعاً به وان لم تعين تبين بالقبض والمعارفة ولذلك جاز الرضى بالزائف بالصرف اه وقال سند في الطراز اذا لم يتعين النقدان فالعقد انما يتناول التسليم والقبض واذا صرف ردينا وقد افترقا قبل القبض لا يتناوله العقد فيفسد فان قلنا بأن القبض يبرئ الذمة وتعين صح العقد والطارى بعد ذلك من استحقاق أو عيب فهو حكم متجدد لنفي الظلامة كمقد النكاح مبرم مفيد للميراث وحل الوطء واذا ظهر بعد الموت عيب باحد الزوجين يوجب الرد فاذا رضى بالميب (٢٥١) بقى العقد على حاله وان كره الآخر

وان اراد البديل منه مالك الا أن يدلس بائنه وفي المسئلة خلاف في كتب الفروع وقال العبدلى لا تعين الدنانير والدرهم في مذهب مالك الا في مسئين الصرف والكره اه واستثناء هاتين المسائلتين

ذلك للخصام والقتال والجهالة بالمبيع
 الفرق الثامن والتاؤون والمائة بين قاعدة تحريم بيع الربوى بجنسه وبين قاعدة عدم تحريم بيعه بجنسه
 متى اتحد جنس الربوى من الطرفين وكان معهما او مع احدهما جنس آخر امتنع البيع عند مالك والشافعى وابن حنبل رضي الله عنهم وجاز عند ابى حنيفة رضي الله عنه وتسمى هذه القاعدة بمد عجرة ودرهم بدرهمين وشنع على ابى حنيفة رضي الله عنه قانه على أصله يذبحي أن يجوز بيع دينار بدينارين في قرطاس لاحتمال مقابلة الدينار الزائد بالقرطاس وهو قد جوزوه وهو شنيع . لنا ان المضاف يحتمل ان يقابله من الآخر مالا يبقى مد المقابلة الا اقل من

يجوز الى ذكر الفرق بينهما وبين سائر المسائل وهو أن يصعب في الصرف اذ يمكن أن يقال انما قال فيه مالك بالتعين لضيق بابه من حيث ان المشرع أمر فيه بسرعة القبض ناجزا والتعين من حيث أنه يحصل الجرم بالقبض والتناجز فيحصل مقصود القبض ناجزا يناسب الضيق بخلاف ما اذا قلنا ان الصرف انما يرد على الذمة فانه يحتمل أن يكون موافقا فيكون هذا القبض مبراً لما في الذمة وأن لا يكون موافقا فلا يكون مبراً لكن الفرق يصعب في الكراهة اذ غاية ما يقال فيه ان الكراهة يرد على المنافع المدومة فلو لم يكن النقدان معيينين فيه بل كانا في الذمة والكراهة أيضاً في الذمة لكان يشبه بيع الدين بالدين وهو حرام بخلاف جميع الاعيان فانها تعين ولا شك أن هذا الفرق مشكل فان الكراهة يجوز على الذمة تصريحاً ويعينه بمد ذلك فيطلب له فرق بليق به (المسئلة الثالثة) اذا جرى غير التقدين من العروض مجراها في المعاملة كالفلوس او غيرها كالنوط قال سند من أجرى الفلوس مجرى التقدين في تحريم الربا جعلها كالتقدين ومنع البديل في الصرف اذا وجد بعضها ردينا وقول مالك في المدونة اذا اشترت فلوسا بدرهم فوجدت بعد التفريق بعض الفلوس ردينا استحق البديل للخلاف فيها مبنى على مذهبه ان الفلوس يكره الربا فيها من غير تحريم وفيها ثلاثة أقوال التحريم والاباحة والكراهة اه كلام الاصل بتصرف وهذه الاقوال الثلاثة مبنية على ان كل عرض جرى مجرى التقدين في المعاملة كالفلوس النحاس وورق النوط يتحقق فيه وجهان وجه كونه كالعرض فقط في كونه غير بوى قال الدسوقي على الدردير على مختصر خليل وهو المتمد وعليه يقال في بيع الفلوس السحابت المتعامل بها بالفلوس الديوانية ان تماثلا عدداً فاجزوان جهل عدد كل فان زاد احدهما زيادة تنفى انزائته فاجز والافلا اه المحتاج منه بتصرف وهو ايضا مذهب الشافعية والقول المقابل للصحيح عند الحنابلة الا أن الشافعية ومن يقول بهذا القول من الحنابلة

يقولون بوجود زكاة قيمته على التاجر مطلقا ولو محتكرا واما عندنا فقال الشيخ عيش في فداويه ان ورق النوط والفلوس النحاس المختومة بختم السلطان المتعامل بها لازكاة في عينها لخروجها عما وجبت في عينه من النعم والاصناف المخصوصة من الحبوب والثمار والذهب والفضة ومنهما قيمة عرض المدير ومن عرض المحتكر قال في المدونة ومن حال الحول على فلوس عنده قيمته ما تادرم فلا زكاة عليه فيها الا ان يكون مديرا فيقومها كالعرض اه وفي الطراز بعد ان ذكر عن ابي حنيفة والشافعي وجوب الزكاة في عينها واتفاقهما على تعلقها بقيمتها وعن الشافعي قولين في اخراج عينها اي في جواز اخراج عين الفلوس الجدد في زكاة النقد وقيمة عروض التجارة التي منها الفلوس وهو ما أفتى به البلقي اوعدم جواز خراج عينها وهو أصل مذهب الشافعي قال والمذهب انها لا تجب في عينها اذلا خلاف انها لا يستبر وزنها ولا عددها وانما المعتبر قيمتها ولو وجبت في عينها لاعتبر النصاب من عينها ومبلغها لا من قيمتها كما في عين الورق والذهب والحبوب والثمار فلما انقطع تعلقها بعينها جرت على حكم جنسها من النحاس والحديد وشبهه اه (والقول) بالتحريم مبني على اعتبار جهة كونه كالنقد قوة في كونه ربويا قال الدسوقي وعلى ان الفلوس ربوية لا يجوز بيع الفلوس السحابت المتعامل بها بالفلوس الديوانية الا اذا تاملنا وزنا او عددا اه وقال ابو الحسن وفي السلم الاول من المدونة والصغر والنحاس عرض مالم يضرب فلوسا فاذا ضرب فلوسا جرى مجرى الذهب والورق مجراهما فيما يحل ويحرم وفي الصرف منها ومن لك عليه درهم ثم قال وكذلك الفلوس اه نقله الزهوني في حاشيته على عقب ونقل قبله قول عياض في التنبيهات اختلاف لفظه أي مالك في الفلوس في مسائله بحسب اختلاف رأيه في أصلها هي كالعرض (٢٥٢) او كالعين فله هنا التشديد وانه لا يصح فيها النظرة ولا تجوز وشبهها

بالمعين وظاهره المنع جملة كالفضة والذهب اه وقال قبل وجزم ابن عرفة بان بيع الأحد النقدين بالفلوس صرف حيث قال الصرف ببيع الذهب بالفضة او أحدهما بفلوس لقلوها أي المدونة متى صرف مساوي المضاف اليه والمماثلة شرط والجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط فلا يقضى بالصحة ولانه ذريعة للتفاضل وانفق الجميع على المنع اذا كان الربويان مستويين في المقدار ومع أحدهما عين اخرى لانها تقابل من أحدهما جزءا فيبقى أحدهما أكثر من الآخر بالضرورة فيذهب ما يعتمد عليه أبو حنيفة من حسن الظن بالمسلمين وفي مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتى بقلادة وهو يخبر فيها ذهب وخرز فتمنع بيعها حتى تفصل وهو يبطل مذهب الحنفية مضافا الى الوجهين السابقين وأجابوا بان قضية القلادة واقعة عين لم يتعين المنع فيها لما ذكرناه بل لان الحلي الذي كان فيها كان مجهول الزنة ونحن لانجزه مع الجهل بالزنة فاذا فصلت القلادة ووزنت علم وزنها فجاز بيعها فلم قتم ان المنع ما كان لذلك والعمدة قوله صلى الله عليه وسلم

دراهم بفلوس والاصل الحقيقة اه يفيد حرمة التأخير في ذلك جز ماع ان عليه قد قال بعد ذلك مانصه وفي كون الفلوس ربوية كالعين ثالث الروايات يكره فيها اه وقال أيضا مانصه روى محمد في الفلوس والتمائم من الرصاص تباع بين لاجل لم يبلغه تحريمه عن أحد وليس بحرام وتركه أحب الى انتهت بفسخ ان نزل الا ان تفوت الفلوس بحوالة سوفي او تبطل اه كلام الرهوني ومفهوم قول الطراز المتقدم والمذهب أنها اي الزكاة لا تجب في عينها الخ انها تجب في عينها على مقابل المذهب المبني على اعتبار جهة ان نحو الفلوس كالعين فقط كما لا يخفى (والقول) بالكرهية مبني على اعتبار أن له مرتبة وسطى بين الجهتين المتحققتين فيه فتراعى فيه جهة كونه كالعين في نحو الصرف والربا ويراع فيه جهة كونه كالعرض في غير ذلك عندنا ففي حاشية الرهوني قال ابن عرفة مانصه روى محمد في الفلوس والتمائم من الرصاص تباع بين لاجل لم يبلغه تحريمه عن أحد وليس بحرام وتركه أحب الى كما تقدم وفي الارشاد المنصوص كراهة التفاضل والنساء في الفلوس اه ونحوه في التلقين والتفريع والمدونة في موضعين وساق نصوص الجميع فانظره وقال قال عياض في التنبيهات بعد ما تقدم عنه ليست الفلوس كالدينار والدرهم في جميع الاشياء وليست كالدرهم العين واجاز بدلها اذا أصابها رديئة وقال في ثاني السلم ان باع بها وكيل ضمن لانها كالعرض الا في سلمة يسيرة الثمن وفي الزكاة لا تترك الا في الادارة كالعرض وفي السلم الثالث منع بيعها جزافا كالعين وفي الاول يسلم فيها الطعام والمرض لا غير وفي القرض من رواية عبد الرحيم جواز بيعها بالعين نظرة وفي العارية ان أعارها فهو قرض كالعين وفي الاستحقاق ان استحققت وكانت رأس مال سلم أنى بمنها كالعين وفي الرهون ان رهنه طبع عليها كالعين اه المحتاج اليه من الرهوني وخلاصته أن هذه

الرواية تراعي وجه كونه كالعرض في الزكاة فقط فتوجب زكاة قيمته على المدير وزكاة ثمنه على المحتكر وتراعي وجه كونه كالعين والنقد في الربا بنوعيه والصرف فتكره فيه تنزيها الربا بنوعيه وتستحب فيه شروط الصرف لكونه بمنزلة الربوي لأربويا صرفا والصحيح عند الحنابلة وان كانا فيهما مراعاة الجهتين أيضا الا أن الاحناف راعوا في الزكاة جهة كونه كالعين فأوجبوا في قيمته الزكاة في الربا بنوعيه والصرف جهة كونه كالعرض فلم يشترطوا في بيعه بالدرهم أو الدينارين شروط الصرف وأجازوا فيه الربا بنوعيه والصحيح عند الحنابلة راعى جهة كونه كالعرض في الزكاة وربا الفضل فأوجب زكاته على التاجر مطلقا وأجاز فيه ربا الفضل وراعى جهة كونه كالعين والنقد في الصرف وربا النساء فشرط في صرفه بالدرهم أو الدينارين شروط الصرف ومنع فيه ربا النساء انظر رسالتي شمس الاشراق في حكم التعامل بالاوراق هذا وقال الامام ابن الشاطب الذي يقوى عندي مذهب الشافعي اى بان النقود تعين بالشخص على قاعدة المشخصات وأقوى حججه قياس التقدين على ذوات الامثال وما أجيب به من أن ذوات الامثال مقاصد والتقدين وسائل ليس بفرق بقدر مثله في مثل ذلك القياس قال وما قاله الشهاب في فرع العاصب ضعيف والصحيح في النظر لزوم رد الدينار المنصوب بعينه مادام قائما أما اذا فات فله رد غيره وكل ما قاله في الفروع بعده فهو عندي غير صحيح والقول بان الدينار الذي في يد الانسان بميراثه من أبيه او بأخذه عوضا عن سائمة معينة كانت ملكه ليس ملكا له من أشنع قول يسمع وأفحش مذهب يبطلانه يقطع ولما كانت المسئلة الثانية مبنية على عدم تعين التقدين بالتعيين أشكل الفرق بين مسألتى الصرف والكراء والصحيح ان ذلك الاصل غير صحيح فلا اشكال والله (٢٥٣) اعلم اه

العرق التسعون والمائة
بين قاعدة ما يدخله ربا
الفضل وبين قاعدة مالا
يدخله ربا الفضل
أجمع العلماء على أن
يبع الذهب بالذهب
والفضة بالفضة والبر بالبر
والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والمالح بالمالح لا يجوز الا

عليه وسلم لا يبيعوا الذهب بالذهب ولا الفضة بالفضة الا مثلا بمثل فجعل الجميع على المنع الا في حالة المائة وهذه الحلة غير معلومة في صورة النزاع فوجب بقاؤها من المنع (فان قلت) ظاهر حال المسلمين يقتضي الظن بمحصل المائة وانظن كاف في ذلك كالطهارات وغيرها (قلت) لا نسلم ان الظن يكفي في المائة في باب الربا بل لابد من العلم بشهادة الميزان والمكيال و باب الربا أصيب من باب الطهارة فلا يقاس عليه
الفرق التاسع والثمانون والمائة بين قاعدة ما يتعين من الاشياء وقاعدة ما لا يتعين في البيع ونحوه
أعلم ان العقود ثلاثة اقسام (القسم الاول) يرد على الذم فيكون متعلقه الاجناس الكلية دون
قال (الفرق التاسع والثمانون والمائة بين قاعدة ما يتعين من الاشياء وقاعدة ما لا يتعين في البيع ونحوه

مثلا بمثل بدا بيد فلا يجوز في صنف واحد منها التفاضل ولا النساء باجماعهم الا ماروى عن ابن عباس ومن تبعه من الصحابة رضى الله عنهم أجمعين كزيد بن أرقم وغيره فانهم أجازوا بيع ما ذكر متفاضلا ومنعوه نسبة فقط تمسكا بظاهر مارواه ابن عباس عن اسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا ربا الا في النسبة وهو حديث صحيح ظاهره حصر الربا المحرم في النسبة فلا يحرم الفضل وأما الجمهور فتمسكوا بحديث الصحيحين عن عبادة ابن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبيعوا الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والمالح بالمالح الا مثلا بمثل سواء بسواء بدا بيد واذا اختلفت الاجناس فبيعوا كيف سئمت اذا كان يدا بيد وغيره من الاحاديث الصحيحة التي هي نص فيما قالوه كحديث عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والاهاء والاهاء وهاء والبر بالبر والشعير بالشعير والاهاء والاهاء فتضمن حديث عبادة مع التفاضل في الصنف الواحد وابتاحت في الصنفين ومنع النساء في الصنفين وتضمن حديث عمر منع النسبة في صنف واحد من هذه الاصناف وكحديث أبي سعيد الخدري الذي رواه مالك عن نافع عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا يبيعوا الفضة بالفضة الا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا يبيعوا منها شيئا غالبا بناجز وهو من أصح ماروى في هذا الباب وهو يتضمن منع التفاضل في الصنف الواحد من التقدين ومنع النسبة مطلقا أى في الصنف الواحد منهما وفي الصنفين ولما أخذوا بحديث ابن عباس لوجهين (الوجه الاول) انه ليس بص في ذلك لانه روى فيه لفظان (أحدهما) انه قال انما الربا في النسبة وهذا لا يفهم منه اجازة التفاضل الا من باب دليل الخطاب

وهو ضعيف ولا سيما اذا عارضه النص (وثانيتها) انه قال لار بالافى النسبئة وهذا وان اقتضى ظاهره ان ماعد النسبئة فليس بربا لكنه يحتمل ان يريد بقوله لار بالافى النسبئة من جهة أنه الواقع في الاكثر والنص اذا عارضه المحتمل وجب تاويل المحتمل على الجهة التي يصح الجمع بينهما (الوجه الثاني) أنه وان سلم أنه نص عام في افراد الربا لكنه قول بالموجب بكسر الجيم أى السبب لما روى أنه عليه السلام سئل عن مبادلة الذهب بالفضة والقمح بالشعير فقال انما الربا في النسبئة ولا يحرم ما ذكرتم الا أن يتاخر فسمع الراوى الجواب دون السؤال على أنه لو لم يثبت هذا فالقاعدة في أصول الفقيه ان العام في الاشخاص مطلق في الازمنة والاحوال والبقاع والمتملقات فهذا عام في افراد الربا مطلق فيما يقع فيه فيحمل على اختلاف الجنس كما بين الأدلة والمطلق اذا عمل به في صورة سقط الاستدلال به فيما عداها وجواز التفاضل في الصنفين من تلك الستة متفق عليه من الفقهاء الا ابر والشعير كانتناع النساء في هذه الستة فقط اتفقت الاصناف أو اختلفت الا ما حكى عن ابن عليه أنه قال اذا اختلف الصنفان جاز التفاضل والنسبئة ماعد الذهب والفضة واختلفوا فيما سوى هذه الستة المنصوص عليها فقال قوم منهم أهل الظاهر النساء متمتع في هذه الستة فقط اتفقت الاصناف أو اختلفت كالتفاضل في صنف صنف من هذه الستة فقط ولا يمنع التفاضل في صنف واحد ماعداها كالنساء مطلقا نظرا الى أن النهى المتعلق باعيان هذه الستة من باب الخاص أر يده الخاص وانتق الجمهور من فقهاء الامصار على ان النهى المتعلق باعيان هذه الستة من باب الخاص أر يده العام والذى وقع التنبيه عليه بهذه الاصناف من جهتين (الجهة الاولى) جهة مفهوم علة منع التفاضل فقد حكى الاصل في ذلك عشرة مذاهب خمسة منها خارج مذهبنا (أحدها) (٢٥٤) تعليقه بالجنس لابن سيرين قال الجنس الواحد هو الضابط والعلة

في منع ربا الفضل فلا يجزى التفاضل في جنس على الاطلاق كان طعاما أو غيره لذكره عليه السلام أجناسا لا يتجمعا علة واحدة فلم تبق الا الجنسية ولان المعاوضة تقتضى المقابلة وفي الجنس الواحد يكون الزائد

اشخاصها فيحصل الوفاء بمقتضاها باى فرد كان من ذلك الجنس فان دفع فردا منه فظهر مخالفته للعقد رجم بفرد غيره وتبين ان العقود عليه باق في الذمة الى الآن حتى يقبض من ذلك الجنس فرد مطابق للعقد هذا متفق عليه (القسم الثاني) مبيع مشخص الجنس فهذا معين وخاصته انه اذا فات ذلك المشخص قبل القبض انسخ العقد اتفاقا واستثنى من الآخر القسم) مقاله في ذلك صحيح الا قوله فيكون متملقه الاجناس الكلية دون اشخاصها فانه ان اراد ظاهر لفظه فليس بصحيح بل متملقه اشخاص غير معينة مما يدخل تحت السكلى ولذلك صح الوفاء باى فرد كان اذا وافق الصفات المشترطة قال (القسم الثاني مبيع مشخص الجنس الى قوله وفي الفرق ثلاث مسائل) قلت الذى يقوى عندي مذهب الشافعى واقوى حججه قياس

المشخصات

لا مقابل له فلم يشقق موجب العقد والقاعدة ان كل عقد لا يفيد

مقصوده يبطل (و يرد) عليه أو لا مافي الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر اليه عبد فاشتراه بمدين من سيده وقضاؤه صلى الله عليه وسلم على أشياء مختلفة الالاماء فلو كان المراد الجنسية لكائن الاثاق بفصاحته صلى الله عليه وسلم أن يقول لا تبعوا جنسا واحدا بجنسة الامثلا بمثل وذا نيا ان المعاوضة تتبع غرض المتعاقدين فقد يقصد جعل الجملة قبالة الجملة فلا يخرج شئ عن المقابلة (وثانيتها) تعليقه بكونه زكوايا لربيعة رضي الله عنه قال الضابط والعلة في منع ربا الفضل هو أن يكون مما تجب فيه الزكاة فلا يباع بغير بيع (ويرد عليه) ورود النص في الملح وليس بزكوى (وثالثها) تعليقه بكونه مكبلا أو موزونا من الطعام والشراب من الجنس الواحد للشافعى رحمه الله في القديم قال لان ذلك مشترك بين الستة الواردة في الحديث والحكم المشترك تكون علة مشتركة (ورابعها) تعليقه بالطعام للآدى في الجنس الواحد للشافعى رحمه الله في الجديد قال فيمنع التفاضل فيما كان قوتا او ااداما أو فاكهة أو دواء للآدميين دون مانا كله البهائم فان أكله الآدميون وغيرهم روى الاغلب فان لم يكن طعاما للآدميين كالورد والراحين ونوى النمر لم يدخله الربا لقوله صلى الله عليه وسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل حيث رتب منع التفاضل على اسم الطعام والقاعدة في الاصول ان ترتيب الحكم على الوصف يقتضى علية ذلك الوصف لذلك الحكم نحو الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا (و يرد عليه) فيها أنه أهمل أفضل أوصاف الاشتراك وهو الاقليات ولم يعتبره كاستيضاح (وخامسها) تعليقه بكونه مكبلا أو موزونا من الجنس الواحد ولوترابا لابي حنيفة رحمه الله قال لان المذكورات في الحديث من الاطعمة مكبلات ولقوله عليه الصلاة والسلام في بعض الطرق وكذا كل ما يكال او يوزن ومثله لا محمد بن حنبل

ففي كشف الفناع للشيخ منصور الحنبلي والاشهر عن امامنا ومختار عامة الاصحاب ان علة الربا في النقدين كونهما موزونين جنس
 وفي الاعيان الباقية كونها مكيلات جنس فيجري الربا في كل مكيل أو موزون جنس اهمنه بلفظه (ويرد عليهما) أنهما وان اعتبر الوصف
 الطردى الا أنهما اهملا المناسب المقدم عليه وهو الاقتيات وخمسة منها ملك وأصحابه (الاول) تعليقه بالمالية (والثاني) تعليقه بالاقتيات
 والادخار مع الغلبة قال ابوالطاهر وعن عبدالمالك التعليق بالمالية وقيل بالاقتيات والادخار مع كونه غالب العيش اه (والثالث)
 تعليقه بالاقتيات والادخار مع اتحاد الجنس ففي الموطأ عن مالك ان الملة الاكل والادخار مع اتحاد الجنس فيجري الربا في الفواكه
 اليابسة ويختلف فيما يقل ادخاره كالخوخ والمان فاجرى ابن نافع فيه الربا نظرا لجنسه واجازه مالك في الكتاب نظرا
 للغالب (والرابع) تعليقه بالاقتيات (والخامس) تعليقه بكونه مقتاتا مدخر قال سند في الطراز قال القاضي اسمعيل وجماعة الملة كونه
 مقتاتا فيمتنع الربا في الملح والبيض دون الفواكه اليابسة لانها لا تقتات وهو جار على ظاهر المذهب وعن مالك رحمه الله الادخار مع
 الاقتيات فلا ربا في الفواكه اليابسة كالوز والجوز ولا في البيض لانه لا يدخر قال وقال الباجي هو اجري على المذهب اه
 وفي الجواهر المول عليه في المذهب مجموع الاقتيات والادخار اه ولا صحابنا في الملح ثلاثة مذاهب فمنهم من علمه بالاقتيات وصالح
 القوت فالحقوبه التوابل وقيل بالاقتيات والادخار وقيل بكونه اذاما فلا يلحق به الفلفل ونحوه وليس في المذهب الاقتصار
 على مطلق الاصلاح حتى يرد الزام الشافعية عليه جريان الربا في الاحطاب والنيران لانها مما يصلح الاقوات واما الزامهم لنا
 جريان الربا في الاقوية فنحن نلتزمه نعم من الاصحاب من علل البر بالقوت غالبا والشعر بالقوت عند الضرورة والتمر بلفكه
 غالبا والملح باصلاح القوت فيحصل في المذهب قولان هل الملة في الجميع (٢٥٥) واحدة أو متعددة واختلاف

الاصحاب ايضا هل اتحاد
 الجنس جزء علة للتوقف
 عليه أو شرط في اعتبار
 الملة لعروه عن المناسبة
 وهو الصحيح وزاد
 حفيد ابن رشد في
 بدايته على الخمسة التي
 لمالك واصحابه مذهبان
 حيث قال وقد قيل ان

المشخصات صورتان (الصورة الاولى) النقود اذا شخصت وتميئت للجنس هل تميم ام لا
 ثلاثة أقوال (أحدها) تميم بالشخص على قاعدة المشخصات وقاله الشافعي وابن حنبل
 (وثانيها) انها لا تميم وهو مشهور مذهب مالك وقاله أبو حنيفة رضي الله عنهم أجمعين
 (وثالثها) تميم ان شاء بائنها لانه املك بها ولا مشبهة لقايسها فان أخص النقد بصفة نحو
 الحلى أو رواج السكة ونحوها تميمت اتفاقا احتج الشافعي رضي الله عنه بامور (أحدها) ان
 غرضه متعلق بها عند الفلاس والنقد المعين أكد من الذي في الذمة لتشخصه فاذا تبين النقدان
 في الذمة وجب أن يميمنا اذا شخصنا بطريق الاولى (وثانيها) ان الدين يميم فلا يجوز نقله
 الى ذمة أخرى فوجب أن يميم النقدان بالقياس على الدين (وثالثها) ان ذوات الامثال

سبب منع التفاضل الصنف الواحد المدخر وان لم يكن مقتاتا ومن شرط الادخار عدم أى المالكية ان يكون في الاكثر
 وقال بعض أصحابه الربا في الصنف المدخر وان كان نادر الادخار اه وهذه المذاهب عند المالكية في سبب منع التفاضل
 في الاربعة غير الذهب والفضة واما الملة عند عدم في منع التفاضل في الذهب والفضة فهو الصنف الواحد أيضا مع كونها
 رؤسا للأثمان وقيما للمتلفات كما في بداية المجتهد لحفيد بن رشد قال وهذه العلة هي التي تعرف عندهم بالقاصرة لانها ليست
 موجودة عندهم في غير الذهب والفضة قال ووافق الشافعي مالك في علة منع التفاضل في الذهب والفضة اعنى ان كونها
 رؤسا للأثمان وقيما للمتلفات اذا اتفق الصنف واما الحنفية فملة منع التفاضل عندهم في هذه الستة واحدة وهو الكيل
 أو الوزن مع اتفاق الصنف اه المحتاج منه بلفظه واما مفهوم علة منع النساء التي لا يجوز فيها النسبية قهانا فلا يجوز فيها
 التفاضل وقد تقدم ذكرها وما يجوز فيها التفاضل فاما الاشياء التي لا يجوز فيها التفاضل فملة امتناع النسبية فيها هو الطعم
 والادخار عند مالك والطعم فقط عند الشافعي ومطعمات الكيل والوزن عند ابى حنيفة فاذا اقتصرت بالطعم اتفق الصنف
 حرم التفاضل عند الشافعي واذا اقتصرت وصف ثالث وهو الادخار حرم التفاضل عند مالك واذا اختلف الصنف جاز
 التفاضل وحرمت النسبية واما الاشياء التي يجوز التفاضل فيها فهي عند مالك صنفان مطعومة وغير مطعومة فاما المطعومة فلا
 يجوز عنده للنساء فيها وعللة المنع الطعم واما غير المطعومة فالمشهور عنه ان ما اتفقت منافعها منها لا يجوز فيه مع التفاضل
 النساء فلا يجوز عنده شاة واحدة بشاتين الى أجل وما اختلفت منافعها منها لا يجوز فيه مع التفاضل النساء فيجوز عنده
 شاة حلوبة بشاتين اكلة مثلا الى أجل وقيل انه يعتبر اتفاق المنافع دون التفاضل فعلى هذا لا يجوز عنده شاة حلوبة

بشاة حاوية الى أجل فان اختلفت المنافع فالنفاضل والنسيئة عنده جائزان وان كان الصنف واحدا وقيل يعتبر اتفاق الاسماء مع اتفاق المنافع والاشهر ان لا يعتبر اى اتفاق الاسماء مطلقا وقد قيل يعتبر اى اتفاق الاسماء مطلقا واما ابو حنيفة فالمعتبر عنده في منع النساء فيما عدا النى لا يجوز عنده فيما التفاضل هو اتفاق الصنف اتفقت المنافع أو اختلفت فلا يجوز عنده شاة بشاة ولا بشاتين نسيئة وان اختلفت منافعها واما الشافعي فكل ما يجوز التفاضل عنده في الصنف الواحد يجوز فيه النساء فيجوز شاة بشاتين نسيئة ونقدا وكذلك شاة بشاة وسبب اختلافهم تعارض حديث عمرو بن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره ان ياخذ في قلائص الصدقة البير بالبيرين الى الصدقة مع حديث الحسن عن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحيوان بالحيوان فكان الشافعي ذهب مذهب الترجيح لحديث عمرو بن العاص قال أصحابه وفيه التفاضل في الجنس الواحد مع النساء والحفية لحديث سمرة مع التاريل له لان ظاهره يقتضي ان لا يجوز الحيوان بالحيوان نسيئة اتفق الجنس أو اختلف بل قد قيل عن الكوفيين الاخذ بظاهر حديث سمرة وكان مالك الكاذهب مذهب الجمع فحمل حديث سمرة على اتفاق الاغراض وحديث عمرو بن العاص على اختلافها وسماع الحسن من سمرة مختلف فيه ولكن صححه الترمذي ويشهد لماك ما رواه الترمذي عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحيوان اثنان واحد لا يصلح انساء ولا بأس به اذا بيد وقا ابن المنذر ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى عبدا بعبدين اسودين واشترى جارية بسبعة ارؤس وعلى هذا الحديث يكون بيع الحيوان بالحيوان يشبهه ان يكون أصملا بنفسه لامن قبل سد ذريعة (٢٥٦) واختلفوا فيما لا يجوز بيعه نساء هل من شرطه التقابض في

الجلس قبل الافتراق في سائر الربويات بعد اتفاقهم في اشتراط ذلك في المصارفة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تبمعوا منها غائبا بناجز فن شرط فيها التقابض في المجلس شبهها بالصرف وعن

كارطال الزيت من خايبة واحدة واقفة الفمخ من صبرة واحدة لا يتماق بخصوصياتها غرض بل كل قفيز منها يسد مسد الآخر عند العقلاء ومع ذلك فلو باعه فقيزا من اقفة كيت من صبرة واحدة او رطلا من ارطال زيت من جرة واحدة وجعله مورد العقد وعينه لم يكن له ابداله بغيره بل يمين باليمين مع عدم الفرض فكذلك التقدان (والجواب عن الاول) ان الفليس نادر والنادر ملحق بالغالب في الشرع (وعن الثاني) ان الدين انما تعين ولم يجز أن ينقله الى ذممة أخرى لان الذممة تختلف باللدد وقرب الاعسار فلذلك تعين الدين ولو حصل في التقدين اختلفت لتمينتها أيضا اتفاقا وانما الكلام عند عدم الاختلاف (وعن الثالث) ان السلع وان كانت ذوات أمثل فانها مناصد والتقدان وسيلتان لتحصيل المثلثات وانقاصد

لم يشترط ذلك قال ان الفيض قبل التفرق ليس شرطا في البيوع الا ما قام الدليل عليه ولما قام الدليل على الصرف فقط بقيت سائر الربويات على الاصل اه بتلخيص واصلاح قال واما ما يجوز فيه التفاضل والنساء فعند الشافعي ما لم يكن ربويا وعند مالك ما لم يكن ربويا ولا كان صنفا واحدا مائلا وعند أبي حنيفة ما كان صنفا واحدا باطلاق فمالك يعتبر في الصنف المؤثر في التفاضل في الربويات وفي النساء في غير الربويات اتفاق المنافع واختلافها فاذا اختلف جعلها صنفين وان كان الامم واحدا وابو حنيفة يعتبر الاسم وكذلك الشافعي وان كان الشافعي ليس الصنف عنده مؤثرا الا في الربويات فقط اعني انه يمنع التفاضل فيه وليس هو عنده علة النساء أصلا اه الحجاج منه وفي كشف القناع على الاقناع للشيخ منصور ابن ادريس الحنبلي ما حاصله مع المتن ان ربا النساء يحرم بين كل شيئين من جنس او جنسين بشرطين (احدهما) ان يكون أحدهما نقدا ذهباً أو فضة (وثانيهما) ان تتحد علة ربا الفضل وهو الكيل والوزن فيهما ككيل بمكيل من جنسه أو غيره بان باع مدبر بجنسه أى يبرأ أو بشعر ونحوه وموزون بموزون بان ربح رطل حديد بجنسه أى بمديد أو بنحاس ونحوه فيشترط لصحة البيع في ذلك الحلول والقبض في المجلس لما ذكر ثم ان اتحاد الجنس اعتبر التائل والاجاز التفاضل ويجوز النساء بين كل شيئين أحدهما نقدا واختلف علة ربا الفضل فيهما ولا يبطل العقد بتاخير القبض فيجوز النساء في صرف فلوس ناقفة بنقد كما اختاره الشيخ وغيره كابن عقيل وذكره الشيخ رواية قال في الرعاية ان قلنا هي عرض جاز والا فلا خلافا لما في التنقيح من انه بشرط الحلول والتقابض في صرف نقد بفلوس ناقفة والذي قاله في التنقيح قدمه في المبدع وذكر في الانصاف انه الصحيح من المذهب وعليه أكثر

اشرف

الأصحاب ونص عليه في المحرر والفروع والراعيين والحسابين والفائقي اه وجزم به في المنتهى ويجوز النساء أيضا في بيع مكيل بموزون وفي بيع ماليس بمكيل ولا موزون كثياب وحيوان وغيرهما سواء ييم بجنسه أو بغير جنسه متساويا أو متفاضلا لامر النبي صلى الله عليه وسلم عبدالله ابن عمر ان ياخذ على قلائص الصدقة فكان ياخذ البعير بالبعيرين اى الى ابل الصدقة رواه أحمد والمدارقطى وصححه واذاجاز في الجنس الواحد ففي الجنسين أولى اه هذا والخلاف المذكور في مفهوم علة منع التفاضل والنساء في الستة المنصوص عليها قال الاصل مبنى على قاعدة تخريج المناط وهي أن الحكم اذاورد مقرونا باوصاف كما في حديث الصحيحين فان كانت كلها مناسبة كان الجميع علة أو بعضها كان المناسب علة واحدة فاسعد الناس أرجحهم تخريجا وعلة مالك أرجح لسبعة أوجه (أحدها) انهاصفة (٢٥٧) ثابتة والكيل عارضها (وثانيها)

أشرف من الوسائل اجماعا فلشرفها اعتبر تشخيصها وعين النقد وان قام غيره مقامه فائر بشرفه في تعيين تشخيصه بخلاف الوسائل ضعيفة فلم تؤثر في تعيين تشخيصها اذا قام غيرها مقامها ولم يختص بمعنى فيها فظهر الفرق بينهما وفي الفرق ثلاث مسائل (المسألة الاولى) مقتضى مذهب مالك وأبي حنيفة رضى الله عنهما ان خصوص النقدين لا يملك البتة بخلاف خصوصيات المثليات فاذا غصب غاصب من شخص دينارا لا يتمكن من طلب خصوصه بل يستحق الزنة والجنس دون الخصوص فالغاصب أن يعطيه دينارا غيره وان كرر به اذا كان الدينار الذي يعطيه الغاصب حلالا مساويا للسكة والمقاصد في الدينار المنصوب ولذلك اذا قال له في بيع المعاطاة يعنى بهذا الدرهم هذه السلعة فباعه اياها به له ان يمتنع من دفعه ويعطيه غيره ولان الخصوص في افراد النقدين لا يمتنع به ملك ولا يتناوله عقود بل المستحق هو الجنس والمقدار فقط دون خصوص ذلك الفرد وعلى هذا أيضا لا تكون العقود في النقدين تتناول الا الذمم خاصة ولا فرق عند الامامين ومن وافقهما بين قول القائل يعنى بدرهم وبين قوله يعنى بهذا الدرهم ويعينه والعقد في الصورتين انما يرد على الذمة دون ماعين ونصوص المذهب تتقاضى ذلك من مالك والأصحاب غير أنهم اذا قيل لهم ان خصوص النقدين في الشخص لا يملكه وان خصوص كل دينار لا يملكه تمد يستشنع ذلك وينكر وهو لازم على المذهب واذا كانت الخصوصيات لا يملك كانت المعاملات بين الناس بالجنس والمقدار فقط فاعلم ذلك

النقدين على ذوات الامثال وما أوجب به من ان ذوات الامثال مقاصد والنقدين وسائل ليس بفرق يقدح مثله في مثل ذلك القياس قال (المسألة الاولى الى قوله اذا كان الدينار الذي يعطيه الغاصب حلالا مساويا في السكة والمقاصد في الدينار المنصوب) قلت ما قاله في ذلك ضعيف والصحيح في النظر لزوم رد الدينار المنصوب بعينه مادام قائما اما اذا فات فله رد غيره قال (ولذلك اذا قال له في بيع المعاطاة يعنى بهذا الدرهم الى آخر المسألة) قلت ذلك كله عندى غير صحيح والقول بان الدينار الذى في يد الانسان يبرائه من ابيه او باخذه عوضا عن سلامة معينة كانت ملكه ايسر مال كاله من اشنع قول يسمع وافحش مذهب يبطلانه يقطع

(٢٣ - الفروق - ثالث) صلى الله عليه وسلم جعل التحريم أصلا في الحديث الا ما استثناه من المائة وليس المراد المائة في الجنس لاختلاف صفاته ولا في الزكوية لعدم تحققها في الملح فتبين المقدار ولما كان معقول المعنى في الربا انما هو أن لا يغبن بعض الناس بعضا وان تحفظ أموالهم كان الواجب أن يكون ذلك في أصول المعاش وهي الأقوات (واما ثانيا) فلانه صلى الله عليه وسلم اختمت النقدين لشرفهما بانهما رؤوس الاموال وقيم المتلفات المناسب لان لا يبذل الكثير في القليل فيضيع الزائد فشدد فيهما فشرط التساوى والحضور والتناجز في القبض واختص تلك الاصناف الاربعة أى البر والشعير والتمر والملح وهي أقواتهم بالحجاز لا شترا كهما كلها في الاقتيات والادخار والطعم وهي صفات شرف تناسب أن لا يبذل الكثير من موصوفها بالقليل (واما ثالثا) فلانه صلى الله عليه وسلم لما يكتمف بالتمثيه على الطعم وحده بالنص على واحد

أشرف من الوسائل اجماعا فلشرفها اعتبر تشخيصها وعين النقد وان قام غيره مقامه فائر بشرفه في تعيين تشخيصه بخلاف الوسائل ضعيفة فلم تؤثر في تعيين تشخيصها اذا قام غيرها مقامها ولم يختص بمعنى فيها فظهر الفرق بينهما وفي الفرق ثلاث مسائل (المسألة الاولى) مقتضى مذهب مالك وأبي حنيفة رضى الله عنهما ان خصوص النقدين لا يملك البتة بخلاف خصوصيات المثليات فاذا غصب غاصب من شخص دينارا لا يتمكن من طلب خصوصه بل يستحق الزنة والجنس دون الخصوص فالغاصب أن يعطيه دينارا غيره وان كرر به اذا كان الدينار الذي يعطيه الغاصب حلالا مساويا للسكة والمقاصد في الدينار المنصوب ولذلك اذا قال له في بيع المعاطاة يعنى بهذا الدرهم هذه السلعة فباعه اياها به له ان يمتنع من دفعه ويعطيه غيره ولان الخصوص في افراد النقدين لا يمتنع به ملك ولا يتناوله عقود بل المستحق هو الجنس والمقدار فقط دون خصوص ذلك الفرد وعلى هذا أيضا لا تكون العقود في النقدين تتناول الا الذمم خاصة ولا فرق عند الامامين ومن وافقهما بين قول القائل يعنى بدرهم وبين قوله يعنى بهذا الدرهم ويعينه والعقد في الصورتين انما يرد على الذمة دون ماعين ونصوص المذهب تتقاضى ذلك من مالك والأصحاب غير أنهم اذا قيل لهم ان خصوص النقدين في الشخص لا يملكه وان خصوص كل دينار لا يملكه تمد يستشنع ذلك وينكر وهو لازم على المذهب واذا كانت الخصوصيات لا يملك كانت المعاملات بين الناس بالجنس والمقدار فقط فاعلم ذلك

من تلك الأصناف الأربعة المذكورة بل ذكر تلك الأصناف كلها علم انه قصد بكل واحد منها التثنية على ما في معناه فنبه بالبر على قوت الرفاهية وبالشعر على قوت الشدة من أصناف الحبوب المدخرة وبالتمر على الفتات من الحلاوات المدخرة كالزبيب والعملى والسكر وبالملح على مصالح الاقوات من جميع التوابل المدخرة لاصلاح الطعام وانه قصد ما يجمعها من الاقليات والادخار لا الطعام وحده فلذا زاد مالك على الطعام صفة واحدة وهو الادخار كما في الموطأ أو صنفين وهما الادخار والاقليات كما في غيره واخاره جميع البغداديون (وأما ربا) فلان الشرف لما كان يقتضى كثرة الشروط وتمييزه عن الخسيس الا ترى تمييز النكاح عن ذلك اليمين بالشروط كالولى والشهود والصدقات والاعلان وان المملوك لا تنكح الحراس الا على الخزانة النفيسة فكما عظم شرف الشيء عظم (٣٥٨) خطره فعلا وشرا وعادة وكان للطعام مزية على غيره والمقدمات منه شرف على

(المسألة الثانية) قال العبدلى لا تعين الدنانير والمدراهم في مذهب مالك الا في مسألتي الصرف والكراء وقال الشيخ أبو الوليد في المقدمات التقدان بتعيينان بالتعيين في الصرف عند مالك وجمهور أصحابه وان لم تعين تعيينت بالقبض والمبارقة ولذلك جاز الرضى بالزائف في الصرف وقال سند في الطراز اذا لم يمين التقدان فالعقد انما يتناول التسليم فاذا قبض في الصرف ردثا وقد افترقا قبل القبض لا يتناول العقد فيفسد فان قلنا بان القبض يبرء الذمة وتعين صح العقد والطارىء به وذلك استحقاقى او عيب او حكم متجدد لى الظلامة كعقد النكاح مبرم مفيد الميراث وحل الوطء واذا ظهر بفسد الموت عيب باحد الزوجين يوجب الرد فاذا رضى بالعبى بقى العقد على حاله وان كره الآخر وان اراد البذل منعه مالك الا ان يدلس بائنه وفي المسألة خلاف في كتب الفروع واعلم ان استثناء هاتين المسألتين يحوج الى ذكر الفرق بينهما وبين سائر المسائل أما الصرف فيمكن ان يقال انما قال فيه مالك بالتعيين فلضيق بابه وامر الشرع بسرعة القبض ناجزا للتعيين وذلك مناسب للتضييق لان التعيين يحصل مقصود القبض ناجزا بخلاف اذا قلنا ان الصرف انما يورد على الذمة فاحتمل ان يكون هذا القبض مبرئا لما في الذمة ان كان موافقا وان لا يكون فبالتعين يحصل الجزم بالقبض والتناجز واما الكراء فيصعب الفرق بينه وبين غيره وثباته ان يقال فيه ان الكراء يرد على المنافع المدومة فلو كان التقدان لا يتعينان لكان الكراء ايضا في الذمة فيشبهه بيم الدين بالدين وهو حرام بخلاف جميع الاعيان فانها تعين غير أن هذا الفرق بشكل فانه يجوز الكراء على الذمة تصرحوا ويعتبه بعد ذلك فيطلب له فرق يليق به (المسألة الثالثة) اذا جرى غير التقدين مجراها في المعاملة كالفلوس أو غيرها قال سند من

قال (المسألة الثانية الى آخرها) قلت المسألة مبنية على عدم تعيين التقدين بالتعيين فلذلك اشكل الفرق بين مسألتي الصرف والكراء والصحيح ان ذلك الاصل غير صحيح فلا اشكال والله أعلم قال (المسألة الثالثة الى آخرها) قلت قول اشهب في سكنى الدار الماخو في الدين أوجه كما قال الشهاب ومقاله في بيع الغائب انه أخذ شبهة انما في الذمة ضعيف بل هو معين واما كون ضمانه من البائع او من المبتاع فلا مور غير كونه معين او غير معين والله أعلم وما قاله في الفروق الستة بعده صحيح كله

غير المقدمات لمظم مصالحته في نوع الاسان وغيره من الحيوان اذ هو سبب بقاء الابنية الشريفة لطاعة الله تعالى مع طول الازمان ناسب ذلك للصون عن الضياع بان لا يبذل الكثير بالقليل فيضيع الزائد من غير عوض وانما جاز التفاضل في الحسنين واهدار الزائد لما كان الحاجة في تحصيل المقعود وامتنع النساء اظهار الشرف الطعام (واما خادسا) فلان التعليل بالكيل وان كان طرديا الا انه يقدم عليه المناسب نعم قال الحنفيد في البداية اذا تؤمل الامرن طريق المعنى ظهر والله أعلم ان علة الحنفية اولى العمل وذلك انه يظهر من الشرع ان المقصود بتجريم اربا انما هو لما كان العبن الكثير

الذى فيه وان العدل في المعاملات انما هو مقارنة التساوى ولذلك لما عسر ادراك التساوى في الاشياء المختلفة الذوات اجرى جعل الدينار والدرهم لتقويمها اعنى تقديرها ولما كانت الاشياء المختلفة الذوات اعنى غير الموزونة والمكيلة العدل فيها انما هو في وجود النسبة اعنى أن تكون نسبة قيمة أحد الشئين الى جنسه نسبة قيمة الشئ الآخر الى جنسه مثال ذلك ان العدل فيما اذا باع انسان فرسا بثياب هو ان تكون نسبة قيمة ذلك الفرس الى الافراس هي نسبة قيمة ذلك الثوب الى الثياب فان كان ذلك الفرس قيمة خمسون فيجب ان تكون تلك الثياب قيمتها خمسون فليكن مثلا الذى يساوى هذا القدر عددها وهو عشرة أثواب فحينئذ اختلاف المبيعات بعضها ببعض في العدد واجب في المعاملة العادلة اعنى أن يكون عدل فرس عشرة أثواب في المثل والاشياء المكيلة والموزونة لما كانت لا تختلف كل الاختلاف وكانت منافعها متقاربة ولم تكن حاجة ضرورية

لمن كان عنده منها صنّف أن يستبدله بذلك الصنف بعينه الا على جهة السرف كان العدل في هذه الاشياء بوجوب ان لا يقع فيها تعامل لكون منافها غير مختلفة والتعامل انما يضطر اليه في المنافع المختلفة فحيث منع التفاضل في هذه الاشياء أعنى الملكية والموزونة له علتان احدهما وجود العدل فيها والثانية منع المعاملة اذ كانت المعاملة بها من باب السرف وأما الدينار والدرهم فعلة المنع فيها اظهر اذ كانت هذه ليس المتصود منها الربح وانما المتصود بها تقدير الاشياء التي لها منافع ضرورية وروى مالك عن سعيد بن المسيب انه كان يعتبر في علة الربا في هذه الاصناف الكيل والطعم وهو معنى جيد لكون الطعم ضروريا في اقوات الناس فانه يشبه ان يكون حفظ العين وحفظ السرف فيما هو قوت أهم منه فيما ليس هو قوتها لكن لا يحفك ان الكيل ليس بصفة ثابتة بل عارض وليس (٢٥٩) بصفة مختصة بل غير مختص

وليس بصفة مقصودة عادة من هذه الاعيان وليس بصفة جامعة للاوصاف المناسبة كلها بل ليس هو بصفة سابقة على الحكم وانما هو لاحق لماخص من الربا كالقبض فلا يصالح ان يسكون عاتبه على أنه يمتنع في القليل كالتمر والتمرتين ونحوها بخلاف علة مالك كما تقدم نعم لو صححت الاحاديث التي ربما احتج بها الاحناف لان فيها وان لم تكن مشهورة تنبيه قويا على اعتبار الكيل او الوزن منها انهم روي في بعض الاحاديث المتضمنة للمسميات المنصوص عليها في حديث عبادة زيادة وهي كذلك ما يكال

أجرى الفلوس مجرى النقدين في تحريم الربا جعلها كالنقدين ومنع البديل في الصرف اذا وجد بعضها رديئا قال مالك في المدونة اذا اشترت فلوسا بدرهم فوجدت بعد التفرق بعض الفلوس رديئا استحق البديل للخلاف فيها وهذا على مذهبه ان الفلوس يكره الربا فيها من غير تحريم وفيها ثلاثة اقوال التحريم والاباحة والكرامة والصورة الثانية المستثناة المشخصات ما قاله ابن القاسم في المدونة اذا كان لك دين على احد لا يجوز ان تاخذ فيه سكنى دار او خدمة عبد او ثمره يتاخر قبضها وان عينت جميع ذلك واجراه مجرى فسخ الدين في الدين لاجل صورة التاخر في القبض وان عين محل الماوضة فن هذا الوجه اشبه الدين وقال أشهب يجوز ذلك لاجل التعمين والتعين لا يكون الا في الذمة ومالا يكون في الذمة لا يكون دينا فليس ههنا فسخ الدين في الدين وهو أوجه (النسم الثالث) من التسيم لاهو معين مطلقا ولا هو غير معين مطلقا بل أخذ شها من الطرفين وهو بيع الغائب على الصفة فن جهة انه غير مرئي اشبه ما في الذمة ولذلك قيل ضمانه من البائع ومن جهة ان العقد لم يقع على جنس بل على مستحص معين أشبه المعين من هذا الوجه ولذلك قيل ضمانه من المشتري قال القاضي عبد الوهاب المبيع على ثلاثة اقسام سلم في الذمة وغائب على الصفة وحاضر معين فهذه اقسام ما يتعين ومالا يتعين والفرق بينهما مبسوط

الفرق النسعون والمائة بين قاعدة ما يدخله ر بالفضل وبين قاعدة ما لا يدخله ر بالفضل والضابط عندنا له هو الفرق بين القاعدتين الافتيات والادخار في الجنس الواحد هذا هو مذهب مالك رحمه الله وقصره ارباب الظاهر على الاشياء الستة التي جاءت في الحديث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين لا تبيعوا الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والمالح بالمالح الامثلا بمثل سواء بسواء يدايد واذا اختلفت الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يد بيد فقالوا يحرم ر بالفضل في هذه الستة لهذا الحديث ويجوز في غيرها لقوله تعالى واحل الله البيع وجوابهم قوله تعالى وحرم الربا والربا الزيادة وهذه زيادة وقال ابن عباس وجماعة من الصحابة رضى الله عنهم اجمعين كزيد بن ارقم وغيره لا يحرم ر بالفضل لقوله عليه

ويوزن وفي بعضها وكذلك الكيال والميزان لكان نصا في ذلك وبالجملة فالذهب اثنا عشر عشرة منها في علة الربا ومذهبان لا تعميل فيهما وهما قصر منع ربا الفضل والذماء على المنصوص عليه وقصر منع الربا على النساء واباحة التفاضل مطبقا والله أعلم (الجهة الثانية) جهة كون المعنى العام المقهوم من هذه الاصناف التي وقع التنبيه بها عليها ليتأدى به الحاق غير هذه الاصناف بها في منع التفاضل والنساء هل يؤدي الى قياس الشبه او قياس العلة قال الحنفيد في البداية جميع من الحق المسكوت ههنا بالمنطوق به انما الحق بقياس الشبه لا بقياس العلة الا ما حكى عن ابن الماجشون انه اعتبر في ذلك المالية وقال علة منع الربا انما هي حياة الاوال يريد منع العين قال ولكل واحد من القائسين دليل في استنباط الشبه الذي اعتبره في الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من هذه الاربعة يعني ما عدا النقدين اما الشافعية

فانهم قالوا في تثبيت علمتهم الشبهية أن الحكم اذا عاقق باسم مشتق دل على أن ذلك المسمى الذي اشتق منه الاسم هو آلة الحكم وقد جاء من حديث سعيد بن عبد الله انه قال كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الطعام بالطعام مثلا بمثل فمن بين ان الطعم هو الذي عاقق به الحكم وأما المالكية فزادوا على الطعم اما صفة واحدة وهو الادخار على مافي الموطأ وأما صفتين وهو الادخار والاقتيات على ما خذت به البغداديون وتسمكوا في استنباط هذه العلة (اولا) بانه لو كان المقصود الطعم وحده لا كفتى بالتنبية على ذلك بالنص على واحد من تلك الاربعة الاصناف المذكورة ولكنه لم يكتف بواحد منها بل ذكرها كلها ليتبه بالبر والشعير على اصناف الحبوب المدخرة وبالتمر على جميع أنواع الحلوات المدخرة وبالملح على جميع التوابل المدخرة (٢٦٠) لاصلاح الطعام (وثانيا) بان معقول المعنى في الربا لما كان انما هو أن

السلام انما الربا في الذبيئة وهذه صيغة حصر تقتضي انحصار الربا بالمحرم في الذبيئة فلا يحرم الفضل وجوابهم القول بالوجوب لما روي انه عليه السلام سئل عن مبادلة الذهب بالفضة والقمح بالشعير فقال انما الربا في الذبيئة ولا يحرم ما ذكرتم الا ان يتاخر فسمع الجواب دون السؤال ولو لم يثبت هذا فالقاعدة في اصول الفقه ان العام في الاشخاص مطابق الازمنة والاحوال والبقاع والمتعلقات وهذا الص عام في افراد الربا مطابق فيما يقع فيه فيحمل على اختلاف الجنس جمعا بين الادلة والمطابق اذا عمل به في صورة سقط الاستدلال به فيما عدا وقال ابن سيرين الجنس الواحد هو الضابط والذبيئة في منع الربا فلا يجوز التفاضل في جنس على الاطلاق كان طعاما او غيره لذكره عليه السلام اجناسا لانجمعها علة واحدة فلم يبق الا الجنسية ولان المعوضة تقتضي المقالة وفي الجنس الواحد يكون الزائد لا مقابل له فلم يتحقق موجب العقد والقاعدة ان كل عقد لا يفيد مقصوده يبطل وجوابه مافي الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر اليه عبد فاشتراه بعدين من سيده ولقضائه صلى الله عليه وسلم على اشياء محتقة الامماء فلو كان المراد الجنسية لقال صلى الله عليه وسلم لا تبعوا جنما واحدا بجنسه الا مثلا بمثل لانه الاتاق بفصاحته صلى الله عليه وسلم والمعوضة تتبع غرض المتعاقدين فقد يقصد جعل الجملة قبالة الجملة فلا يخرجه شيء وقال ربيعة رضي الله عنه الضابط لربا الفضل ان يكون مما تجب فيه الزكاة فلا يباع بهير ببعير ويرد عليه ورود النص في الملح وليس بزكوى وخصمه الشافعي رحمه الله بما يكاف او يوزن من الطعام والشراب من الجنس الواحد لان ذلك مشترك بين الستة الواردة في الحديث والحكم المشترك تكون علة مشتركة ويرجع الى العلة الطعم في الجنس الواحد ان كان قوتا او اذاما ارفا كمة او دراهم الآدميين دون مائة كلة لبهائم فان اكله الآدميون وغيرهم روعي الاغلب فان لم يكن طعاما للآدميين كالورد والرياحين ونوى التمر لم يدخله الربا بقوله صلى الله عليه وسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل رتب منع التفاضل على اسم الطعام وترتيب الحكم على الوصف يقتضي علية ذلك الوصف لذلك الحكم نحو الزانية والزاني فاجلدوا بالسارق والسارقة فقطعوا سياني جوابه وخصمه

لا يبين بعض الناس بعضا وان تحفظ أموالهم كان الواجب ان يكون ذلك في أصول المعاش وهي الاقوات وأما الحنفية فعمدتهم في اعتبار المكمل والموزن انه صلى الله عليه وسلم لما عاقق التحليل بانفق في الصنف واتفاق القدر وعاقق التحريم بانفاق الصنف واختلاف الصنف في قوله صلى الله عليه وسلم لعامله بخير من حديث أبي سعيد وغيره الا كيلا بكيل يدا يدروا ان التقدير أعنى الكيل او الوزن هو المؤثر في الحكم كتأثير الصنف اه المحتاج منه ملخصا وقال الاصل والظاهر انه من باب قياس العلة لاهن باب قياس الشبه وذلك ان قياس

الشبه أما في الحكم كقياس الوضوء على وجوب في التيمم النية

ابو
لانهما طهارتان والطهارة حكم شرعي وأما في الصورة كقياس الخل على الدهن في منع ازالة النجاسة به او في المقاصد كقياس الارز على البرجماع اتحادها في المقصود منهما عادة وان لم نطالع على ان ذلك المقصد يناسب منع الربا وقياس العلة لا يكون الجامع فيه الا وصفا مناسبا وضابط المناسب ما يتوقع من ترتيب الحكم عليه حصول مصلحة او درء مفسدة كترتيب تحريم الخمر على الاسكار لدرء مفسدة ذهاب العقل وكإيجاب القصاص لتحصيل مصلحة حفظ النفس اى والمناسبة الحاصلة هنا من كون الاعيان شريرة بالقوت او رؤس الاموال وقيم المتلفات كما تقدم هي أظهر في ان يتوقع من ترتيب منع الربا عليها حصول مصلحة صون الشريف عن الغبن بذهاب الزائد هدرًا وتمييزه عن الخسيس بكثرة الشروط من ان يقال

هذا شبه في مقصد لم نطلع على انه يناسب. منهم الربا قافهم هذا توضيح خلاف من ذهب الى ان النهي المتعلق باعيان هذه الستة المنصوص عليها من باب الخاص اريد به العام واما من ذهب الى ان النهي المتعلق بها من باب الخاص اريد به الخاص وقصروا الربا على الستة فقال ابن رشد في كتاب القواعد هم اما منكروا القياس اى استنباط العلة من الالفاظ وهم الظاهرية او منكروا قياس الشبه خاصة وان القياس في هذا الباب شبيه فلم يقولوا به وهو القاضي ابو بكر الباقلاني فلا جرم لم يلحق بما ذكر في الحديث الا الزبيب فقط لانه من باب قياس لا فارق وهو قياس التثنية وهو نوع آخر غير قياسي الشبه والملة لانه مثل الخاق المذكور بالاناث من الرقيق في تشطير لان قوله تعالى فمليهن مثل ما على المحصنات من العذاب لم يتناول المذكور فالحقوا بهن لمدم الفارق خاصة لا لحصول (٢٦١) الجامع وكذلك الحق بالعبء

الامة في التقويم في العتق لقوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا له في عبد اطلع لانه لا فارق بينهما ولم يجز القاضي ابو بكر الباقلاني قياس المعنى الا بين التمر والزبيب دون بقية الستة هذا خلاصة ما في الاصل من الفرق بين قاعدة ما فيه الربا وقاعدة ما لا ربا فيه وحكاية المذاهب في ذلك ومداركها وسلمه اين الشاط مع زيادة من البداية وغيرها ليحصل الاطلاع على جميع ذلك والله سبحانه وتعالى اعلم بالفرق الحادى والتسعون والمائة بين قاعدة اتحاد الجنس وقاعدة تعدده في باب ربا الفضل فانه يجوز مع تعدده

أبو حنيفة بما يكال أو يوزن من الجنس الواحد ولو كان ربا لان المذكورات في الحديث الاطعمة مكيلات ولقوله عليه الصلاة والسلام في بعض الطرق وكذا كل ما يكال أو يوزن قال سند في الطراز قال القاضي اسماعيل وجماعة الملة كونه مقتاتا فيجتمع الربا في الملح والبيض دون الفواكه اليابسة لانها لا تقتات وهو جار على ظاهر المذهب وعن مالك رحمه الله الادخار مع الاقتيات فلا ربا في الفواكه اليابسة كاللوز والجوز ولا في البيض لانه لا يدخر قال وقال الباجي هو اجرى على المذهب وعن مالك في الموطأ ان الملة الاكل والادخار مع اتحاد الجنس فيجوز الربا في الفواكه اليابسة وعلى هذه يختلف فيما يقل ادخاره كالخوخ والرمان فاجرى ابن نافع فيه الربا نظر الجنس واجزه ملك في الكتاب نظرا للثقال وعلى هذه المذاهب الثلاث فلا يجزى الخلاف في التفاح والرمان والكمثرى والخوخ الرطبة انما الخلاف في ياسها ولا صحابنا في الملح ثلاثة مذاهب منهم من عله بالاقتيات وصلاح القوت فالحقوا به التوابل وقيل بالاكل والادخار وقيل بكونه اذاما فلا يلحق به الفلفل ونحوه وقال ابو الطاهر وعن عبد الملك التعليل بالمالية رقيق بالاقتيات والادخار مع كونه غاب العيش وفي الجواهر المعلول عليه في المذهب بمجموع الاقتيات والادخار والزمن الشافعية على تعليل الملح باصلاح الاقوات جريان الربا في الاقوية والاحطاب والتيران لانها مصلحة الاقوات وجوابه اننا تقتصر على مطلق الاصلاح بل نقول هو قوت يصلح وهذه ليست قوتا وانزمت الزبا في الاقوية فهذه اثناعشر مذهبا منها عشرة في علة الربا مطلقا الا في النساء منعه في النساء مع المنصوص عليه فهذان مذهبان لا تعليل فيهما والمشرة في التعليل هي تعليله بالجنس تعليله بكونه زكوايا تعليله بكونه مكيلا او موزونا تعليله بكونه مكيلا تعليله بكونه مطعوما تعليله بكونه مقتاتا تعليله بكونه مقتاتا مدخرا تعليله بالاكل والادخار مع اتحاد الجنس تعليله بالمالية تعليله بالاقتيات والادخار مع الغلبة ومن الاصحاب من علة البر بالقوت غالبا والشعير بالقوت عند الضرورة والتمر بالنفك غالبا والملح باصلاح القوت فيحصل في المذهب قولان هل الملة في الجميع واحدة او متعددة واختلف الاصحاب ايضا هل اتحاد الجنس جزء علة للتوقف عليه او شرطي اعتبار الملة له روه عن المناسبة وهو الصحيح

وهو على قاعدتين (القاعدة الاولى) ان مقصود الشارع من الدنيا ان تكون مزرعة الآخرة وطية السعادة الابدية واما ما عداه فمعزول عن مقصد الشارع في الشرائع فلا يعتبر في نظر الشرع من الربويات الاماهو عماد الاقوات وحافظ قانون الحياة ومقيم بنية الاشباح التي هي مراكب الارواح الى دار القرار ويلقى في نظره تفاوت الجودة والرداء لانه داعية السرف ولا يقصد الا للترف فلورتب الشرع عليه احكامه لكان ذلك دايلا على اعتباره ومنبها على رفعة قدره ومناره وهو خلاف الوضع الشرعي والقانون الحكمي فروع باب اتحاد الاجناس واختلافها وان كثرت وانتشرت كلها ارجمة الى هذه القاعدة وعليها بنى تلك الفروع العلماء رضي الله عنهم (فمن تلك الفروع) ان التملك والشعير عند مالك جنس واحد لانها وان اختلفا جودة ورداءة الا انها اتفقا في المنافع والمنفعة المنافع لا يجوز التفاضل فيها بانفاق (ومنها) ان قوما ذهبوا الى ان

القمح والشعير جنس واحد وبه قال مالك والاوزاعي وحكاه مالك في الموطأ عن سعيد بن المسيب وعمدة مالك في ذلك انه عمل سلفه بالمدينة وعمدة أصحابه فيه أولا قوله صلى الله عليه وسلم الطعام مثلا بمثل والطعام يتناول البر والشعير وثانيا انهم عددهم واكثرها من اتفاقهما في المنافع والمنفعة المنافع لا يجوز التفاضل فيها باتفاق وذهب قوم الى انها صنفان وبه قال الشافعي وابو حنيفة واحمد بن حنبل وعمدتهم أولا قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا البر بالبر والشعير بالشعير الا بمثلا بمثل فجملهما صنفين لاسيما وفي بعض طرق حديث عبادة ابن الصامت ويوموا الذهب بالفضة كيف شئتم والبر بالشعير كيف شئتم والملح بالتمر كيف شئتم يدا بيد ذكره عبد الرازق وكيع عن الثوري ويصح هذه الزيادة الترمذي روى نيا قياسهما من حيث انها شيطان اختلفت (٢٦٢) أسماؤها ومنافعها على الفضة والذهب وسائر الاشياء المختلفة في

حجبتنا على الفرق كما انها صلى الله عليه وسلم جعل التحريم اصلا في الحديث الا ما استثناه من المماثلة وليس المراد المماثلة في الجنس لاختلاف صفاته فتميز المقدار وهذه الاربعة هي اقواتهم بالحجز فالبر الرفاهية ولو اقتصر عليه لقبل المراد قوت الرفاهية فذكر الشعير لينبه به على قوت الشدة وذكر التمر لينبه به على المقتات من الحلوات كالزبيب والمسك والسكر وذكرا للملح لينبه به على مصلح الاقوات واشتركت كلها في الاقليات والادخار والطعم وهي صفات شرف يناسب ان لا يبدل الكثير من موصوفها بالقليل منه صونا للشريف عن الفين فيذهب الزائد هدرًا ولان الشرف يقتضى كثرة الشروط وتمييزه عن الخسيس كتميز النكاح عن ملك العيون بالشروط كالولى والشهود والصدقات والاعلان وكذلك الملوك لا تكثر الحراس الا على الخزائن النفيسة فكما عظم شرف النبي عظم خطره عقلا وشرما وعادة وجاز التفاضل في الجنسين واهدرا الزائد لمكان الحاجة في تحصيل المفقود وامتنع النساء اظهار الشرف للطعام فيكون للطعام مزية على غيره وللمقتات منه شرف على غير المقتات لعظم مصلحته في نوع الانسان وغيره من الحيوان وهو سبب بقاء الابنية الشريفة لطاعة الله مع طول الازمان فناسب جميع ذلك الصون عن الضياع بان لا يبدل كثيرا نقلا فيضيع الزائد ايضا من غير عوض وهذا ايضا سبب تحريم البر بالي النقيدين لانهما رؤوس الاموال وقيم المتلفات شرقا بذلك عن بدل الكثير في القليل فيضيع الزائد فشدد فيهما فشرط التساوى والحضور والتناجز في القبض وتعليل ابي حنيفة بالكيل طردى فيقدم عليه المناسب وتعليل الشافعي بالطعم داخل فيما ذكرناه فهو مهمل لبعض المناسب بخلافنا بل اهل افضل الاوصاف وهو الاقنيات ولم يعتبره الاما لكارضى الله عنه وهذه القاعدة تعرف بتخرج المناط وهي ان الحكم اذا ورد مقرونا باوصاف فان كانت كلها مناسبة كان الجميع علة او بعضها كان علة واحدة فاسعد الناس ارجحهم تحريجا وعلة مالك ارجح لسبعة اوجه احدها انها صفة ثابتة والكيل عارض وانها صفة محتصة والكيل وغيره غير محتص وانها المقصودة عادة من هذه الاعيان وغيرها ليس كذلك وانها جامعة للاوصاف المناسبة كلها وانها سابقة على الحكم والكيل لاحق مخلص من الربا كالقبض لانه علته وانها جامعة للقليل والكثير كافي النقيدين

الاسم والمنفعة كما يجب كون الفضة والذهب ونحوهما بذلك صنفين كذلك ويجب كون البر والشعير بذلك صنفين (ومنها) ان القطنية وهي العدس واللوبياء والخص والفول والتمس والجلبان والبسلة عند مالك صنف واحد في الزكاة لان الزكاة لا يعتبر فيها المجانسة القبلية وانما يعتبر فيها تقارب المنفعة وان اختلفت العين بخلاف البيع الا ترى ان الذهب والفضة جنس واحد في الزكاة وهما جنسان في البيع وعنه في البيوع روايتان احدهما قوله الثاني انها صنف واحد والاخرى قوله الاول انها اصناف وسبب الخلاف تمارض اتفق المنافع فيهما واختلف اعياها فن غلب الاتفاق

والكيل

قال صنف واحد ومن غلب الاختلاف قال صنفان او اصناف قال الخطاب والمشهور

من مذهب مالك انها اجناس متباينة يجوز الفضل بينها وهو قول الامام الاول واختاره ابن القاسم قال صاحب الطراز لاختلاف صورها واسماؤها الخاصة بها ومنافعها وعدم استحالة بعضها الى بعض ولان المرجع في اختلاف الاجناس الى العرف وهي في العرف اجناس وقيل جنس واحد وهو قول الامام الثاني في البيوع (ومنها) ان الارز والدخن والذرة عند مالك صنف واحد في البداية ولكن المذهب انها اجناس يجوز الفضل بينها (ومنها) ان التمر باصنافه كلها جنس واحد بلا خلاف وكذلك الزيت باصنافه كلها (ومنها) ان اللحوم على احد قولى الشافعي كلها جنس واحد وقوله الآخر يوافق قول ابي حنيفة واحمد بن حنبل انها انواع كثيرة يجوز التفاضل فيها الا في النوع الواحد بعينه وقال مالك اللحوم ثلاثة اصناف مختلفة

يجوز التفاضل فيها ولا يجوز في الصنف الواحد منها فلهذا ذوات الاربع صنف واحد ولحم ذوات الماء صنف واحد ولحم الطير كله صنف واحد فيبيع الغنم لحم بالقرم متفاضلا يجيزه ابو حنيفة دون مالك والشافعي ويبيع لحم الطير بلحم الغنم متفاضلا يجيزه مالك وابو حنيفة دون الشافعي وعمدة الشافعي قوله عليه الصلاة والسلام الطعام باطعام مثلا بمثل ولانها اذا فارقها الحيا فزال الصنفات التي بها تختلف وتناولها اسم اللحم تناولا واحدا وذلك لانها وان كانت مختلفة الالوان الا انها متساوية في الجنسية لان مهمها الادم وعدة المالكية ان هذه اجناس مختلفة فوجب ان يكون لحمها مختلفا والحنفية تعتبر الاختلاف الذي في الجنس الواحد من هذه وتقول ان الاختلاف الذي بين الانواع التي في الحيوان اعني في الجنس الواحد منه كالطائر هو وزن الاختلاف الذي بين النمر والبر والشعير (ومنها) ان الاختلاف متساوية في الجنسية لان مهمها (٢٦٣) الاغتذاء (القاعدة الثانية) قال

ابو الطاهر الضمة اذا كثرت او بعد الزمان صيرت الجنس الواحد جنسين وان قلت وقرب الزمان لم يصيره على أصل المذهب وعلى هذا فالصناعة في الجنس اما بنار واما بغير نار فان كانت بنار فاما ان تنقش المقدار اولا فان لم تنقصه صيرت الجنس الواحد جنسين كقلى القمح والخبز وان انقصته فان كانت باضافة شيء اليه صيرته جنسين كتجفيف اللحم بالابزار والطبخ بالمرقة وان كانت بغير اضافة شيء لم يصيره جنسين كشيء اللحم ونجفقه بلا ابزار وطبخه من غير مرقة ومنه تجفيف التمراز بيب وان كانت

والكيل يمنع في التمرة والتمرين ونحوهما وانها تختص بحالة الر بادون حاله كون الجبوب حشيشا ابتداء ورمادا انتهائا والكيل غير مختص (تنبيه) القياس في الر بوبات اختلف فيه هل هو قياس شبه او قياس علة فقياس العلة يكون الجامع فيه وصفا مناسبيا كلاسكار بين الخمر والنبيذ فان فساد العقل مناسب للتحريم لعظم المفسدة فيه وقياس الشبه اما في شبه الحكم كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لانهما طهارتان والطهارة حكم شرعي او الشبه في الصورة كقياس الخل على الدهن في منع ازالة النجاسة به او في المقاصد كقياس الارز على البر بجامع اتحادهما في المقصود منها معاودة وان لم نطلع على ان ذلك المقصد يناسب منع الرباقان ضابط المناسب ما يتوقع من ترتيب الحكم عليه حصول مصلحة او درء مفسدة كترتيب تحريم الخمر على الاسكار لدرء مفسدة ذهاب العقل ويجاب القصاص لتحصيل مصلحة حفظ النفس فهل المناسبة حاصلة من كون هذه الاعيان شريفة بالقوت اورؤوس الاموال وقيم المتلفات فناسب ان لا يبدل واحد منها باثنين ويناسب ايضا تكثير الشروط كما تقدم بانه او يقال هذا شبه والاظهر انه من باب قياس العلة لامن باب قياس الشبه (تنبيه) قال ابن رشد في كتاب القواعد الذين قصروا الر باعلى الستة اما منكروا القياس وهم الظاهرية او منكر قياس الشبه خاصة وان القياس في هذا الباب شبه فلم يقولوا به وهو القاضي ابو بكر الباقلاني فلا جرم لم يلحق بما ذكر في الحديث الا الزبيب فقط لانه من باب لافارق وهو قياس المعنى وهو غير قياس الشبه وقياس العلة لانه مثل الخاق الذكور بالاناث من الرقيق في تشطير الحدود لان قوله تعالى فعلين ما على المحصنات من المذاب لم يتناول الذكور فالحققوا بهن لعدم الفارق خاصة لا حصول الجامع وكذلك الحق بالعبء الامة في التقويم في المتق لقوله صلى الله عليه وسلم من اعتمق شركا له في عبد فالحق به الامة لانه لافارق بينهما فهذا نوع آخر غير قياس الشبه وقياس المعنى لم يجزه القاضي ابو بكر الا بين التمر والزبيب دون بقية الستة فهذا تلخيص الفرق بين قاعدة ما فيه الر با وقاعدة ما لا ربا فيه وحكاية المذاهب في ذلك ومداركها ليحصل الاطلاع على جميع ذلك

اي الصناعة بغير نار فان طال الزمان فقولان المشهور تأثيرها كخزل التمراز بيب وان لم يطل الزمان فالمشهور عدم التأثير والشاذ التأثير كالتبيد من التمراز بيب والنظر في ذلك كله الى الاغراض في التفاوت في المقاصد والتقارب فيها هذا ما في الاصل وسلمه ابن الشاطب مع زيادة من البداية وغيرها وفي البدايه للحنفية واختلفوا من هذا الباب فيما تدخله الصنعة مما أصله منع الر با فيه مثل الخبز بالخبز فقال ابو حنيفة لا بأس ببيع ذلك متفاضلا ومما لا لانه قد خرج بالصنعة عن الجنس الذي فيه الر با وقال الشافعي لا يجوز مائلا فضلا عن متفاضل لانه قد غيرته الصنعة تغيرا جهلت به مقاديره التي تعتبر فيها المائلة ومثله لاحمد بن حنبل ففي كشف القناع على الاقناع مع المتن ولا يصح بيع بدقيقة ولا بسويقة كل واحد منهما مكيل ويشترط في بيع المكيل بجنسه المساوي وهو متمذر هنا لان اجزاء الحب تنتشر بالطحن والنار

أخذت من السويق اه المحتاج منه فانظره واما مالك فالاشهر في الحبز عنده انه يجوز تماثلا وقد قيل فيه انه يجوز فيه التفاضل والتساوي وسبب الخلاف خلافهم هل الصنعة تنقله من جنس الربويات وهو قول ابي حنيفة اولا تنقله وهو قول مالك والشافعي وخلاف من قال بهذا هل تمكن المماثلة حينئذ فيه اولا تمكن فكان مالك يجيز اعتبار المماثلة في الحبز واللحم بالتقدير والحرز فضلا عن الوزن اى بخلاف الشافعي واما اذا كان احدال بويين لم تدخله صنعة والاخر قد دخلته الصنعة فان مالك يرى في كثير منها ان الصنعة تنقله من الجنس اعني من ان يكونا جنسا واحدا فيجوز فيها التفاضل وفي بعضها لا يرى ذلك وتفصيل مذهبه في ذلك عسير الا تفصلا فاللحم المشوي والمطبوخ عنده من جنس واحد والحنطة المقلوة عنده وغير المقلوة جنسان وقد رام (٢٦٤) اصحابه التفصيل في ذلك والظاهر عن مذهبه انه ليس في ذلك قانون

الفرق الحادى والتسعون والمائة بين قاعدة اتحاد الجنس وتمدده في باب

ر با الفضل فانه يجوز مع تمدده

اعلم ان الله تعالى جعل الدنيا مزرعة للآخرة ومطية للمادة الابدية فهذا هو المقصود منها وما عداه فمزول عن مقصد الشارع في الشرائع فلذلك يعتبر في نظر الشرع من الربويات ما هو عماد الاقوات وحافظ قانون الحياة ومعين بذية الاشباح التي هي مركب الارواح الى دار القرار ويلقى تفاوت الجودة والرداءة لانه داعية السرف ولا يقصد الا للترف فلورب الشرع عليه احكامه لكان ذلك دليل اعتباره ومنها على رضة قدره ومناره وهو خلاف الوضع الشرعي والقانون الحكيم فلذلك تساوت الالوان من الاطعمة في الجنسية لان مهمما الادم وتساوت الاختلاف وان كثرت فروع الاختداء وعلى هذه القاعدة بنى العلماء رضى الله عنهم اتحاد الاجناس واختلافها وان كثرت فروع هذه الباب وانتشرت فهي راجعة الى هذه القاعدة ومنها قاعدة اخرى في الفرق قال ابو الطاهر الصفة اذا كثرت او بعد الزمان صيرت الجنس الواحد جنسين وان قلت وقرب الزمان لم يصيرها على اصل المذهب وان كانت بنار وتنقص المقدار بغير اضافة شيء لم يصير جنسين كشيء اللحم وتجفيفه وطبخه من غير مرققة ومنه تجفيف التمر والزبيب او باضافة شيء اليه صيرته جنسين كتجفيف اللحم بالابزار والطبخ بالمرقة وان كانت النار لانقص المقدار صيرته جنسين كذلى القمح والحبز وان كانت الصناعة بغير نار وطال الزمان فقولان المشهور تاثيرها كخلى التمر وخبلى الزبيب وان لم يطل الزمان فالمشهور عدم التاثير والشاذ التاثير كالتيبيذ من التمر والزبيب والنظر في ذلك كله الى الاغراض في التفاوت في المقاصد والتقارب فيها

الفرق الثانى والتسعون والمائة بين قاعدة ما يبد تماثلا شرعيا في

الجنس الواحد وما لا يبد تماثلا

الضابط في المماثلة في الحبوب الخاففة ما اعتبره صاحب الشرع من كيل أو وزن كما جاء في الحديث البريصفة السكيل في البيع وفي لزكاة بالاوسق وصرح في التقدين بالوزن لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق من النضفة صدقة وما ليس فيه ميعار شرعى اعتبرت فيه العادة العامة هل يكال او

من قوله حتى ينحصر فيه قوله فيها وقد رام حصرها الباجى في المنتقى وكذلك ايضا يحصر حصر المنافع التي توجب عنده الاتفاق في شيء من الاجناس التي يقع بها التعامل وتمييزها من التي لا توجب ذلك اعني في الحيوان والعروض والنبات وسبب العسران الانسان اذا سئل عن أشياء متشابهة في اوقات مختلفة ولم يكن عنده قانون يعمل عليه في تمييزها الا ما يعطيه بادي النظر في الحال جاوب فيها بجوابات مختلفة فاذا جاء من بعده احد فرام أن يجرى تلك الاجوبة على قانون واحد واصل واحد عسر ذلك عليه وأنت تبين ذلك من

يوزن

كتبهم اه المحتاج من البداية بزيادة والذي رامه الباجى في المنتقى من حصرها هو

ما يفيد قوله الاصل في تبين المنافع المقصودة التي يتبين بها معنى الجنس ان معنى الجنس عندنا في هذا الباب اى باب البيع ما انفرد بالمنفعة المقصودة منه فاذا اختلف الشياىن في المنفعة المقصودة منهما كانا جنسين مختلفين وان سميا باسم واحد واذا اتفقا في المنفعة المقصودة واختلفا في الاسم فالذى يقتضيه قول ابن القاسم في البغال والحمر انهما جنس واحد ان لا اعتبار باختلاف الاسماء والذي يقتضيه قول ابن حبيب انهما اى البغال والحمر جنسان الاعتبار ايضا بالاسماء والدليل على صحة ذلك اننا انما منعنا التفاضل في الجنس الواحد لزيادة في السلف واجزائه في الجنس لصيرته من ذلك فوجب ان تراعى المنفعة المقصودة من العين لان من طلب الزيادة في السلف فانما يطلبها مع استرجاع ما سلف وبقاء تلك المنفعة المقصودة له فاذا

استرجع ما فيه منفعة أخرى بغير منفعة العين التي ساف لم تحصل له الزيادة في السلف ولذلك جزونا التفاضل بين النمر العربي والنمر الهندي أي المعروف الآن بالجر و بين الجوز الهندي والذي ليس بهندي وفرع على هذا ثلاثة مطالب (المطلب الاول) ان اختلاف المنافع في الجنس يكون على ضرب بين (أحدهما) ان تختلف للصغر والكبر (والثاني) ان تختلف للتناهي في المنفعة المقصودة من ذلك الجنس وعدم التناهي فاما الصغر والكبر فانه يختلف باختلاف جنس الحيوان لانه اما أن يكون مما تصح فيه الحرية كبنى آدم أو يكون مما لا تصح فيه الحرية فان كان من الاول ففي الواضحة ان الرقيق صنف واحد ذكوره وانثاه صفاره وكباره عجمية وعربية قال الباجي والقياس عندي أن يكون صغيره جنسا مخالفا لكبيره لان المنافع التي يتمز بها الجنس من التجارة والصنائع لا تصح من الصغير (وان كان من الثاني) أي مما لا تصح فيه الحرية فلا يخلو (٢٦٥) اما ان يكون مما المقصود منه الاكل

أو مما لا يقصد منه الاكل فان كان مما لا يقصد منه الاكل كاطيل والبالغ والحير كان صفارها جنسا مخالفا لكبارها لان المقصود من كبارها غير المقصود من صفارها وان كان مما يقصد منه الاكل كالأبل والبقرة والغنم والطيور كان على ثلاثة أقسام (الاول) أن يكون فيه مع ذلك أي قصد الاكل عمل مقصود كالأبل والبقرة وهذا لا خلاف في أن صفاره يخالف لكباره (والقسم الثاني) أن لا يكون فيه مع ذلك عمل مقصود ولا منفعة مقصودة وهذا لا خلاف في أن صفاره من جنس كباره كالحجل والنيام (والقسم الثالث) أن لا يكون فيه مع ذلك عمل مقصود ولكن يكون معه فيه منفعة

يوزن فان اختلفت العوائد فمادة البلد فان جرت العادة بلوجهين خير فيهما ووافقنا ابو حنيفة رضي الله عنه وقال الشافعي رضي الله عنه ما كان يكال اويوزن بالحجاز اعتبر بذلك الحالة لقوله عليه السلام المكبال مكيال اهل المدينة والوزن وزن أهل مكة فذكر أحد البلدين تنسيب على الآخر ليرد البلاد اليهما وما تذر كيله اعتبر فيه الوزن وان أمكن الوجهان الحق بمشابهة في الحجاز كجزء الصيد فان شابه امرين نظر الى الاغلب فان استويا قيل يناب الوزن لانه احصر وقيل يجوز الوجهان نظرا للتساوي وقيل يتمتع بيمينه لمدن الترجيح هذا مذهب الشافعي رضي الله عنه لنا ان لفظ الشرع يحمل على عرفه فان تذر حكمت فيه العوائد كالايمان والوصايا وغيرها فهذا تلخيص الفرق وباعتباره يظهر بطلان قول من جوز بيع القمح بالدقيق وزنا فان عادة القمح الكيل فاعتبار التماثل فيه بالوزن غير معتبر بل ذلك سبب الربا فان القمح الرزين يقل كيله ويكثر وزنه والخفيف بالعكس وقس على هذه القاعدة بقية فروعها ولا تخرج عنها

﴿ الفرق الثالث والتسعون والمائة بين قاعدة المجهول وقاعدة الفرر ﴾

اعلم ان العلماء قد يتوسعون في هاتين العبارتين فيستعملون احدهما موضع الاخرى واصل الفرر هو الذي لا يدري هل يحصل ام لا كاطير في الهواء والسماك في الماء واما ما علم حصوله وجعلت صفته فهو المجهول كبيعه ما في كفه فهو يحصل قطما لكن لا يدري أي شيء هو فالفرر والمجهول كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه وأخص من وجه فيوجد كل واحد منهما مع الآخر بدونه اما وجود الفرر بدون الجمالة فكشراء العبد الآبق المعلوم قبل الآبق لاجمالة فيه وهو غرر لانه لا يدري هل يحصل ام لا والحالة بدون الفرر كشراء حجر يراه لا يدري ازجاج هوام ياقوت مشاهدته تقتضي القطع بحصوله فلا غرر وعدم معرفته تقتضي الجمالة به واما اجتماع الفرر والجمالة فكاعبدالآبق المجهول الصفة قبل الآبق ثم الفرر والجمالة يعان في سبعة اشياء في الوجود كالأبق قبل الآبق والحصول ان علم الوجود كالطير في الهواء وفي الجنس كسلعة لم يسمها وفي النوع كعبد لم يسمه وفي المقدار كالبيع الى مائة رمى الحصاة وفي التعيين كشوب من ثوبين مختلفين وفي البقاء كالثمار قبل بدو صلاحها فهذه سبعة وادد لغرر والجمالة ثم الفرر والجمالة ثلاثة اقسام كثير تمتع اجماعا كالطير

(٣٤ - الفرق - ثالث)

مقصودة من لبس ونحوه كالغنم وفي هذا روى ابن المواز عن مالك روايتين (احدهما) لا يختلف جنسها في الصغر والكبر لان المقصود من هذا الحيوان الاكل ويستوى في ذلك صفاره وكباره (والثانية) يختلف جنسها بالصغر والكبر لان المقصود من كبار الغنم الدر والنسل وهو منفعة مقصودة كالعمل في الأبل والبقرة وكذلك الدجاج قال ابن القاسم كلها صنف ذكورها وانثاهما وقال أصبغ لا يسلم بعضها في بعض الا الدجاج ذات البيض فانها صنف تسلم الدجاجة البيوض أو التي فيها بيض في الديكبن (المطلب الثاني) السن الذي هو حد بين الصغر والكبر أن يبلغ حد الاتساق بها المنفعة المقصودة منها وفيما تصح فيه الحرية كالرقيق ان فرقنا بين صفارهم وكبارهم أن يبايع سن ما يطبق التكسب بعمله او تجارته وذلك عند الباجي الخمسة عشر سنة ونحوها أو الاحتمال وفي الأبل روى ابن المواز عن مالك لا خير في ابنتي

مخاض في حقة ولا حقة في جذعتين فيحتمل أنه منع ابتي مخاض في حقة لانهما من سن الصغر ومنع حقة في جذعتين على رواية من منع صغير في كبير فان الجذع اول أسنان الكبير في الابل ويحتمل أنه منع بتي مخاض في حقة على رواية من منع صغير في كبير ومنع حقة في جذعتين لانهما من سن الكبير فتكون الحقة في حيز الكبير لان ذلك سن يستعمل في المنفعة المقصودة وهو الحمل وفي ذكور البقر ان يباغ حد الحرت وفي انائها على قول ابن القاسم مثل ذلك وعلى قول ابن حبيب أن يباغ سن الوضع واللبن وذلك ان المنفعة المقصودة من البقر القود على الحرت لانه العمل الذي تتخذله ولا خلاف في ذكرها واما انائها فيكي ابن حبيب ان المقصود منها كثرة اللبن والظاهر من مذهب ابن القاسم ان حكمها حكم الذكور والفرق بين اناث البقر واناث الغنم ان اناث البقر لها منفعة لانخص بذورها بل توجد أيضا في اناث ارايات (٢٦٦) الغنم ليس فيها شيء من ذلك فاذا قلنا برواية ابن حبيب جاز تسليم البقرة الكثيرة

في الهواء وقليل جائزا جماعا كاساس الدار وقطن الحبة ومتوسط. اختلف فيه هل يلحق بالاول او الثاني فلا ترفع عن القليل الحق بالكثير ولا تعطاطه عن الكثير الحق بالقليل وهذا هو سبب اختلاف العلماء في فروع الضرر والجمالة (فائدة) اصل الضرر انما قال القاضي عياض رحمه الله هو ماله ظاهر محبوب وباطن مكروه ولذلك سميت الدنيا ممتع الضرر قال وقد يكون من الفرارة وهي الخديعة ومنه الرجل الفر بكسر الفين للاخداع ويقال للمخدوع ايضا ومنه قوله عليه السلام المؤمن غير كريم الفرق الربع والتسعون والمائة بين قاعدة ما يسد من الذرائع وقاعدة ما لا يسد منها **اعلم ان الذريعة هي الوسيلة للشيء وهي ثلاثة اقسام منها ما اجمع الناس على سده ومنها ما اجمروا على عدم سده ومنها ما اختلفوا فيه فالجمع على عدم سده ولو كان وسيلة المحرم وما اجمع على سده كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر والتجاوز في البيوت خشية الزنا فلم يمنع شيء من ذلك ولو كان وسيلة المحرم وما اجمع على سده كالمنع من سبب الاصنام عند من يعلم انه يشب الله تعالى حينئذ وكحفر الابار في طرق المسلمين اذا علم وقوعهم فيها أو ظن الفاء السم في اطعمتهم اذا علم او ظن انهم ياكلونها فيهلكون وان اختلف فيه كالنظر الى المرأة لانه ذرية للزنى بها وكذلك الحديث معها ومنها يروع الاجال عند مالك رحمه الله ويحكي عن المذهب المالكي اختصاصه بسد الذرائع وليس كذلك بل منها ما اجمع عليه كما تقدم وحينئذ يظهر عدم فائدة استدلال الاصحاب على الشافعية في سد الذرائع بقوله تعالى ولا تسموا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وبقوله تعالى واقدم عليهم الذين اعتدوا منكم في السبت فذمهم لكونهم نذرعوا للصيد يوم السبت المحرم عليهم بحبس الصيد يوم الجمعة وقوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا ثمنها وبيعوا بالجماعة على جواز البيع والسلف مفترقين ونحوهما مجتمعين لذريعة الر بار لقوله عليه السلام لا يقبل الله شهادة خصم ولا ظنين خشية الشهادة بالباطل ومنع شهادة الآباء للابناء والعكس فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد قائما تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة وهذا مجمع عليه واما النزاع في الذرائع خاصة وهي يروع الاجال ونحوها فينبغي ان تذكر ادلة خاصة لحل النزاع والافهذه لا تفيد وان قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغي ان يكون حججهم القياس خاصة ويتمين حينئذ عليهم ابداء الجامع**

اللبن وان كانت قوبة على الحرت في الثور واما الغنم فمزرعان فانه من حيث أنها تختلف بكثرة اللبن لانه المقصود منها ان فرقنا بين صغارها وكبارها حد الكبير ان يضع مثلها ويكون فيها اللبن ويجب على هذا ان يكون ذكورها من جنس صغارها لانه ليس فيها غير الاجم الا للزوي ولا اعتبار به في اختلاف الجنس كالخيل والحمير والضأن فيها رواية بحج عن ابن القاسم ان كثرة اللبن لا يكاد يباين الا في الماعز واما الضأن فتقاربة في اللبن وقول ابن القاسم في المدونة ان اللبن معتبر في الغنم من غير تفصيل ووجه ذلك ان هذا حيوان ذولبن ولا يقصد به العمل فوجب ان

حتى

يختلف جنسه بكثرة اللبن وقتله كالماعز فانهم واما الطير

فضر بان ما يقصد منه البيض وما لا يقصد فلما لا يقصد منه البيض ذكوره واناثه وصغارها وكنه جنس واحد وما يقصد منه البيض كالديكاج اختلف اصحابنا فيه فروى عيسى عن ابن القاسم ليس مما يختلف فيه الجنس لوجهين (الاول) ان البيض في الديكاج ليس مما يقصد بالاقتناله في الاغلب وانما يقصد باللحم وذلك متساو في جميعها (والثاني) ان هذه ولادة والولادة لا يعتبر بها في الجنس قلت او كثرت كسائر الحيوان وقال اصبح يختلف به الجنس ووجه ان البيض معنى مقصود من هذا الجنس من الحيوان كاللبن في الغنم **المطلب الثالث** ان المنفعة المقصودة من العبد ان يكون قادرا على التكسب بمعنى استفاد في التعلم لا يكون شائما في الجنس كالنجارة والصناعة فالنجارة والصناعة كالجزارة والبناء والخطاطة مع الفصاحة والحساب جنس مقصود

كذلك والكتابة والقراءة اذا تقدمها فإذ يمكنه التكسب بها وهكذا ماجرى هذا المجرى وليس كذلك الاعمال المتعادلة التي يعملها اكثر الناس كالحرث والحصاد في الرجال والفزل في النساء فليس من يعملها بجنس يباين به من لا يعمل ذلك العمل لانه لما كان هذا العمل معتادا يمكن اكثر هذا الجنس كان بمنزلة النسي وسائر انواع التصرف المعتاد واما الصناعة في الاماء فكالطبخ والخبز والرقم والنسيج وكل نوع من ذلك مخالف للآخر الا الطبخ والخبز فانه صناعة واحدة وجنس واحد واما الكتابة فقروى محمد عن ابن القاسم ليست بجنس في الاماء وروى عيسى عنه انها ان كانت فائقة فيها انه جنس تبين به من غيرها وفي كونها قول واحد اعمامهما على ان المراد ان النفاذ في ذلك والتقدم حتى يمكن التكسب به جنس مقصود وان الكتابة البسيرة التي لا يمكن الاكتساب بها ليست بجنس مقصود او قرين بحمل الاولى (٢٦٧) على ان المراد انها ليست بجنس في

الاماء مع النفاذ بخلاف العبيد والثانية على ان المراد ان حكم الاماء في الكتابة حكم العبيد وجهان وروى عيسى ان ابن القاسم ان الجمال ليس بجنس ووجه انه معنى لا يتكسب به الاماء وروى محمد عن اصبح انه جنس مقصود وكان بعض فقهاء القرويين يحكي ان ابن وهب رواه ووجهه من ان الايمان تختلف باختلافه وتفاوتت بتفاوته وليس الفزل ولا عمل الطيب بجنس لان الفزل معتاد في النساء شامل وعمل الطيب ليس بما يكاد ان تنفرد بالتكسب به بل ذلك شائع في جميع النساء وهذا معنى ما احتج به ابن المواز في هذه المسئلة والمقصود من الخليل السبق والجودة

حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق ويكون دليلهم شيئا واحدا وهو القياس وهم لا يستقدرون ان مدرتهم هذه النصوص وليس كذلك فتأمل ذلك بل يتعين ان يذكرنا نصوصا اخرى خاصة بذرائع يروع الاجال خاصة ويقتصرون عليها نحو ماني الموطأ ان ام ولد زيد ابن ارقم قالت لعائشة رضي الله عنها يا أم المؤمنين اني بعثت من زيد ابن ارقم عبدا بثمانمائة درهم الى العطاء واشترته بستمائة نقدا فقالت عائشة رضي الله عنها بثس ماشريت وبثس ماشريت اخبرني زيد ابن ارقم انه ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان يتوب قالت ارأيتني ان اخذته برأس مالي فقالت عائشة رضي الله عنها فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله فهذه هي صورة النزاع وهذا التعليل العظيم لا تقوله رضي الله عنها الا عن توقيف فتكون هذه الذرائع واجبة السد وهو المقصود (سؤال) زيد ابن ارقم من خيار الصحابة والصحابة رضي الله عنهم كلهم عدول سادة اقية فكيف يليق به فعل ما يقال فيه ذلك (جوابه) قال صاحب المقدمات ابو الوليد بن رشد هذه المباينة كانت بين ام ولد زيد بن ارقم ومولاهما قبل العتق فيتخرج قول عائشة رضي الله عنها على تحريم الربا بين السيد وعبده مع القول بتحريم هذه الذرائع ولم يل زيد ابن ارقم لا يعتقد تحريم الربا بين السيد وعبده قال ولا يحمل المسلم ان يعتقد في زيدانه وطأ ام ولده على شراء الذهب بالذهب متفاضلا الى الاجل (سؤال) اذا قلنا بالتحريم على رأى عائشة رضي الله عنها فإما معنى احباط الجهاد واحباط الاعمال لا يكون الا بالشرك (جوابه) ان الاحباط احباطان احباط اسقاط وهو احباط الكفر للاعمال الصالحة فلا يفيد شيء منها معه واحباط موازنة وهو وزن العمل الصالح بالسيء فان رجح السيء فامه هاوية والصالح فهو في عيشه مرضية كلاهما معتبر غير انه يعتبر احدهما بالآخر ومع الكفر لا عبرة البتة فالاحباط في الاثر احباط موازنة تقي كيف يحبط هذا الفعل جملة ثواب الجهاد قلت له معنيان (احدهما) ان المراد بالمباينة في الانكار لا التحقيق (وثانيها) ان مجموع الثواب المتحصل من الجهاد ليس باقيا بعده السببية بل بعضه فيكون الاحباط في المجموع من حيث هو مجموع وظاهر الاحباط والتوبة انه معصية اما يترك التعلم لحال هذا المقدم قبل التقدم عليه لانه اجتهد فيه ورأت ان اجتهاده مما يجب تقضيه وعدم اقراره فلا يكون حجة له او هو ممن يقتدى به

لانها بما تبين سائر الحيوان المتحد فاذا كان سابقا فائقا فليس من جنس ما ليس سابق من الخليل والمقصود من الابل القوة على الحمل فان كان مما يباين غيرها في القوة على ذلك فهو من غير جنسه وليس السابق بمقصود فيها لانها لا تزداد للسبق وكذلك لا يسهم لها وان جاز ان يكون منها ما يسابق فان ذلك ليس بمنفعة افضل هذا الجنس وأغلبه الا ترى ان من الخليل ما تكون فيه القوة على الحمل ولا يتخذ لذلك ولا يتميز به في الجنس عما ليس بقوى على الحمل لان الحمل ليس بمقصود من افضل هذا الجنس ولا أكثر وأما البغال والحمر فقال ابن القاسم ان البغال كلها مع الحمر المصروفة جنس مخالف للاعرابية ولا يختلف بالسير والقيم وانما تختلف بالصغر والكبر ووجهه ان المقصود منها الركوب للجمال وهي متقاربة فيه وقال ابن حبيب تختلف باختلاف السير لان السير هو المقصود منها فيجب ان تختلف باختلافه قال فابي ابن

القاسم ان الاسماء لا اعتبار بها فلما اتفقت في المعنى المقصود منها كانت جنسا واحدا وان لم يشملها اسم واحد وهذا أشبه بمذهب مالك رحمه الله ووجه مقاله ابن حبيب ان اختلاف الاسماء الخاصة يوجب اختلاف الجنس وانما يراعى اختلاف المنافع واتفاقها في الجنس الواحد ولا خلاف في ان المقصود من ذكور البقر القوة على الحرث وهبل هو كذلك في أنها او المقصود منها كثرة اللبن قولان لابن القاسم وابن حبيب والمقصود من المزمز كثرة اللبن وفي كون الضأن كذلك اولا روايتا سحنون ويحيى عن ابن القاسم والمقصود من الطير اللحم فقط وفي كون بيض كالدجاج معنى مقصودا من هذا الجنس من الحيوان اولا قول اصبغ ورواية عيسى عن ابن القاسم اه ما خصا مع اصلاح ولا يخفئك ان ما بنى الاصل عليه الترتق بين قاعدة (٢٦٨) اتحاد الجنس وتعدد في باب ربا الفضل من القاعدتين المذكورتين

نفسيت ان يقتدى به الناس فيفتح باب الربا بسببه فيكون ذلك في صحيفته فيعظم الاحباط في حقه ومن هذا الباب في الاحباط قوله عليه السلام من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله اى بالموازنة ووقفنا ابو حنيفة وابن حنبل في سد ذرائع ييوع الاجال التي هي صرور الزراع وان خالفنا في تفصيل بعضها وقال ابو حنيفة يمتنع بيع السلمة من اب البائع بما تمتنع به من البائع وخالفنا الشافعي رضى الله عنه واحتج بقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وبما جاء في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى بتمر حبيب فقال اتم خير كله هكذا فقالوا انبتاع الصاع بالصابع من تمر الجمع فقال عليه السلام لا تفعلوا هذا ولكن ييموا تمر الجمع بالدرهم واشتروا بالدرهم جنبيبا فهو يبيع صاع بصاعين وانما توسط بينهما عقد الدرهم فايبيع والجواب عن الاول ان ما ذكرناه خاص وما ذكر نموه عام والخاص مقدم على العام على ما قرر في علم الاصول وعن الثاني انا انما اتعم ان يكون العقد الثاني من البائع الاول وليس ذلك مذكورا في الخبر مع ان يبيع النقد اذا تقابضا فيه ضمفت التهمة وانما المنع حيث تقوى واحتج ايضا بان المقدمة تنضى للفساد لا يكون فاسدا اذا صححت اركانها كبيع السيف من اطع الطريق والجنب من الخمار مع ان الفساد في قطع الطريق اعظم من ساف جرتعا لما فيه من ذهاب النفوس والاموال وجوابه ان الفساد ليس مقصودا للقصد بالذات بخلاف عقود صور الزراع فان تلك الاعراض الفاسدة هي الباعثة على العقد لانه المحصل لها والبيع ليس محصلا لقطع الطريق وعمل الخمر (تنبيهه) قال للخمى اختلاف في وجه المنع في ييوع لآجال ابو الفرج لانها اكثر معاملات اهل الربا وقال ابن مسلمة بل سدا لذرائع الربا فعلى الاول من علم من عادته تمعد الفساد حمل عقده عليه والامضى فان اختلفت المادة منعت الجميع وان كان من اهل الدين والفضل وعليه يحمل قول عائشة رضى الله عنها فان زيد من ابد الناس عن قصد الربا قال في الجواهر وضابط هذا الباب ان المتعاقدين ان كانا يقصد ان اظهار ما يجوز ليتوصل به الى ما لا يجوز فيفسخ العقد اذا كثر القصد اليه اتفاقا من المذهب كبيع وسلف جرتعا فان بدت التهمة بمض البعد وامكن القصد اليه كدفع الاكثر مما فيه ضمان واخذ الاقل منه الى اجل فقولان مشهوران قاما مع ظهور ما يبرئ من التهمة لكن فيه صورة التهمة عليه كما لو تصور المين بالعين غير يد بيد

مع ما ذكره الباجي في المنتقى هو القانون الذي يتحصر فيه اقوال مالك في الرويات وتنتصر فيه المنافع التي توجب عنده الاتفاق في شيء من الاجناس التي يقع بها التماس كالحیوان والعروض والنبات ويحصل به تفصيل الاقوال وتمييز تلك المنافع من التي لا توجب ذلك الاتفاق بدون أدنى عسر ويتحد الجواب في تمييزها فتأمل بانصاف هذا والجنس الذي يمتنع في أنواعه التفاصيل عند الامام احمد بن حنبل كما في الاتناع وشرحه كشاف القناع للشيخ منصور بن ادرس الحنبلي هو ماله اسم خاص يشمل انواعا اى الجنس هو الشامل لاشياء

وتظهر

مختلفة بانواعها والنوع هو الشامل لاشياء مختلفة باشخاصها فكل

نوعين اجتماعا في اسم خاص فهو جنس كذهب وأنواعه المغربي والدكرورى وفضة وأنواعها الريال والبنادقة ونحوها وبر وأنواعه البحري والصميدى اى والبطراوى وشعر كذلك وتمر وأنواعه البرني والمعتلى والصيحاني وغيرها وملح وأنواعه المنزلاوى والدمياطي وكل شئين فاكثر أصلهما واحد فهما جنس واحد وان اختلفت مقاصدهما كدهن ورد ودهن بنفسج ودهن زنبق ودهن ياسمين ودهن بان اذا كانت كلها من دهن واحد كالشيرج فهى جنس واحد لاتحاد اصلها وانما طيبت بهذه الرياحين فنسبت اليها فلم تصر أجناسا وقد يكون الجنس الواحد مشتملا على جنسين كالتمر يشتمل على النوى وما عليه وهما جنسان بعد النزاع لان كلا منهما اسم خاص يشمل أنواعا وكاللبن يشتمل على المخيض

والزبد وها جنسان لما تقدم فسا دام التمر والنوى او الخيض والزبد متصلين اتصال خلقة فهما جنس واحد لانما
الاسم واذ ميز احدهما عن الآخر صارا جنسين ولو خاطبا يجوز التفاضل بينهما وفروع الاجناس اجناس كادقة واخباز
وادهان وخول لان الفرع يتبع اصله فلما كانت اصول هذه اجناسا كانت هذه اجناسا الحاقا للفرع باصولها فلي هذا
دقيق الخنطة جنس وخبزها جنس ودقيق الشعير جنس وخبزه جنس ودهن السمسم جنس ودهن الزيتون جنس وغل
التمر جنس وغل العنب جنس وهكذا فسل النحل وعسل القصب جنسان والاحوم اجناس باختلاف اصولها لانها
فروع اصولها وهي اجناس فكانت اجناسا كالاخباز وكذلك اللبن اجناسا باختلاف اصوله فضاء ومنزوعا جنس
لا يباع احدهما بالآخر الامثلا بمثل يدا بيد وكذا البقر والجواميس (٢٦٩) والبخني والعراب وسمين ظهر

وتظهر البراة بتسجيل الاكثر فجز لا تتفاء التهمة وقيل يتمتع حماية الذرية والاصل ان ينظر
ما خرج من اليد وما خرج اليها فان جاز التعامل به صح والا فلا ولا تعتبر اقوالهما بل افاهما فقط
فهذا هو تلخيص الفرق بين الذرائع التي يجب سدها والذرائع التي لا يجب سدها والخلاف فيه
والوافق والمدرك في ذلك

الفرق الخامس والتسعون والمائة بين قاعدة الفسخ قاعدة الانفساخ
فالفسخ فلب كل واحد من الموضين لصاحبه والانفساخ انقلاب كل واحد من الموضين لصاحبه
فالاول فعل المتعاقدين او الحالم اذا ظهر وبالعقد المحرمة والثاني صفة الموضين فالاول سبب شرعي
والثاني حكم شرعي فهذان فرعان فالاول من جهة الموصوفات والثاني من جهة الاسباب والمسببات
ويعبر بهذا الفرق ردنا على ابي حنيفة رضي الله عنه في جعل الخلع فسحا لعدم تعيين انقلاب
الصداق لبادله بل يجوز بغير الصداق اجماعا فحقيقة الفسخ منتفية

الفرق السادس والتسعون والمائة بين قاعدة خيار المجلس وقاعدة خيار الشرط
المجلس عند من قال به هومن خواص عقد البيع وما في معناه من غير شرط بل هومن الزوم وخيار
الشرط عارض عند اشتراطه وبتنفي عند انتفاء الاشتراط واعلم ان الاصل في العقود الزوم لان
العقود اسباب لتحصيل المقاصد من الاعيان والاصل ترتيب المسببات على اسبابها وخيار المجلس
عندنا باطل والبيع لازم بمجرد العقد تفرقا لا وقاله ابو حنيفة وقال الشافعي وابن حنبل رضي الله
عنهما بعدم لزوم العقد وخيار المجلس حتى يتفرقا او يختار الامضاء وحكاها ابو الطاهر عن ابن حبيب
مناو ذلك الاجارة والصرف والسلم والصلح على غير جنس الحق وهو حطيطة لا يبع وكذلك القسمة
بناء على انها يبع واعتمد مالك وابو حنيفة على الاصل المتقدم ان الاصل في العقود الزوم لذوى
القدر

وتظهر البراة بتسجيل الاكثر فجز لا تتفاء التهمة وقيل يتمتع حماية الذرية والاصل ان ينظر
ما خرج من اليد وما خرج اليها فان جاز التعامل به صح والا فلا ولا تعتبر اقوالهما بل افاهما فقط
فهذا هو تلخيص الفرق بين الذرائع التي يجب سدها والذرائع التي لا يجب سدها والخلاف فيه
والوافق والمدرك في ذلك

الفرق الخامس والتسعون والمائة بين قاعدة الفسخ قاعدة الانفساخ
فالفسخ فلب كل واحد من الموضين لصاحبه والانفساخ انقلاب كل واحد من الموضين لصاحبه
فالاول فعل المتعاقدين او الحالم اذا ظهر وبالعقد المحرمة والثاني صفة الموضين فالاول سبب شرعي
والثاني حكم شرعي فهذان فرعان فالاول من جهة الموصوفات والثاني من جهة الاسباب والمسببات
ويعبر بهذا الفرق ردنا على ابي حنيفة رضي الله عنه في جعل الخلع فسحا لعدم تعيين انقلاب
الصداق لبادله بل يجوز بغير الصداق اجماعا فحقيقة الفسخ منتفية

الفرق السادس والتسعون والمائة بين قاعدة خيار المجلس وقاعدة خيار الشرط
المجلس عند من قال به هومن خواص عقد البيع وما في معناه من غير شرط بل هومن الزوم وخيار
الشرط عارض عند اشتراطه وبتنفي عند انتفاء الاشتراط واعلم ان الاصل في العقود الزوم لان
العقود اسباب لتحصيل المقاصد من الاعيان والاصل ترتيب المسببات على اسبابها وخيار المجلس
عندنا باطل والبيع لازم بمجرد العقد تفرقا لا وقاله ابو حنيفة وقال الشافعي وابن حنبل رضي الله
عنهما بعدم لزوم العقد وخيار المجلس حتى يتفرقا او يختار الامضاء وحكاها ابو الطاهر عن ابن حبيب
مناو ذلك الاجارة والصرف والسلم والصلح على غير جنس الحق وهو حطيطة لا يبع وكذلك القسمة
بناء على انها يبع واعتمد مالك وابو حنيفة على الاصل المتقدم ان الاصل في العقود الزوم لذوى
القدر

قال (الفرق السادس والتسعون والمائة بين قاعدة خيار المجلس وقاعدة خيار الشرط الى قوله
عند انتفاء الاشتراط) قلت ما قاله حكاية قول ولا كلام في ذلك قال (واعلم ان الاصل في
العقود الزوم الى قوله ولا تندفع الحاجة الا بالتخير والزوم) قلت يقال بموجب ذلك الاصل
بعد خيار المجلس لاقبله

وهو عندنا ان لفظ
الشرع يحمل على عرفة فان تمدد حكمت فيه العوائد كالايان والوصايا وغيرها وتوضيحه ان ضابط تماثل الحبوب
البيضة والنقد هو أن ما فيه ميار شرعي اعتبره فيه ما اعتبره صاحب الشرع من كيل او وزن مثلا جاء في الحديث
البر بصيغة الكيل في البيع وفي الزكاة بالاولسقي ومرح في النقيدين بالوزن لفوله عليه السلام ليس فيما دون محس أواق
من الفضة صدقة فيكون المعبر في ذلك ما اعتبره وما ليس فيه معيار شرعي اعتبرت فيه العادة العامة هل يكال او يوزن
فان اختلفت العوائد فعادة البلد فان جرت العادة بالوجهين خير فيهما ووافقنا أبو حنيفة رضي الله عنه كما في الاصل قال
و باعتبار هذا الفرق يظهر بطلان قول من جوز بيع القمح بالدقيق وزنا فان عادة القمح الكيل فاعتبار التماثل فيه بالوزن
غير معتبر بل ذلك سبب الربا فان القمح الرزين يقل كيله ويكثر وزنه والخفيف بالهكس وقس على هذه القاعدة بقية

فروعها ولا نخرج عنها اه وسلمه ابن الشاط وعليه لمعتمد مذهبنا يوافق قول أبي حنيفة بمنع بيع الدقيق بالحنطة مثلا
 بمثل من قبل أن أحدهما مكيل والآخر موزون ولا يظهر قول الحفيد في البداية الأشهر عن مالك جواز بيع الدقيق
 بالحنطة مثلا بمثل وهو قول مالك في موطنه وروى عنه انه لا يجوز وهو قول الشافعي وأبي حنيفة أي وأحمد بن حنبل
 أيضا إلا أن الشافعي وأحمد يملآن بتعذر التماثل بخلاف أبي حنيفة كما تقدم وكذا هو قول ابن الماجشون من أصحاب
 مالك وقال بعض أصحاب مالك وقال بعض أصحاب مالك ليس هو اختلافا من قوله وإنما رواية المنع إذا كان اعتبار
 المثلية بالكيل لأن الطعام إذا صار دقيقا اختلف كيلاه ورواية الجواز إذا كان الاعتبار بالوزن لأن مالكا يعتبر الكيل
 أو الوزن والعدد فيما لا يكال (٢٧٠) ولا يوزن اه بزيادة قافهم وأما المرق على مذهب الشافعي ففي الاصل

الحاجات من الاعراض فان السد لا يقع الا للحاجة ولا تندفع الحاجة الا بالتخفيف واحتج الشافعي
 ومن وافقه بما في البخاري وغيره قال صلى الله عليه وسلم المتعاقدان بالخيار مالم يتفرقا الا ببيع الخيار
 او يقول احدهما للآخر اخترونا عنه عشرة اجوبة (الاول) حمل المتباينين على المتشابهين بالبيع
 مجازا يدل عليه ماسياتي من الادلة ويكون الافتراق بالاقوال (الثاني) ان احد المجازين لازم
 في الحديث لنا لمن حملنا المتباينين على حالة المباينة كان حقيقة لان اسم الفاعل لا يصدق حقيقة
 الاحالة للملابسة ويكون الجواز في الافتراق فان اصله في الاجسام نحو افتراق الخشبة وفرق البحر
 ويستعمل مجازا في الاقوال نحو قوله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلاما من سمعته وقوله صلى الله عليه وسلم
 افترت بنو اسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي الحديث اي بالاقوال والاعتقادات وان
 حملنا المتباينين على من تقدم منه البيع كان مجازا كتسمية الانسان نطفة ثم يكون الافتراق في الاجسام
 قال (واحتج الشافعي الى قوله او يقول احدهما للآخر اختر) قلت تلك حجة قوية والمادة
 غالبا ان لا يطول مجلس المتباينين طولا يفوت المقصود ومن العوضين كيف وقد قال صلى الله عليه
 وسلم او يقول احدهما للآخر اختراي اخترا الامضاء قال (ولنا عنه عشرة اجوبة الاول حمل
 المتباينين على المتشابهين بالبيع مجازا الى آخره) قلت يأتي جوابه عند ذكر دليله قال (الثاني ان
 احد المجازين لازم في الحديث الى قوله لان اسم الفاعل لا يصدق حقيقة الاحالة للملابسة) قلت
 ذلك صحيح اذا اراد بالحقيقة كون الفاعل ملاسما لصدر منه او وصف به لا اذا اراد بالحقيقة
 كون لفظ متباينين هو ضرر المحاولي البيع والابتياح فانه لا دليل على مذهب اليه في ذلك هو وغيره من ان
 اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا في حال الملاسة قال (و يكون المجاز في الافتراق) قلت ذلك مذهب
 قال (فان اصله في الاجسام نحو افتراق الخشبة وفرق البحر) قلت ذلك مسلم قول (ويستعمل مجازا
 في الاقوال الى قوله أي بالاقوال والاعتقادات) قلت الآية والحديث يحتمل ان يراد بهما الاقوال
 كما قال ويحتمل ان يراد بهما الافعال التابعة لتلك الاقوال قال (وان حملنا المتباينين على من تقدم منه
 البيع كان مجازا كتسمية الانسان نطفة ثم يكون الافتراق في الاجسام حقيقة الى قوله معصودا لقياس)
 قلت ما قاله في ذلك مبنى على ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا عند الملاسة وذلك ليس بصحيح بل اسم

ما كان يكال او يوزن
 بالحجاز اعتبر بتلك الحالة
 لقوله عليه السلام المكيل
 مكيل أهل المدينة
 والوزن وزن أهل مكة
 فذكر احد البلدين
 تنبيها على الآخر ليرد
 البلاد اليهما وما تعذر
 كيلاه اعتبر فيه الوزن وان
 أمكن الوجوهان الحق
 بهما في الحجاز كجزء
 الصيد فان شابه امرين
 نظر الى الاغاب فان
 استويا قيل يغلب الوزن
 لانه أحصر وقيل يجوز
 الوجوهان نظرا للتساوي
 وقيل يمنع بيعه نظرا
 لتعذر الترجيح هذا فان
 مذهب الشافعي رضى
 الله عنه لسا ان لفظ
 الشرع يحمل على عرفه
 فان تعدرت حكمت فيه
 المواثك لايمان والوصايا

وغيرهما كما تقدم اه والله سبحانه وتعالى أعلم

حقيقة

الفرق الثالث والتسمون والمائة بين قاعدة المجهول وقاعدة الفرر

الفرر لغة قال القاضي عياض رحمه الله هو ماله ظهرا محجوب وباطن مكروه ولذلك سميت الدنيا متاع الفرر قال وقد يكون
 من الفرارة وهي الخديمة ومنه الرجل الفرر بكسر الفزة للخداع ويقال للمخدوع أيضا ومنه قوله عليه السلام المؤمن غر
 كريم اه والمجهول لغة ضد المعلوم كما في المختار والفرر اصطلاحا مالا يدرى هل يحصل أم لا جهلت صفته أم لا كالطير في
 الهواء والسمك في الماء والمجهول اصطلاحا ما علم حصوله وجهت صفته كبيع الشخص ماني كنه فهو يحصل قطعا لكن كنه
 لا يدرى أي شيء هو فكل واحد من الفرر والمجهول اصطلاحا اعم من الآخر من وجه وأخص من وجه فيجتمعان في

نحو شراء العبد الآبق المجهول قبل اباقة صفته فهو مجهول الصفة وغرر لانه لا يدري يحصل أم لا ويوجد الفرر بدون الجهالة في نحو شراء العبد الآبق المعلوم قبل اباقة صفته فهو معلوم قبل الاباق لاجهالة فيه وهو غرر لانه لا يدري هل يحصل أم لا وتوجد الجهالة بدوين الفرر في نحو شراء حجر براه لا يدري اهو زجاج أم ياقوت فشاهدته تقتضي القطع بحصوله فلا غرر وعدم معرفته تقتضي الجهالة به نعم قد يتوسع العلماء فيهما فيستعملون أحدهما موضع الآخر نظر الى ان الفرر يوجد في المبيعات من جهة الجهل باحد سبعة أشياء (الاول) الجهل بتعيين العقد أى الجهل بوجود المقود به عليه كآبق قبل الاباق (والثاني) الجهل بتعيين المقود عليه كثوب من ثوبين مختلفين (والثالث) الجهل بجنسه كسلمة لم يسمها (والرابع) الجهل بنوعه كعبد لم يسمه (والخامس) الجهل بالحصول (٢٧١) ان علم الوجود كالطير في الهواء

والسادس الجهل بالمقدار والبيع الى مبلغ رضى الحصاة والسابع الجهل بالبقاء كالنار قبل بدو صلاحها وبقي الجهل بالاجلى ان كان هناك أجل والجهل بالصفة فهذه تسعة موارد للفرر من جهة الجهالة وهي ترجع الى ثلاثة أقسام للفرر من جهة الجهالة (الاول) كثير ممنتم اجاماً كالطير في الهواء ومن ذلك جميع البيوع التي نهى عنها صلى الله عليه وسلم كبيع جبل الحبله لانه اما عبارة عن بيع ويجولونه الى ان تنتج الناقة مافي بطنها ثم ينتج مافي بطنها والفرر في هذا من جهة جهل الاجل بين واما عبارة عن بيع

حقيقة ثم في هذا المقام يمكننا الاقتصار على هذا الفرق ونقول ليس احدهما اولى من الآخر فيكون الحديث مجمل فيسقط به الاستدلال ولما ترجيح المجاز الاول لسكونه مضموداً بالقياس والقواعد (الثالث) قوله صلى الله عليه وسلم في بعض الطرق في أبي داود والدار قطني المتبايعان كل واحد منهما بالخيار مالم يفتراق الا ان يكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية ان يستقبله فلو كان الفاعل حقيقة في الماضي وفي الحال وفي المستقبل من حيث انه مستعمل في الازمان الثلاثة في اللسان والاصل الحقيقة والمجاز على خلاف الاصل فلا بد له من دليل ولا دليل لمن ادعى ذلك فيما علمه غير ما يتوهم من ان الحقيقة النوبية تلزم الحقيقة الوجودية وليس الامر كذلك فان الحقيقة النوبية المراد بها ان اللفظ موضوع للمعنى لا املافة بين ذلك المعنى ومعنى آخر وضع له ذلك اللفظ قبل هذا والحقيقة الوجودية المراد بها كون الصفة بالموصوف موجودة فالمتبايعان متبايران لا ملازمة بينهما بوجه قال (الثالث) قوله عليه الصلاة والسلام في بعض الطرق في أبي داود والدار قطني المتبايعان كل واحد منهما بالخيار مالم يفتراق الا ان تكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية ان يستقبله فلو كان خيار المحاس مشروعا لم يحتاج الى الاقالة الى آخر ما قاله في الجواب الثالث) قلت لادلالة لفظ الاقالة على بطلان خيار المجلس انما هي بالضمن لا بالصرح عن تقديران لفظ الاقالة حقيقة لا مجاز ويلزم عن ذلك مخالفة آخر الكلام اوله فان اول الكلام يقتضي صريحا ثبوت خيار المجلس ويلزم عن ذلك أيضا ان مقتضى الحديث التاكيد لما هو مقرر من ان المتبايعين او المتساويين بالخيار وذلك مرجوح فان حمل كلام الشارع على التأسيس اذا احتمله اولى ويلزم عن ذلك أيضا عدم الفائدة في الاستثناء بقوله الا ان تكون صفقة خيار فانه لا شك ان المتساويين او المتبايعين للبيع والابتياع مالم يقع بينهما العقد بالخيار في كل حال من احوالهما وفي صفقة الخيار وغيرها وبالجمله ففي حمل لفظ المتبايعين على الجز وحمل لفظ الاقالة على الحقيقة ضروب من ضعف الكلام وتمارضه وعدم الفائدة وكل ذلك غير لائق بفصاحة صاحب الشرع وفي حمل الاقالة على المجاز وان المراد بها اختيار الفسخ وحمل المتبايعين على المتعاقدين قوة الكلام واستقامته وثبوت فائدته والله تعالى اعلم

جنين الناقة وهذا من باب النهي عن بيع المضامين والملائنج والمضامين هي مافي بطون الحوامل والملائنج مافي ظهور الفحول وكبيع مالم يخاق وبيع الملامسة وكانت صورته في الجهالية ان يلمس الرجل الثوب ولا ينشره أو يتناعه ليلا ولا يعلم مافي فيه وسبب تحريمه الجهل بانصفه وكبيع المنابذة وصورته ان يذئ كل واحد من المتبايعين الى صاحبه الثوب من غير ان يعين ان هذا بهذا بل كانوا يحملون ذلك راجعا الى الاتفاق ربيع الحصاة وصورته ان يقول المشتري أى ثوب وقمت عليه الحصاة التي ارمني بها فهولي وقيل أيضا انهم كانوا يقولون اذا وقمت الحصاة من يدي فقدوجب البيع وهذا قمار فمذمه ونحوها كلها بيوع جاهلية متفق على تحريمها وهي محرمة لكثير الفرر الحاصل من جهات الجهالة المذكورة (والقسم الثاني) قليل جائز اجماعا كاساس الدار وقطن الجبة والقسم الثالث متوسط اختلاف فيه ويلحق بالاول

أو الثاني فلارتفاعه عن القليل الحق بالكثير ولا انحطاطه عن الكثير الحق بالقليل وهذا هو سبب اختلاف العلماء في فروع الفرر والجمالة هذا خلاصة ما في الاصل وسلمه ابن الشاطب بزيادة من بداية الحفيد قال ومن البيوع التي توجد فيها هذه الضروب من الفرر بيوع منطوق بها وبيوع مسكوت عنها والمنطوق به أكثره متفق على تحريمه وبعضه اختلفوا فيه ومنه ما جاء عنه عليه الصلاة والسلام من النهي عن بيع السنبل حتى يبيض والنسب حتى يسود وذلك ان العلماء اتفقوا على انه لا يجوز بيع الحنطة في سنبلها دون السنبل لانه يبيع ما لم تعلم صفته ولا كثرته واختلفوا في بيع السنبل نفسه مع الحب فجوز ذلك جمهور العلماء مالك وأبو حنيفة وأهل المدينة وأهل الكوفة وقال الشافعي لا يجوز بيع السنبل نفسه وان اشتد فانه من باب الفرر وقياسا على (٢٧٢) يعمه مخلوط بقبته بعد الدرس وحجة الجمهور ما روى عن نافع عن ابن

عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع التخيل حتى ترمى وعن السنبل حتى تبيض وتأمين العاهة نهى البائع والمشتري وهي زيادة على ما رواه مالك من هذا الحديث والزيادة اذا كانت من الثقة مقبولة وروى عن الشافعي انه لما وصلته هذه الزيادة رجع عن قوله وذلك انه لا يصح عنده قياس مع وجود الحديث ثم قال وأما المسائل المسكوت عنها في هذا الباب اختلف فيها بين فقهاء الامصار فكثيره لكن نذكر منها أشرها لتكون كالمقاييس للمجتهد النظار وهي خمسة مسائل (المسئلة الاولى) المبيعات نوعان مبيع حاضر مرئي فهذا الخلاف في

عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع التخيل حتى ترمى وعن السنبل حتى تبيض وتأمين العاهة نهى البائع والمشتري وهي زيادة على ما رواه مالك من هذا الحديث والزيادة اذا كانت من الثقة مقبولة وروى عن الشافعي انه لما وصلته هذه الزيادة رجع عن قوله وذلك انه لا يصح عنده قياس مع وجود الحديث ثم قال وأما المسائل المسكوت عنها في هذا الباب اختلف فيها بين فقهاء الامصار فكثيره لكن نذكر منها أشرها لتكون كالمقاييس للمجتهد النظار وهي خمسة مسائل (المسئلة الاولى) المبيعات نوعان مبيع حاضر مرئي فهذا الخلاف في

قال (الرابع المعارضة بنهيه عليه السلام عن بيع الفرر الى آخره) قلت هذا من الفرر المعفو عنه فانه ليس مما يعظم فان المجلس في غالب المادة لا يطول طولا يقتضى ذلك قال (الخامس) قوله تعالى اوفوا بالعقود الى آخره) قلت الآية مطلقة فتحمل على ما بعد الخيار جمعا بين الأدلة قال (السادس لوصح خيار المجلس لتعذر تولى طرفي العقد الى آخره) قلت انما خرج كلام الشارع في خيار المجلس على الغائب وحيث لا يتم ذلك قال (السابع ان نقول خيار المجلس مجهول الماقبة الى آخره) قلت هو مضبوط بلا اعتبار وما يلزمه غالبا من التفات معفو عنه بخلاف ما نظره من خيار الشرط لمجهول الزمان قال (الثامن عقد وقع الرضى به فيبطل خيار المجلس فيه كما بعد الامضاء) قلت هذا قياس قاسد الوضع فانه في مراضة النص قال (التاسع) يحمل الحديث على ما اذا قال المشتري للبائع بنى فيقول بعني هذا الوجه من وجوه أسرها كونه بنى على مذهب الغير

بيعه ومبيعه غائب او متعذر الرؤية فهنا اختلف العلماء فقال قوم يبيع الغائب لا يجوز بحال من الاحوال لا وصف ولا لم يوصف وهذا اشهر قول الشافعي وهو المنصور عند أصحابه اعني ان يبيع الغائب على الصفة لا يجوز وقال مالك وأكثر أهل المدينة يجوز بيع الغائب على الصفة اذا كانت غيبته مما يؤمن ان تتم فيه قبل القبض صفته وقال ابو حنيفة يجوز بيع العين الغائبة من غير صفة ثم له اذا رآها الخيار فان شاء نفذ البيع وان شاء رده وكذلك المبيع على الصفة من شرطه عندهم خيار الرؤية وان جاء على الصفة وعند مالك انه ان جاء على الصفة فهو لازم وعند الشافعي لا ينفذ البيع أصلا في الموضعين وقد قيل في المذهب يجوز بيع الغائب من غير صفة على شرط الخيار خيار الرؤية وقع ذلك في المدونة وانكره عبد الوهاب وقال هو مخالف لاصولنا وسبب الخلاف هل نقصان العلم

فيقول

بيعه ومبيعه غائب او متعذر الرؤية فهنا اختلف العلماء فقال قوم يبيع

المتعلق بالصفة عن العلم المتعلق بالحس هو جهل مؤثر في بيع الشيء فيكون من الغرر الكثير أم ليس بمؤثر وأنه من الغرر اليسير وأما أبو حنيفة فانه رأى انه اذا كان له خيار الرؤية انه لا غرر هناك وان لم تكن له رؤية وأما مالك فأرى ان الجهل المقترب بعدم الصفة مؤثر في انعقاد البيع ولا خلاف عند مالك ان الصفة انما تنوب عن المعاينة لما كان غيبة المبيع أو لما كان المشقة التي في نشره وما يخاف ان يلقه من الفساد يتكرر النشر عليه ولهذا اجاز البيع على البرناج على الصفة ولم يجز عنده بيع السلاح في جرابه ولا الثوب المطوي في طيه حتى ينشر أو ينظر الى ما في جرابها واحتج أبو حنيفة بما روى عن ابن المسيب انه قال قال أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وددنا ان عثمان بن عفان وعبدالرحمن بن عوف تبايعا حتى نعلم ايهما أعظم جدا في التجارة فاشترى عبدالرحمن من عثمان بن عفان فرما بارض له أخرى باربعين الفا أو أربعة آلاف فذكر تمام الخبر وفيه بيع الغائب مطلقا ولا بد عند أبي حنيفة من اشتراط الحس وبدخول البيع على الصفة أو على خيار الرؤية من جهة ما هو غائب غرر آخر وهو هل هو موجود وقت العقد أو معدوم ولذلك اشترطوا فيه ان يكون قريب الغيبة الا ان يكون مأمونا كالمقار ومن ههنا اجاز مالك بيع الشيء برؤية متقدمة أعنى اذا كان من القرب بحيث يؤمن ان تغير فيه فاعلمه (المسئلة الثانية) اجموعا على انه لا يجوز بيع الاعيان الى أجل وان من شرطها تسليم المبيع الى المتاع بائر عقد الصفة الا ان مالكا وربيعة وطائفة من أهل المدينة اجازوا بيع الجارية الرفعة على شرط المواضعة ولم يميزوا فيها كما لم يجز مالكا في بيع الغائب وانما منع ذلك الجمهور لما يدخله من الدين (٢٧٣) بالدين ومن عدم التسليم ويشبهه

ان يكون بيع الدين بالدين من هذا الباب أعنى لما يتعلق بالغرر من عدم التسليم من الطرفين لانه باب الربا ومن هذا الباب ما كان يرى ابن القاسم انه لا يجوز ان ياخذ الرجل من غريمه في دين له عليه ثرا قد بد اصلاحه و يراه من باب الدين بالدين وكان أشهب يجتز ذلك

فيقول البائع بعتك فان أبا يوسف قال له الخيار مادام في المجلس وهذه صورة تفرد بها الحنفية فلا بد أن يقول عندهم اشترت وان كان قد استدعي البيع وحملوا عليه قوله عليه الصلاة والسلام في البخارى في آخر الحديث أو يقول أحدهما للآخر اختر اى اختر الرجوع عن الايجاب أو الاستدعاء ونحن نحملة على اختيار شرط الخيار فيكون معنى الحديث المتبايعان بالخيار ما لم يفتقا فلا خيار او يقول احدهما لصاحبه اختر فلا تنفع الفرقة ولذلك لم يرد الا بيع الخيار مع هذه الزيادة (العاشر) عمل أهل المدينة وهو مقدم على خبر الواحد فان تكرر البيع عندهم مع الانفاس فعدم المجلس بين أظهرهم يدل على عدم مشروعية دلالة قاطعة والقطع مقدم على الظن فهذه عشرة اوجه تسقط دلالة الخبر

قال (العاشر عمل أهل المدينة الى آخره) قلت ليس المالكية كلام يقوى غير هذا فاذا ثبت عمل أهل المدينة رجح على خبر الواحد والله تعالى أعلم

(٣٥ - الفروق - ثالث) ويقول انما الدين بالدين ما لم يشرع في قبض شيء منه أعنى انه كان يرى ان قبض الاوائل من الأثمان يقوم مقام قبض الاواخر وهو القياس عند كثير من المالكيين وهو قول الشافعي وأبي حنيفة (المسئلة الثالثة) اجمع فقهاء الامصار على بيع التمر الذي يثمر بطنا واحدا يطيب بعضه وان لم تطب جهلته مما واختلفوا فيما يثمر بطونا مختلفة ونحصيل مذهب مالك في ذلك أن البطون المختلفة لا تخلو ان تتصل أو لا تتصل فان لم تتصل لم يكن بيع ما لم يخفق منها داخلا فيما خلق كشجر التين يوجد فيه الباكور والعصير ثم ان اتصلت فلا تخلو ان تتميز البطون أو لا تتميز فمثال المتميز جز الفصيل الذي يجز مدة بدمدة ومثال المتميز المباطخ والمقانيء والباذنجان والقرع ففي الذى يتميز عنه وينفصل روايتان احدهما الجواز والاخرى المنع وفي الذى يتصل ولا يتميز قول واحد وهو الجواز وخالفه الكوفيون وأحمد واسحاق والشافعي في هذا كله فقالوا لا يجوز بيع بطن منها بشرط آخر وحجة مالك فيما لا يتميز أنه لا يمكن حبس اوله على آخره فجاز أن يباع ما لم يخفق منها مع ما خاق و بدأصلحه اصله جواز بيع ما لم يطب من التمر مع ما طاب لان الغرر في الصفة شبهه بالغرر في عين الشيء وكانه رأى ان الرخصة ههنا يجب ان تقاس على الرخصة في بيع التمر اعنى ما طاب مع ما لم يطب لموضع الضرورة والاصل عنده ان من الغرر ما يجوز لموضع الضرورة ولذلك منع على احدى الروايتين عنده بيع الفصيل بطنا اكثر من واحد لانه لا ضرورة هناك اذا كان متميزا واما وجه الجواز في الفصيل فتشبهها له بما لا يتميز وهو ضعيف واما الجمهور فان هذا كله عندهم من بيع ما لم يخفق ومن باب النهي عن بيع التمر معاومة (المسئلة الرابعة) بيع اللقت والجزر والكرنب

جائز عند مالك اذا بد اصلاحه وهو استحقاؤه للاكل ولم يبلع ولم يجزه الشافعي المقلوبوا لانه من باب بيع الغيب ومن هذا الباب بيع الجوز واللوز والباقلان في قشره اجازة مالك ومنعه الشافعي والسبب في اختلافهم هل هو من الفرر المؤثر في البيوع ام ليس من المؤثر وذات انهم اتفقوا على ان الفرر ينقسم بهذين القسمين وان غير المؤثر هو البسير الذي تدعوا اليه الضرورة او ما جمع الامر بن (المسئلة الخامسة) اختلفوا ايضا في بيع السمك في الغدير او البركة فقال ابو حنيفة يجوز ومنعه مالك والشافعي فيما احسب وهو الذي تقتضى اصوله ومن ذلك الآتي اجازة قوم باطلاق ومنعه قوم باطلاق ومنهم الشافعي وقال مالك ان كان معلوم الصفة معلوم الموضع عند البائع والمشتري جاز واطنه اشترط ان يكون معلوم الا باق ويتواضعا انى انه لا يقبضه البائع حتى يقبضه المشتري لانه يتردد عند المقدم بين بيع وسلف وهذا أصل من اصوله يمنع به النقد في بيع المواضعة وفي بيع الغائب غير المأمون وفيما كان من هذا الجنس وعن قال بجواز بيع الآتي والبيمر والشارد عثمان البتي والحجة للشافعي حديث شهر بن حوشب عن سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن شراء العبد الآتي وعن شراء مافي بطون الاماء حتى تضع وعن شراء مافي ضروعها وعن شراء الغنائم حتى تقسم واجاز مالك بيع ابن الغنم اياما معدودة اذا كان ما يجلب منها معروف في العادة ولم يجز ذلك في الشاة الواحدة وقال سائر الفقهاء لا يجوز ذلك الا بكيل معلوم بعد الحلب ومن هذا الباب منع مالك بيع اللحم في جلده ومن هذا الباب بيع المريض اجازة مالك الا ان يكون ميؤسا منه ومنعه الشافعي وابو حنيفة وهي رواية اخرى عنه ومن هذا الباب بيع (٢٧٤) تراب المدن والصواغين فاجاز مالك بيع تراب المدن بنقد بخالفة أو

بعرض ولم يجز بيع تراب الصاغة ومنع الشافعي البيع في الامر بن جميعا واجازة قوم في الامر بن جميعا وبه قال الحسن البصري اه محل الحاجة من البداية والله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق الرابع والتسعون
 والمائة بين قاعدة ما يسد من الذرائع وقاعدة مالا

تم نذكر وجها حادى عشر يقتضى الدلالة بالخبر على بطلان خيار المجلس عكس ما تدعيه الشافعية وذلك مبنى على ثلاث قواعد (القاعدة الاولى) ان اسم الفاعل حقيقة في الحال مجاز اذا مضى مناه على الاصح (القاعدة الثانية) ان ترتيب الحكم على الوصف يقتضى عليه ذلك الوصف لذلك الحكم نحو اقولوا الكافر وارجموا الزانى واقطعوا السارق ونحوها فان ترتيب هذه الاحكام على هذه الاوصاف تقتضى عليه تلك الاوصاف المتقدمة لهذه الاحكام (القاعدة الثالثة) ان عدم العلة علة لعدم المعلول لعدم الاسكار علة لعدم التحريم وعدم الكفر علة لعدم اباحة الدماء والأموال وعدم الإسلام في الردة علة لعدم العصمة هو كثير اذا تقررت هذه القواعد فنقول الحديث يدل على عدم خيار المجلس لا على ثبوته قال (تم نذكر وجها حادى عشر الى آخر ما قال) قلت ما قاله في ذلك لا يصح لانه مبنى على القاعدة الاولى وهى قاسدة فكل ما بنى عليها فاسد والله تعالى اعلم وجميع ما قال في الثلاثة الفروق بعده صحيح

يسد منها الذريعة بالذال المعجمه الوسيلة الى الشيء وأصلها عند العرب ما تألفه الناقة الشاردة من الحيوان لئلا يتضبط به ثم نقلت الى البيع الجائز صوة التحيل به على مالا يجوز وهو السلف الجار نعم وكذا غير البيع على وجه التحيل به على مالا يجوز من كل شيء كان وسيلة لشيء ماعدا المعنى الحقيقي كان بكرم بائع من ارين الشراء منه لاجل ان يفرضه بالبيع له بضمن مرتفع او نحو ذلك على طريق الاستمارة التصريح به بتشبيه كل شيء كان وسيلة لشيء غير المعنى الحقيقي بالمعنى الحقيقي بجامع مطبق التوصل فى كل ثم صارت حقيقة عرفية واقسمت ثلاثة أقسام (القسم الاول) ما أجمع الناس على عدم سده اى على الغناء حكمه كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر والمنع من التجاور في البيوت خشية الزنى فلم يمنع شيء من ذلك ولو كان وسيلة وسببا للمحرم (القسم الثانى) ما جمعوا على سده اى أعمال حكمه كالمنع من سب الاصنام عند من يعلم انه يسب الله تعالى حينئذ والمنع من حفر الآبار فى طريق المسلمين اذا علم وقوعهم فيها أو ظن والمنع من القاء السم فى أطعمة المسلمين اذا علم أو ظن انهم يا كلونها فيهلكون والمنع من البيع والسلف مجتمعين خشية الربا وحوارهما مفترقين لقوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت حيث ذمهم لكونهم تذرعوا للصيد يوم السبت المحرم عليهم بحبس الصيد يوم الجمعة وقوله عليه الصلاة والسلام لمن اتى اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا ائمانها وقوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله شهادة خصم ولا ظنين خشية الشهادة بالباطل ومنع صلى الله عليه وسلم شهادة الآباء للابناء والعكس فقد اعتبر الشرع سد الذرائع

في الجملة وليس المذهب المالكي مخصصا بسدها كما يحكى ذلك عنه (القسم الثالث) ماختلفوا فيه كالنظر الى المرأة الاجنبية من حيث انه ذرمة للزني قال المدوي على الخريشي أى بغير شهوة فالك يجوز وغيره ممنعه اما بشهوة فمتفق على منعه اه وكالتحدث مع الاجنبية من حيث ما ذكر فل المدوي أيضا فمذهبنا يجوز ذلك بغير شهوة على المعتمد خلافا لمن يقول ان صوتها عورة وان ذكره بعض الشراح اه اى شراح خليل وكبيوع الآجال فذهب مالك منعها بخمسة شروط احدها ان تكون البيعة الاولى لاجل ثابتيها ان يكون المشتري ثانيا هو البائع اولا او من تنزل منزلته وثالثها ان يكون اليائم ثانيا هو المشتري اولا او من تنزل منزلته والمنزل منزلة كل واحد وكيله سواء علم الوكيل او الموكل ببيع الآخر وشرائه او جهلا وعبد كل ان كان غير مأذون له أو مأذون له وهو يتجر للسيد كوكيله ورابعها ان يكون المشتري ثانيا هو المبيع اولا وخامسها ان يكون الشراء الثاني من صفة منه الذي باع به اولا لانها وان كانت على عورة يبيع جائز في الظاهر الا انها لما كثر قصد الناس التوصل الى ممنوع في الباطن كبيع سلف وسلف بمنفعة منعت قياسا على الذرائع المجمع على منعها بجامع ان الاغراض الفاسدة في كل هي الباعثة على عقدها لانه المحصل لها بخلاف نحو بيع السيف من نحو قاطع الطريق فانه ليس محصلا لقطع الطريق حتى يقال ان الفساد في قطع الطريق اعظم من سلف جر تقمسا فيه من ذهاب النفوس والاموال اذا الفساد ليس مقصودا من البيع بالذات حتى يكون باعنا على عقده كصورة النزاع فافهم قال الحفيد في البداية والصور التي يعتبرها مالك في الذرائع في هذه البيوع هي ان يتذرع منها الى أنظري ازدك اولى يبيع مالا يجوز متفاضلا او يبيع مالا يجوز نساء اولى يبيع (٢٧٥) وسلف اولى ذهب وعرض

بذهب اولى وضع
وتعجل او يبيع الطعام
قبل ان يستوفي او يبيع
وصرف قال هذه هي
اصول الرباه وما يدل
على منع صورة النزاع
حديث العائشة عن
عائشة رضي الله عنها
انها سمعتها وقد قالت
لها امرأة كانت ام ولد
لزبد بن ارقم يا أم

بيانه وذلك ان المتبايعين حقيقة في حالة الملابس عملا بالقاعدة الاولى ووصف المبيعة هو علة
عدم الخيار عملا بالقاعدة الثانية فاذا انقطعت أصوات الايجاب والقبول انقطت المبيعة فتكون
العلة قد عدت فيعدم الخيار المرتب عليها فلا يبقى خيار بعده عملا بالقاعدة الثالثة وهو المطلوب
وهذه القواعد كما دلت على عدم خيار المجلس فهي تدل على ان المتبايعين يتعين حملهما على
التساوي فان الخيار على هذا التقدير لا يثبت الا في هذه الحالة وينقطع بعدها وهو يؤكد
الوجه الاول وهذه نبذة حسنة في هذا الفرق بين قاعدة خيار الشرط وخيار المجلس من جهة
ما اشتمل عليه خيار المجلس من الفرر ومخالفة القواعد والادلة وغير ذلك
الفرق السابع والتسعون والمائة بين قاعدة ما ينتقل الى الاقرب من
الاحكام غير الاموال وبين قاعدة مالا ينتقل من الاحكام
أعلم أنه يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من مات عن حق فلورثته وهذا اللفظ

المؤمنين انى بعث من زيد عبدا الى العطاء بشمائه فاحتاج الى ثمنه فاشترته من قبل محل الاجل بستائة أى نقدا فقالت عائشة
بشمائريت وبشمائريت ابغني زيدانه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتبقات رأيت ان تركت وأخذت
الستائة دينار قالت نعم وفي رواية الموطأ قالت رأيتني أن اخذته برأس مالى فقالت عائشة رضي الله عنها فمن جاءه موعظة من ربه
فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله فهذا التعليل العظيم لا نقوله رضي الله عنها الا عن توقيف فتكون هذه الزرائع واجبة السدوه
المقصود قال صاحب المقدمات ابو الوليد بن رشد هذه المبيعة كانت بين ام ولد زيد بن ارقم ومولاها قبل العتق فيتخرج قول عائشة
رضي الله عنها على تحريم الربا بين السيد وعبد مع القول بتحريم هذه الذرائع ولعل زيد بن ارقم لا يمتقد تحريم الربا بين السيد وعبد
قال ولا يحل لمسلم ان يمتقد زيدانه واطام ولده على شراء الذهب بالذهب متفاضلا الى اجل اه فاندفع ما يقال كيف يليق زيد
بن ارقم وهو من خيار الصحابة فعمل ما يقال فيه ذلك والصحابة كلهم رضي الله عنهم عدول سادة اتقياء والاحباط احباطان احدهما
احباط اسقاط وهو احباط الكفر للامال الصالحة فلا يفيد شيء منها معه وثانيها احباط موازنة وهو وزن العمل الصالح السيء
فان رجح السيء قامه اوية والصالح فهو في عيشة راضية كلاهما معتبر غير انه يعتبر احدهما بالآخر ومع الكفر لا عبرة بالبتة والاحباط
في حديث عائشة احباط موازنة كلاحباط في قوله عليه السلام من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله اى بالوازنة ومرادها رضي الله عنها
اما المبالغة في الانكار لا التحقيق واما الاحباط في مجموع المتحصل من الجهاد من حيث هو مجموع فيكون الباقي بهذه السبب
بعضه وظاهر الاحباط والتوبة انه معصية اما بترك التعلم لحال هذا المقدم على لانه اجتهد فيه ورأت ان اجتهاده مما يجب

تلقضه وعدم اقراره فلا يكون حجة له او هو ممن يقتدى به فخشيت ان يقتدى به الناس فينتج باب الربا بسببه فيكون ذلك في صحيفته فيعظم الاحباط في حقه قال الاخزمي اختلف في وجه المنع في بيع الاجارة لابل بالفرج لانها أكثر مما ملات اهل الربا وقال ابن مسلة بل سدا لذريع الربا فبلى الاول من علم من عاداته تمتد الفساد حمل عقده عليه والا امضي فان اختلف الماد منع الجميع وان كان من اهل الدين والفضل وعليه يحمل قول عائشة رضي الله عنها فان زيد من اهل الناس عن قصد الربا قال في الجواهر وضابط هذا الباب ان المتماقدين ان كانوا يقصدان اظهار ما يجوز لي وصلاحه الى ما لا يجوز فيفسخ العقد اذا كثرت القصد اليه اتفاقا من المذهب كبيع وسلف جرته فان بدت التهمة بعض البعد وامكن الفصد اليه كدفع الاكثر في ضمان واخذ الاقل منه الى اجل فتقولان مشهوران قاما مع ظهور ما يبرىء من التهمة لكن فيه صورة التهمة عليه كالتصور العين بالعين غير يديده وتظهر البراءة بتعجيل الاكثر في جز لا انتفاء التهمة وقيل يمتنع حياية الذريعة والاصل ان ينظر ما خرج من اليد وما خرج اليها فان جاء العامل به صحح والا فلا ولا اعتبار اقوالهما بل افعالهما فقط اه ووافقنا ابو حنيفة وابن حنبل في سد ذرائع بيع الاجال التي هي صورة النزاع وان خالفنا ابو حنيفة في تفصيل البعض وقال يمتنع بيع السلعة من اب البائع بما تمتنع به من البائع وفي الافناع من شره ومن باع سلعة بنسيئة اى بشمن مؤجل او بشمن حال لم يقبضه صحح الشراء حيث لا مانع وحرم عليه اى على بائنها شراؤها ولم يصح منه شراؤها نصا بنفسه او بوكيله بنقد من جنس الاول اقل مما باعها به بتقدي اى حال او نسيئته ولو بعد حل اجلها اى اجل الثمن الاول نصا نقله ابن القاسم وسندي لما روى عن شمسة عن ابي اسحاق (٢٧٦) السبيعي عن امراته العالية قالت دخلت انا و اوم ولدنا بن زيد ابن ارقم على

ليس على عمومه بل من الحفوق ما ينتقل الى الوارث ومنها لا ينتقل فمن حق الانسان ان يلاعن عند سبب اللعان وان يبقى بعد الايلاء وان يعود بعد الظهار وان يختار من نسوة اذا اسلم عليهن وهن أكثر من أربع وان يختار احدى الاختين اذا اسلم عليهما واذا جعل المتبايعان له الخيار فمن حقه ان يملك أمضاه البيع عليهما وفسخه ومن حقه ما فوض اليه من الولايات والمناصب كالقصاص والامامة والخطابة وغيرها وكالامانة والوكالة لجميع هذه الحفوق لا ينتقل للوارث منها شيء وان كانت نابتة للمورث بل الضابط لا ينتقل اليه ما كان متعلقا بالمال أو يدفع ضررا عن الوارث في عرضه بتخفيف الله وما كان متعلقا بنفس المورث وعقله وشهوته لا ينتقل للوارث والسر في الفرق ان الورثة يرثون المسال فيرثون ما يتعلق به تبعاله ولا يرثون عقله ولا شهوته ولا نفسه فلا يرثون ما يتعلق بذلك وما لا يرثون ما يتعلق به قاله اللعان يرجع الى امر معتقده لا يشاركة فيه غيره غالبا والاعتقادات ليست من باب المال

الغ عائشة ولانه ذريعة الى الربا ليستبيع بيع ألف بنحو خمسمائة الى أجل والذرائع معتبرة في الشر دليل منع القاتل من الارث بها الا ان تنغير صفتها بما يتقصها كبد قطعت يده او قبض ثمنها بان باع السلعة وقبص ثمنها اشتراها فيصح لانه لا توسل بالى الربا وان

اشتراها ابوه او ابنه ونحوهما كغلامه او مكاتبه او زوجته ولا حيله جاز وصح لان كل واحد منهما والا فبئذ كالا جنبي بالنسبة الى الشراء واشتراها بائنها من غير مشتريها كما لو اشتراها من وارثه أو ممن انتقلت اليه منه بتبيع أو نحوه جاز لعدم المنع أو اشتراها بائنها بمثل الثمن الاول أو بنقد آخر غير الذى باعها به واشتراها بموض أو باعها بموض ثم اشتراها بنقد صحح الشراء ولم يحرم لا تنفاه الربا المتوسل اليه به وان قصد بال عقد الاول العقد الثاني بطلا أى العقدان قاله الشيخ وقال هو قول احمد وأبي حنيفة ومالك قال في الفروع ويوجه انه مراد من اطاق لان العلة التي لاجلها بطل الثاني وهو كونه ذريعة للار با موجودة اذن في الاول وهذه المسئلة تسمى مسئلة العينة لان مشتري السلعة الى اجل ياخذها عيناي نقدا حاضرا قال الشاعر

انتان ام ندان أم يبرى لنا * فتى مثل نقل السيف ميزت مضار به

ومعنى انتان نشترى عينة كما وصفنا وروى ابوداود عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا تبايعتم بالعينة واخذتم اذنا ب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلا لا ينزعه حتى ترجعوا الى دينكم اه وخالفنا الشافعي فقال هو واصحابه لا يثبت حديث عائشة على ان زيد اذ قد خالفها واذا اختلفت الصحابة فلهذا القياس واحتجوا بثلاثة امور (احدها) قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وجوابه ان هذا عام وما ذكرناه خاص والخاص مقدم على العام على ما تقر في علم الاصول (الامر الثاني) ما جاء في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى بتمر جنيب فقال امر خبير كله هكذا فقالوا انا ابتاع الصاع بالصاعين من تمر الجمع فقال عليه السلام لا تفعلوا هذا ولسكن يبعوا تمر الجمع بالدرهم واشتروا بالدرهم جنيبا فهو بيع

صاح بصاعين وانما توسطينهما عقد العرواح فايصح وجوابه اننا انما نمنع ان يكون العقد الثاني من البائع الاول وليس ذلك مذكور في الخبر مع ان يبع النقد اذ تقا بضافيه ضعف التهمة وانما المنع حيث تقوى (الامر الثالث) ان العقد المقتضى للفساد لا يكون فاسدا اذا صححت اركانها كبيع السيف من قاطع الطريق والعنب من الخمار مع ان الفساد في قطع الطريق اعظم من سلف جر تقملا فيه من ذهاب النفوس والاموال وجوابه ان محل ذلك اذا لم تكن الاغراض الفاسدة هي الباعثة على العقد والامنع كما في عقود صور النزاع كما تقدم توضيحه فان الحفيد في البداية وروى مثل قول الشافعي عن بن عمر اه هذا توضيح ما في الاصل من الفرق بين الذرائع التي يجب سدها والذرائع التي لا يجب سدها والخلاف فيه والوفاق والمدارك في ذلك وسلمه ابن الشاط مع زيادة من الخرشى وحاشيته والبداية وغيرها لكن رأيت في حاشية المطار على محلي جمع الجوامع ان صاحب جمع الجوامع قال وقد أطلق القرافي هذه القاعدة اي قاعدة سد الذرائع على اعم منها ثم زعم ان كل أحد يقول ببعضها مع ان الشافعي لا يقول بشيء منها كما سيتضح وان ما ذكر ان الامة أجمعت عليه ليس من مسمى سد الذرائع في شيء نعم حاول ان الرفعة تخرج قول الشافعي رضي الله عنه في باب أحياء نبات من الام عند النهي عن منع الماء ايمنع به الحلال ان ما كان ذريعة الى منع ما احل الله لم يحل وكذا ما كان ذريعة الى احلال ما حرم الله اه فقال في هذا ما يثبت ان الذرائع الى الحرام والحلال تشبه معاني الحلال والحرام اه ونازعه الشيخ الامام الولد يعني والده تقي الدين السبكي وقال انما أراد الشافعي رحمه الله تعالى تحريم الوسائل لاسد الذرائع والوسائل تستلزم المتوسل اليه (٢٧٧) ومن هذا منع الماء فانه يستلزم منع

الكلاء الذي هو حرام ونحن لا تنازع فيما يستلزم من الوسائل ولذلك نقول من حبس شخصا ومنعه من الطعام والشراب فهو قاتل له وما هذا من سد الذرائع في شيء قال الشيخ الامام وكلام الشافعي في نفي الذرائع لاني سدها وأصل النزاع بيننا وبين المالكية

والقيمة شهوته والموود ارادته واختيار الاختين والنسوة اربه وميله وقضاؤه على المتبايعين عقله وفكرته ورايه ومناصبه وولاياته وآراؤه واجتهاداته وأفعاله الدينية فهو دينه ولا ينتقل شيء من ذلك للوارث لانه لم يرث مستنده واصله وانتقل للوارث خيار الشرط في البيعات وقاله الشافعي رحمه الله تعالى وقال ابو حنيفة وأحمد بن حنبل لا ينتقل اليه وينتقل للوارث خيار الشفعة عندنا وخيار التعمين اذا اشترى موروثه عبدا من عبيدين على أن يختار وخيار الوصيه اذا مات الموصي له بعد موت الموصي وخيار الاقالة والقبول اذا أوجب البيع لزيد فلوارثه القبول والرد وقال ابن المواز اذا قال من جاءني بمشرة فعلامي له فمتي جاء أحد بذلك الى شهرين لزمه وخيار الهبة وفيه خلاف ومنع أبو حنيفة خيار الشفعة وسلم خيار الرد باليب وخيار تمدد الصفقة وحق القصاص وحق الرهن وحبس المبيع وخيار ما وجد من أموال المسلمين في الغنيمه فبات ربه قبل أن يختار أخذه بعد القسمة ووافقناه نحن على خيار

انما هو في سدها اه فتنبه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الخامس والستون والمائة بين قاعدة الفسخ وقاعدة الانفساخ ﴾

وهو من جهتين الجهة (الاولى) ان الفسخ فصل المتعاقدين أو الحاكم اذا ظفروا بالعقود المحرمة والانفساخ صفة العوضين (الجهة الثانية) ان الفسخ سبب شرعي والانفساخ حكم شرعي مسبب عنه وذلك أن الفسخ قلب كل واحد من العوضين لصاحبه والانفساخ انقلاب كل واحد من العوضين لصاحبه فالاول من مقولة الفعل والثاني من مقولة الافعال وبحرير هذا الفرق يعلم ان حقيقة الفسخ منتفية عن الخلع لعدم تعيين انقلاب الصداق لباذله بل يجوز بغير الصداق اجماعا وبذلك يتضح وجه الرد على من جعل الخلع فسخا كما في الاصل وسلمه بن الشاط قال الحفيد في بدايته جمهور العلماء على ان الخلع طلاق وبه قال مالك وسوى أبو حنيفة بين الطلاق والفسخ وقال الشافعي هو فسخ وبه قال أحمد وداود ومن الصحابة بن عباس وقدروى عن الشافعي أنه كناية فان أراد به الطلاق كان طلاقا والا كان فسخا وقد قيل عنه في قوله الجديد انه طلاق وقافة الفرق هل يمتد به في التطبيقات أم لا وجمهور من رأى انه طلاق يجمله باننا لانه لو كان للزوج في العدة منه الرجعة عليها لم يكن لافتدائها معنى وقال أبو ثور ان لم يكن بلفظ الطلاق لم يكن له عليها رجعة وان كان بلفظ الطلاق كان له عليها الرجعة احتج من جملة طلاقا بان الفسوخ انما هي التي تقتضى الفرقة الغالبة للزوج في الفراق فليس يرجع الى اختياره وهذا يرجع الى اختيار فليس بسفخ واحتج من لم يره طلاقا بان الله تبارك وتعالى ذكر في كتابه الطلاق فقال الطلاق مرتان ثم ذكر الافتداء

ثم قال فان طلقها فلا تحمل لمن بعد حتى تنكح زوجها غيره فلو كان الافداء طلاقا لكان الطلاق الذي لا تحمل له فيه الابد زوج هو الطلاق الرابع وعند هؤلاء ان الفسوخ تقع بالتراضي قياسا على فسوخ البيع اعنى الاقالة وعند المخلف ان الآية انما تضمنت حكم الافداء على أنه شوه بلحق جميع أنواع الطلاق لأنه شيء غير الطلاق فبسبب الاختلاف هل اقتران الموض بهذه الفرقة يخرجها من نوع فرقة الطلاق الى نوع فرقة الفسخ أم ليس يخرجها اه كلامه بلفظه وقد علمت أن الوجه عدم الاخراج اذا لاخراج يتأى الاجماع على جوازه بغير الصداق فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السادس والتسمون والمائة بين قاعدة خيار المجلس وقاعدة خيار الشرط

أما عند من قال بخيار المجلس كالشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما وحكاها أبو الطاهر عن ابن حبيب منا فهو ان خيار المجلس من خواص عقد البيع وما في معناه كالأجارة والصرف والسلم والصالح على غير جنس الحق وهو حطيطة لا يبيع وكالقسمة بناء على أنها يبيع ومن اللوازم له بحيث يحصل بمجرد حصول ذلك من غير شرط وخيار الشرط عارض يحصل عند اشتراطه وينتفى عند انتفاء الاشتراط واما عند من لا يقول بخيار المجلس كمالك وأبي حنيفة رضي الله عنهما فهو ان خيار المجلس مشتمل على الفرر ومخالفة القواعد والادلة وغير ذلك وخيار الشرط ليس كذلك أما اشتراط خيار المجلس على الفرر فلان الاصل في العقود اللزوم لذوى الحاجات من الاعواض فان العقد لا يقع الا الحاجة اذ العقود اسباب لتحصيل المقاصد من الاعيان والاصل (٢٧٨) ترتيب المسببات على أسبابها حتى تندفع بذلك الحاجة لانها انما

تندفع بالتخير وللزوم ثبوت خيار المجلس اذ لا يدري كل واحد منهما ما يحصل له من الثمن والمثمن فيحصل الفرر ولا تندفع الحاجة فافهم وأما اشتراطه على مخالفة القواعد والادلة فهو ان ما في البخارى وغيره من انه صلى الله عليه وسلم قال المتعاقدان بالخيار ما لم يتفرقا

المهية في الاب لابن لابن بالاعتصار وخيار المتق والمان والكتابة والطلاق بان يقول طلقت امرأتي متى شئت فيموت المقول له وسلم الشافعي جميع ما سلمناه وسلم خيار الاقالة والقبول ومدارك المسألة على أن الخيار عندنا صفة للعقد فينتقل مع العقد فان آثار العقد انتقلت للوارث وعند أبي حنيفة صفة للعقد لانها مشيئة واختياره فبطل بموته كما يبطل سائر صفاته ولان الاجل في الثمن لا يورث فكذلك في الخيار ولان البائع رضى بخيار واحد واتم تثبتونه لجماعة لم يرض بهم وهم الورثة فوجب ان لا يعتمد الخيار من اشتراطه له كما لا يعتمد الاجل من اشتراط له (والجواب عن الاول) ان اختياره صفة ولكن صفة متعلقة بالمال فينتقل كاختياره الاكل والشرب وأنواع الانتفاع في المسائل فان جميع ذلك ينتقل تبعا للمال (وعن الثاني) ان الاجل معناه تأخير المطالبة والوارث لا مطالبة عليه بل هو صفة للدين لا جرم لما انتقل الدين للوارث انتقل مؤجلا وكذلك ههنا تنتقل الصفة لمن انتقل اليه الموصوف فلهذا لنا لا علينا (وعن

(الثالث)

الاببيع الخيار أو يقول أحدهما للاخر اختر وان احتج

الشافعي ومن وافقه بظاهره على ثبوت خيار المجلس ان مقتضى البناء على ثلاث قراءات انه يدل على بطلان خيار المجلس عكس ما تدعيه الشافعية (القاعدة الاولى) ان اسم الفاعل حقيقة في الحال مجازا اذا مضي معناه على الاصح (القاعدة الثانية) أن ترتيب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم نحو اقبلوا الكافر وارجوا الزاني واقطعوا السارق ونحوها فان ترتيب هذه الاحكام على هذه الاوصاف يقتضي عليه تلك الاوصاف المتقدمة لهذه الاحكام (القاعدة الثالثة) ان عدم العلة لعدم المعلوم فعدم الاسكار علة لعدم التحريم وعدم الكفر علة لعدم اباحة الدماء والاموال وعدم الاسلام في الردة علة لعدم العصمة وهو كثير وذلك أن المتبايعين حقيقة في حالة الملاسة عملا بالقاعدة الاولى ووصف المبايع هو علة عدم الخيار عملا بالقاعدة الثانية فاذا انقطعت أصوات الايجاب والقبول انقطعت المبايعه فتكون العلة قد عدمت فيعدم الخيار المرتب عليها فلا يبقى خيار بعدها عملا بالقاعدة الثالثة وهو المطلوب على أن لنا عشرة أوجه تسقط دلالة الخبر على ثبوت خيار المجلس (الوجه الاول) حمل المتبايعين على المتفاعلين بالبيع أى المتساومين مجازا وذلك لان هذه القواعد كما دلت على عدم خيار المجلس فهي تدل على تعين الحمل المذكور فان الخيار على هذا التقدير لا يثبت الا في هذه الحالة وينقطع بعدها ويكون الافتراق الاقوال مجازا أيضا (الوجه الثاني) أن أحد المجازين المذكورين لازم في الحديث وذلك ان المتبايعين اذا لم يحملوا على المعنى المجازي المذكور بل على الحقيقي وهو حالة المبايعه لان اسم الفاعل

حقيقة حالة الملابس لم يلزم حمل الافتراق على معناه المجازي وهو الافتراق في الأقوال نحو قوله تعالى وان يتفرقا بين الله كلا من سمته وقوله صلى الله عليه وسلم افتترقت بنوا اسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمي الحديث أى بالأقوال والاعتقادات لاعلى معناه الحقيقي وهو الافتراق في الاجسام نحو افتراق الخشب وفرق البحر واذا حملنا المتبايعين على المعنى المجازي المذكور أعنى من تقدم منه البيع كنسمة الانسان نطفة لم يلزم كون الافتراق في الاجسام حقيقة وحينئذ فاما ان تقول ليس أحدهما أولى من الآخر فيكون الحديث مجرأ فيسقط به الاستدلال واما أن ترجع الحجاز الاول أعنى في المتبايعين لكونه معضودا بالقياس والقواعد (الوجه الثالث) قوله صلى الله عليه وسلم في بعض الطرق في أبي داود والدارقطني المتبايعان كل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا الا ان يكون صفقة خيار ولا يلزم له ان يفارق صاحبه خشية ان يستقبله فلو كان المجلس مشروعاً لم يحتج للاقالة فان من توجهت نفسه بخيار الفسخ فلما صرح بما يقتضى احتياجه للآخر وهو الاقالة دل على بطلان خيار المجلس بعد العقد وانما هو بت قبل العقد وان المتبايعين هما المتشاعلان بالبيع كما تقدم في الوجه الاول وهذا دليل ذلك الحجاز أيضاً (الوجه الرابع) المعارضة بنه عليه الصلاة والسلام عن بيع الفرر وهذا من الفرر كما علمت (الوجه الخامس) قوله تعالى اوفوا بالعقود والامر للوجوب المنافي للخيار (الوجه السادس) لو صرح خيار المجلس لتعذر تولى طريقي العقد كسواء الاب لابنه الصغير والوصى والحاكم لكن ذلك غير متمذر بل يجمع عليه فيلزم على صحة خيار المجلس ترك العمل بالدليل ولا يلزم على عدم صحته ذلك وكذلك يلزم (٢٧٩) على الصحة ذلك فيما يسرع اليه

الفساد من الاطعمة كالهرايس والكنائف ولا يلزم على عدمها فيه ذلك (الوجه السابع) ان خيار المجلس مجهول العاقبة اذ ليس له ضابط الا الافتراق وقد يطول وقد يقصر وكل مجهول العاقبة أو النهاية في الزمان من خيار الشرط الذي صرح به مجمع على بطلانه فاولى

الثالث) انه ينتقض بخيار التميمين وبشرط الخيار للاجنبي وقد اثبتوه للوارث وبما اذا جنى فانه ينتقل الى الولى مالم يرض به البائع فهذا تلخيص مدرك الخلاف وبعضدنا في موطن الخلاف قوله تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم وهو عام في الحقوق فيتناول صورة النزاع ولم يخرج عن حقوق الاموال الا صورتان فيما علمت حد القذف وقصاص الاطراف والجرح والمنافع في الاعضاء فان هاتين الصورتين تنتقلان للوارث وهما ليستا بمال لاجل شفاء غليل الوارث بما دخل على عرضه من قذف مورثه والجناية عليه واما قصاص النفس فانه لا يورث فانه لم يثبت للمجنى عليه قبل موته وانما ثبت للوارث ابتداء لان استحقاقه فرع زهوق النفس فلا يقع الا للوارث بعد موت الموروث فهذا تلخيص هذا الفرق ببيان سره ومداركه والخلاف فيه الفرق الثامن والتسعون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيعه قبل قبضه وقاعدة ما لا يجوز بيعه قبل قبضه قال صاحب الجواهر لا يتوقف شيء من التصرفات على القبض الا البيع فيمتنع بيع الطعام

أن يقتضى بطلان مالم يصرح به في العقد من خيار المجلس (الوجه الثامن) عقيد وقع الرضى به فيبطل خيار المجلس فيه كما بعد الامضاء (الوجه التاسع) ان الحديث يحمل على ما اذا قال المشتري بنى فيقول البائع بعثك فان ابا يوسف قال له الخبير مادام في المجلس وهذه صورة تفرد بها الحنفية فلا بد ان يقول عندهم اشتريت وان كان قد استدعى البيع وحملوا عليه قوله عليه الصلاة والسلام في البخاري في آخر الحديث او يقول احدهما للآخر اختراى اختراى الرجوع عن الايجاب أو الاستدعاء ونحن نعمله على اختيار شرط الخيار فيكون معنى الحديث المتبايعان بالخيار مالم يفترقا فلا خيار أو يقول أحدهما لصاحبه اختراى فلا تنفع الفرقة ولذلك لم يروا لايبيع الخيار مع هذه الزيادة (الوجه العاشر) عمل أهل المدينة وهو مقدم على خبر الواحد فان تكرر البيع عندهم مع الانفاس فعدم المجلس بين أظهرهم يدل على عدم مشروعيته دلالة قطعية والقطع مقدم على الظن هذا ما رجح به الاصل قول مالك ومن وافقه بعدم صحة خيار المجلس ولم يرض ابن الشاط من الاوجه العشرة في اسقاط دلالة الخبر الا العاشر فقد قال ليس للمالكية كلام يقوى غير هذا أى الوجه العاشر فاذا ثبت عمل أهل المدينة رجح على خبر الواحد قال واما كون الاصل في العقود الزوم الخ فيقال بموجبه بعد خيار المجلس لاقبله واحتجاج الشافعي بالخبر المذكور قوى والعادة غالباً ان لا يطول مجلس المتبايعين طول يفوت المقصود من العرضين كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم أو يقول أحدهما للاخر اختراى اختراى الامضاء ويأتى جواب الوجه الاول عند ذكر دليله أى الذى هو الوجه الثالث والوجه الثانى صحيح اذ ار يد بالحقيقة كون الفاعل ملابساً لما صدر منه أو وصف به لا اذا ار يد بالحقيقة كون

لفظ متباينين موضوعا لمحاولي البيع والابتياح فإنه لا دليل على ما ذهب إليه في ذلك هو وغيره من أن اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا في حال الملاسة وقوله وان حملنا المتباينين على من تقدم من البيع الى قوله مضمودا بالقياس والقواعد منى على ذلك الذي ذهب اليه وهو ليس بصحيح بل الصحيح ان اسم الفاعل حقيقة في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال من حيث انه مستعمل في الازمان الثلاثة في اللسان والاصل الحقيقة والحجاز على خلاف الاصل فلا بد له من دليل ولا دليل لمن ادعى ذلك فيما أعلمه غير ما يتوهم من أن الحقيقة اللغوية لزمت الحقيقة الوجودية وليس الامر كذلك فان الحقيقة اللغوية المراد بها ان اللفظ موضوع للمدين لا لملاقة بين ذلك المعنى ومعنى آخر وضع له ذلك اللفظ قبل هذا والحقيقة الوجودية المراد بها كون الصفة بالموصوف موجودة فالعنوان متغايران لا ملازمة بينهما بوجه اه قلت والذي حققه ابن قاسم في آياته علي محلي جمع الجوامع اخذا من كلام النبي هو ان مقتضى كلام علماء المعاني كالشيخ عبد القاهر وغيره ان اصل مدلول الوصف كاسم الفاعل ذات ما متصفة به في المشتق منه من غير اعتبار زمان او حدوث في ذلك المدلول فاذا أطلق بهذه الحالة كان متنازلا حين الاطلاق حقيقة لا مجازا لكل ذات ثبت لها ذلك الانصاف باعتبار قيام تلك الصفة بالذات بالفعل وان تاخر الانصاف عن الاطلاق أو تقدم لان الزمان غير متميز في مدلوله ولا يتناول ذاتا لم يثبت لها ذلك الانصاف أى حين الاطلاق باعتبار عدم ثبوته لها وان سبق الانصاف الاطلاق أو تأخر عنه والمراد لا يتناولها على سبيل الحقيقة وان تناولها على (٢٨٠) سبيل المجاز باعتبار ما كان او يكون ان ثبت لها ذلك الانصاف سابقا

اولا حقا فاذا قيل الزاني عليه الحد كان تعاق وجوب الحد بكل ذات اتصفت بالزنى باعتبار اتصافها به وان تاخر اتصافها به عن النطق بهذا الكلام أو تقدم عليه فيدخل فيه زيد المتصف بالزنى حال النطق باعتبار اتصافه به الآن والمتصف به قبله أو بعده

قبل قبضه لقوله عليه السلام في الصحيح من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه فيمتنم فيما فيه حق توفية من كيل او وزن او عدد الا في غير المعارضة كالقرض او البديل ثم لا يجوز ان صار اليه هذا الطعام يبعه قبل قبضه وامامنا يبيع جزافا فيجوز قبل النقل اذا خلى البائع بينه وبينه لحصول الاستيفاء ومنهم الشافعي وأبو حنيفة يبعه قبل نقله لقول ابن عمر رضي الله عنهما ما كنا نبتاع الطعام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعث علينا من يامرنا بنقله من المكان الذي نبتاعه فيه الى مكان سواد وقال عمر رضي الله عنه كنا اذا ابتعنا الطعام جزافا لم يبعه حتى نحوله من مكانه والمشهور اختصاص المنع بالطعام وتميمه فيه يعتمد لما فيه حق توفية انتهى صلى الله عليه وسلم عن ربح ما لم يضمن خرجه الترمذي وقال الشافعي وأبو حنيفة يمتنع الا في البيع قبل قبضة مطلقا واستثنى ابو حنيفة المقارلان المقدلا يخشى انفساخه بهلا كه قبل قبضه ووافق المشهور ابن حنبل واحتج الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما بحديث الترمذي المتقدم ولانه عليه الصلاة والسلام لما بع

عقاب

باعتبار اتصافه به السابق او اللاحق ويكون معنى قولهم اسم الفاعل حقيقة

في الحال انه حقيقة باعتبار حال التلبس اى الانصاف بالوصف سواء كان ذلك الانصاف سابقا على التلفظ او مقارنا له اولاحقا ولا يتناول ذاتا لم تتصف به حال النطق أو قبله او بعده حقيقة بل اذا لوحظ نحو زيد باعتبار عدم اتصافه به حين النطق بهذا الكلام وجعل الاطلاق بذلك الاعتبار لكن بسبب انه ذوحالة اخرى سابقة ولاحقة كان داخل فيه مجازا لملاقة ما كان او ما يكون ومثل هذا ما اذا لوحظ زيد باعتبار عدم اتصافه به في الماضي وذلك الاعتبار لكن بسبب انه ذوحالة اخرى وهي انصافه به الآن وفي المستقبل فيكون داخل فيه مجازا لملاقة ما يكون وما اذا لوحظ باعتبار عدم اتصافه به في المستقبل وجعل الاطلاق بذلك الاعتبار لكن بسبب انه ذوحالة اخرى وهي انصافه به في الماضي او الآن فيكون داخل فيه مجازا لملاقة ما كان وانما كان ماذكر مجازا لملاقة ما يكون أو ما كان لما قاله من ان السابق واللاحق المتباينين في المجاز باعتبار ما كان عليه وباعتبار ما يؤل اليه بالنظر الى ثبوت الحكم المنسوب بالانظر الى الاخبار بذلك الحكم كما حققه في التلويح ومقتضى كلام علماء النحو ان اسم الفاعل ونحوه يقصد به الحدوث أى حدوث معنى المشتق منه من تلك انذات بمعونه القرائن فهو وان لم يجزان يقصد به الحدوث بالوضع كالفعل يجوز قصد الحدوث بالقرائن لانها باعتبار الوضع لا يقصد بها الا مجرد الثبوت أى الحصول دون الحدوث وباعتبار القرائن لا يقصد بها الا مجرد الدوام مع الثبوت دون الحدوث ولم يقصد بها الحدوث مع القرائن فاذا أطلق اسم الفاعل ونحوه بهذه الحالة اعني ان يقصد به الحدوث

في زمن مخصوص كان الزمان ملحوظا فيه ومد لولاله التزاما فاذا قيل الزائني وجب حذوه فان اريد الذي حدث زناه في الزمان الحاضر لم يتناول لفظا من لم يحدث زناه في ذلك الزمان ولو باعتبار انضافه فالزنا في غيره على سبيل الحقيقة وانما يتناوله على سبيل الالجاز وكذا يقال اذا اريد الذي حدث زناه في الزمان الماضي أو المستقبل ويوضح ذلك ما في شرح المنهاج لابن السبكي مما حاصله انه اذا استعمل الوصف في الزمان فان اريد به ذات ثبت لها هذا الوصف في ذلك الزمان كان حقيقة كما ريدها غدا أو أمس اذا اريد بضارب ذات يقع منها الضرب غدا أو وقع منها الضرب أمس وان اريد به ذات ثبت لها الوصف الآن أي متصفة الآن بهذا الوصف الذي سيقع أو وقع كان مجازا هو يعني أنه اذا اريد بالوصف ذات ثبت لها الآن وقوع الحدث منها في الاستقبال أو في الماضي كما اذا قيل زيد ضارب الآن واريد أنه متصف الآن بأنه يضرب غدا أو ضرب أمس وهو غير ضارب الآن كان مجازا لانه حينئذ لم يرد به ما وضع له وهو أنه يحصل منه الحدث الآن اذ وصف الذات في هذا الزمن الحال بوقوع الحدث منها انما هو باعتبار ما يكون أو ما كان ومثل هذا ما اذا اريد بالوصف ذات ثبت لها في الماضي وقوع الحدث الآن أو في المستقبل فانه مجاز باعتبار ما يكون وما اذا اريد به ذات ثبت لها في المستقبل وقوع الحدث في الماضي أو الآن فانه مجاز باعتبار ما كان هذا خلاصة ما في بيانية الصبان والاباني عليها قال الاباني ويمكن ان يجمع بين مقتضى كلامي علماء المعاني وعلماء النحو بان للوصف استعمالين احدهما وهو الاكثر ما قاله اهل المعاني والثاني وهو الاقل ما قاله اهل النحو كما يشعر بذلك قول السيد وقد يقصد به الحدوث بمونة القرائن انتهت باختصار لكن في كلام الرضا التصريح بان اسم الفاعل موضوع للحدوث والحدوث (٢٨١) فيه أغلب قال ولهذا

عنا ببن أسيد أميرا على مكة أمره أن ينههم عن بيع ما لم يقبضوا أو ربح ما لم يضمّنوا وبالقياس على الطعام (والجواب عن الاول والثاني) ان هذه الاحاديث المراد بها نهيه عليه السلام عن بيع ما ليس عندك فينهى الانسان عن بيع ذلك غيره ويضمن تخليصه لانه غرر ودليله قوله عليه السلام الخراج بالضمان والغلة المشتري فيكون الضمان منه لما باع إلا مضمونا فما يتناول الحديث محل النزاع (وعن الثالث) الفرق بان الطعام اشرف من غيره لكونه سبب قيام البنية وعماد الحياة فشدّد الشرع على عادته في تكثير الشروط فيما عظم شرفه كاشتراط الولي والصدّاق في عقد النكاح دون عقد البيع وشرط في القضاء ما لم يشترطه في منصب الشهادة ثم يتأكد ما ذكرناه بمفهوم نهيه عليه السلام عن بيع الطعام حتى يستوفي

اطرد تحويل الصفة المشبهة ان قصد بها الحدوث الى صيغته كحاسن وضائف الى ان يكون ذلك منه أخذ بظاهر كلام مصنفه ابن الحاجب حيث اعتبر في اسم الفاعل كونه بمعنى الحدوث فقال اسم الفاعل

(٣٦ - الفروق - ثالث)

ماشتق من فعل لمن قام به بمعنى الحدوث اه والله أعلم اه فاذا علمت هذا ظهر لك ان كلام الاصل مبنى على الاستعمال الاكثر في الوصف الذي لا يفتقر للقرائن بخلاف ما اختاره ابن الشاط فانه مبنى على الاستعمال الاقل المفتقر للقرائن ولا يتم قوله بفساد القاعدة الاولى من القواعد الثلاث التي قال الاصل ان مقتضى البناء عليها ان حديث المتعاقدان بالخيار ما يفرقا يدل على بطلان خيار المجلس عكس ما يدعيه الشافعية فيسقط اه قول ابن الشاط ان مقاله في ذلك لا يصح لانه مبنى على القاعدة الاولى وهي قاسدة فكل ما نبى عليها فاسد اه وحينئذ فلا يتجه قوله والاصل الحقيقة والالجاز على خلاف الاصل فلا بد له من دليل فتأمل بانصاف وقال ابن الشاط في الجواب عن الوجه الثالث مانصه لادلالة اللفظ الاقالة على بطلان خيار المجلس انما هي بالضمن لا بالصرح على تقدير ان لفظ الاقالة حقيقة لا مجاز ويلزم عن ذلك مخالفة آخر الكلام أو له فان أول الكلام يقتضى صريح ثبوت خيار المجلس ويلزم عن ذلك أيضا أن مقتضى الحديث التأكيد لما هو مقرر من ان المتبايعين او المتساومين بالخيار وذلك مرجوح فان حمل كلام الشارع على التأسيس اذا تحمله أولى ويلزم عن ذلك أيضا عدم الفائدة في الاستثناء بقوله الا أن تكون صفقة خيار فانه لا شك ان المتساومين او المتعاقدين للبيع والاتباع ما لم يقع بينهما العقد بالخيار في كل حال من احوالهما وفي صفقة الخيار وغيرها وبالجملة ففي حمل لفظ المتبايعين على المجاز وحمل لفظ الاقالة على الحقيقة ضرور من ضعف الكلام وتمارضه وعدم الفائدة وكل ذلك غير لائق بفصاحة صاحب الشرع وفي حمل الاقالة على المجاز وان المراد بها اختيار الفسخ وحمل المتبايعين على المتعاقدين قوة للكلام او استقامته وثبوت فائدته والله تعالى اعلم اه بلفظه وقال في جواب الوجه الرابع ان الفرع المعفو

عُنه فانه ليس مما يعظم فان المجلس وغالب المادة لا يطول طولاً يقتضي ذلك وفي جواب الوجه الخامس الآية مطلقة فتحمل على ما بعد الخيار جمعا بين الادلة وفي جواب الوجه السادس انه اخرج كلام الشارع في خيار المجلس على الغائب وحيث لا يتنذر أى لا مطلقا حتى يرد هذا الوجه وفي جواب الوجه السابع خيار المجلس مضبوط بالاعتبار وما يلزمه غالبا من التفاوت معفو عنه بخلاف ما نظر به من خيار الشرط المجهول الزمان وفي جواب الوجه الثامن هذا قياس فاسد الوضع فانه في معارضة الذنب وفي جواب الوجه التاسع لا خفاء بضعف هذا الوجه من وجوه أسرها كونه بني على مذاهب الغيرة اه قلت ولا يخفائك أن البناء على مذهب الغير الموافق للمذهب في أصل الدعوى من بطلان خيار المجلس وجعل الرد على المخالف القائل بعدم بطلان خيار المجلس من جهة مذهب ذلك الغير لا من جهة مذهبه لا يقتضي ضعف هذا الوجه اصلا فافهم (وصل) يتماق بالنظر في أصول باب الخيار أى خيار الشرط سبع مسائل (المسئلة الاولى) قال الحفيد في البداية في جوازه وعدم جوازه قولان وعلى الجواز الجمهور وعمدتهم حديث حبان بن منقذ وفيه ولك الخيار ثلاثا وما روى في حديث بن عمر البيهقي بالخيار ما لم يفترقا الا بيع الخيار والثوري وابن أبي شبرمة من أهل الظاهر على عدم الجواز وعمدتهم انه غرر وان الاصل هو اللزوم في البيع الا ان يقوم دليل على جواز البيع على الخيار من كتاب الله أو سنة ثابتة أو اجماع قالوا وحديث حبان اما أنه ليس بصحيح واما انه لما شكى اليه صلى الله عليه وسلم انه يخدع في البيوع قالوا وأما حديث ابن عمر وقوله فيه الا بيع الخيار فقد فسر الذي المراد بهذا اللفظ وهو ما ورد فيه من (٢٨٢) انظر آخر وهو أن يقول احدهما لصاحبه اختراه (المسئلة الثانية)

قال الحفيد أيضا في مدة الخيار عند من قالوا بجوازه خلاف فرأى مالك ان ذلك ليس له قدر محدود في نفسه وانه كما يتقدر بقدر الحاجة الى اختلاف المبيعات وذلك يتفاوت بتفاوت المبيعات

ومفهومه أن غير الطعام يجوز بيعه قبل أن يستوفي وقوله تعالى وأحل الله البيع (فان قلت) أدلة المحصوم عامة في الطعام وغيره والقاعدة الاصولية ان اللفظ العام لا يخص بذكر بعضه فالحديث الخاص بالطعام لا يخص تلك العمومات فان من شرط التخصيص ان يكون منافيا ولا منافاة بين الجزء والكل والقاعدة ايضا ان الخاص مقدم على العام عند التمازض وقوله تعالى وأحل الله البيع عام وتلك الاحاديث خاصة فتقدم على الآية والاعتماد في تخصيص تلك الأدلة على عمل أهل المدينة لا يستقيم لان الخصم لا يسلم انه حجة فضلا عن تخصيص الأدلة (قلت) اسئلة صحيحة متجهة اليراد لا يحضرنى عنها جواب نظائر قال المبدى يجوز بيع الطعام قبل قبضه في خمسة مواضع الهبة والميراث على اختلاف والاستهلاك والقرض والصكوك وهي

اعطيات

قال فثل اليوم واليومين في اختيار الثوب والجمعة والخمسة الايام

في اختيار الجارية والشهر ونحوه في اختيار الدار وبالجملة فلا يجوز عنده الاجل الطويل الذي فيه فضل عن اختيار المبيع وقال الشافعي وابو حنيفة اجل الخيار ثلاثة ايام لا يجوز اكثر من ذلك وقال أحمد وابو يوسف وعبد بن الحسن يجوز الخيار لاي مدة اشترطت وبه قال داود واختلفوا في الخيار المطلق دون المقيد بمدة معلومة فقال الثوري والحسن بن جنى وجماعة بجواز اشتراط الخيار مطلقا ويكون له الخيار ابدا وقال مالك يجوز الخيار المطلق ولكن السلطان يضرب فيه أجل مثله وعمدة أصحابه هو ان المفهوم من الخيار هو اختيار المبيع واذا كان ذلك كذلك وجب ان يكون ذلك محدودا بزمان أمكان اختيار المبيع وذلك يختلف بحسب مبيع مبيع فكان النص انما ورد عندهم تنبيها على هذا المعنى فهو عندهم من باب الخاص از يد به العام وقال ابو حنيفة والشافعي لا يجوز بحال الخيار المطلق ويفسد المبيع واختلف ابو حنيفة والشافعي ان وقع الخيار في الثلاثة الايام جاز وان مضت الثلاثة ايام فسد البيع وعمدته هو ان الاصل ان لا يجوز الخيار فلا يجوز منه الا ما ورد فيه في حديث منقذ ابن حبان أو حبان بن منقذ لانه من باب الخاص أريد به الخاص وذلك كسائر الرخص المستثناة من الاصول مثل استثناء الرايا من الزابنة وغير ذلك قالوا وقد جاء تحديد الخيار بالثلاث في حديث المصراة وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اشترى مصراة فهو بالخيار ثلاثة ايام وأما حديث منقذ فاشبهه طريقه المتصلة مارواه محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمنقذ وكان يخدع في المبيع اذا بعث فقل لا خلاية وانت بالخيار ثلاثا وقال الشافعي بل هو فاسد على كل حال ودليله ما تقدم فهذه هي اقوال فقهاء

الامصار في مدة الخيار وحاصلها هل يجوز مطلقا او مقيدا وان جاز مقيدا فكذلك مقدارها وان لم يجوز مطلقا فهل من شرط ذلك ان لا يقع الخيار في الثلاث أم لا يجوز بحال وان وقع في الثلاث اه (المسئلة الثالثة) قال الحفيد أيضا في جواز اشتراط النقد فيه وعدم جوازه قولان والقول بعدم الجواز عند مالك وجميع أصحابه لترده عندهم بين السلف والبيع وفيه ضعف اه (المسئلة الرابعة) قال الحفيد أيضا اختلفوا في ضمان المبيع في مدة الخيار ممن يكون فقال مالك وأصحابه والليث والاوزاعي مصيبته من البائع والمشتري أمين سواء كان الخيار لهما أو لأحدهما وعمدتهم انه عقد غير لازم فلم ينتقل الملك عن البائع كالمالك ولم يقل المشتري قبلت وقد قيل في المذهب انه ان كان ملك بيد البائع فلا خلاف في ضمانه اياه وان كان ملك بيد المشتري فالحكم كالحكم في الرهن والغاية ان كان مما يغاب عليه فضمانه منه وان كان مما لا يغاب عليه فضمانه من البائع وقال أبو حنيفة ان كان شرط الخيار لكليهما أو للبائع وحده فضمانه من البائع والمبيع على ملكه لانه هو المشتري وحده ومع المشتري وأما ان كان شرطه المشتري وحده فقد خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل في ملك المشتري وبقي معلقا حتى ينقضي الخيار لانه لما لم يشترط البائع خيار كان خارجا عن ملكه ولم يلزم أن يدخل في ملك المشتري لانه بشرط الخيار في رد الآخر له ولكن هذا القول يمانع الحكم فانه لا بد أن تكون مصيبة من أحدهما وقد قيل عنه المشتري الثمن وهذا يدل على أنه قد دخل عنده في ملك المشتري ووجهه أنه لما كان هو المشتري فقط كان البائع قد صرفه عن ملكه وأبانه فوجب أن يدخل في ملك المشتري وللشافعي قولان أشهرهما أن الضمان من المشتري لايهما كان الخيار تشبيها لبيع الخيار بالبيع اللازم وهو ضعيف لقياسه موضع الخلاف على موضع (٢٨٣) الاتفاق وهذا الخلاف

أبل الى أن الخلاف هل هو مشترط لا يقاع الفسخ في البيع أو لتتميم البيع فاذا فسخ البيع فقد خرج من ضمان البائع واذا قلنا بتتميمه فهو في ضمانه اه (المسئلة الخامسة) قال الحفيد أيضا هل يورث خيار

اعطيات الناس من بيت المال واختلف في طعام أهل الصلح ووقعت الرخصة في الشركة في الطعام قبل قبضه والاقالة والتولية تنزيلا للثاني منزلة الاول المشتري على وجه المعروف بشرط أن لا يفترق العقدان في أجل أو مقدار أو غيرها لان ذلك يشعر بالملكايمة ومنع الشافعي وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم الجميع نظرا للنقل والماوضه فهذا تلخيص الفرق بين القاعدتين

الفرق التاسع والتسعون والمائة بين قاعدة ما يتبع العقد عرفا وقاعدة مالا يتبعه

قال صاحب الجواهر وغيره اذا قال اشركتك معي في الساعه يحمل على النصف وبيع الارض يدرج تحته الاشجار والبناء دون الزرع الظاهر كما بور النمار كان كامنا في الارض

البيع أم لا فقال مالك والشافعي وأصحابهم ما يورث وانه اذا مات صاحب الخيار فلورثته من الخيار مثل ما كان له وقال أبو حنيفة وأصحابه يبطل الخيار بموت من له الخيار ويتم البيع وهكذا عنده خيار الشفعة وخيار قبول الوصية وخيار الاقالة وسلم لهم أبو حنيفة خيار الرد بالبيع أعني أنه قال يورث وكذلك خيار استحقاق الغنيمه قبل القسم وخيار الفصاح وخيار الرهن وسلم لهم مالك خيار رد الأب ما رهبه لابنه أعني أنه لم يورثه الميت من الخيار في رد ما رهبه لابنه ماجعل الشرع من ذلك له أي للاب الميت وكذلك خيار السكتابة والطلاق واللعان ومعنى خيار الطلاق ان يقول الرجل لرجل آخر طلق امرأتي متى شئت فيموت الرجل المحمول له الخيار فان ورثته لا يتزولون منزلته عند مالك وسلم الشافعي ما سلمت المالكية للحنفية من هذه الخيارات وسلم زائد خيار الاقالة والقبول فقال لا يورثان وموضع الخلاف هل الاصل ان تورث الحقوق كالاموال أو ان تورث الاموال دون الحقوق فكل واحد من الفريقين يشبه من هذا ما لم يسلمه له خصمه منها بما يسلمه منها له ويحتج على خصمه فالألمانية والشافعية تحتج على أبي حنيفة وراثه خيار الرد بالبيع ويشبه سائر الخيارات التي يورثها به والحنفية تحتج ايضا على المالكية والشافعية بما تمنع من ذلك وكل واحد منهم يروم ان يعطي فارقا فيما يختلف فيه قوله ومثابها فيما يتفق فيه قوله ويروم في قوله خصمه بالضد أعني ان يعطي فارقا فيما بمنه الخصم متفقا ويعطي اتفاقا فيما بضمه الخصم متباينا مثلا تقول الألمانية انما قلنا ان خيار الاب في رده بته لا يورث لان ذلك خيار راجع الى صفة في الاب لا توجد في غيره وهو الابوة فوجب ان لا تورث الى لاصفة في القدر وهذا هو سبب اختلافهم في خيار خيار اعني انه من انقذح له في شيء ومنها انه صفة للعقد وورثة ومن انقذح له انه صفة خاصة بذى الخيار لم يورثه هرسيا في توضيح هذه المسئلة في الفرق الذي تلوهذا الفرق فترقب

المسئلة السادسة قال الحفيد ايضا انه قولي لا يجوز الا ان يملكه الذي جعل له الخيار ولا يجوز الخيار عنده علي هذا القول لغير العاقد وهو قول احمد وللشافعي اقول آخر مثل قول مالك وبقول مالك قال ابو حنيفة واتفق المذهب علي ان الخيار للاجنبي اذا جعله اختلف له المتبايعان وان قوله لازم لهما واختلف المذهب اذا جعله احدهما فاختلف البائع ومن جعل له البائع الخيار او هو المشتري ومن جعل له المشتري الخيار فقيل القول في الامضاء والرد قول الاجنبي سواء اشترط خياره البائع والمشتري وقال عكس هذا القول من جعل خياره هنا كالمشورة وقيل بالفرق بين البائع والمشتري أي ان القول في لامضاء والرد قول البائع دون الاجنبي وقول الاجنبي دون المشتري ان كان المشتري هو مشتري الخيار وقيل القول قول من اراد منهما الامضاء فان اراد البائمه الامضاء و اراد الاجنبي الذي اشترط البائع او المشتري خياره الرد ووافقته المشتري فالقول قول البائع الرد و اراد الاجنبي المذكور الامضاء ووافقته المشتري فالقول قول المشتري وقيل بالفرق في هذا بين البائع والمشتري أي ان اشترط البائع فالقول قول من اراد الامضاء منهما وان اشترطه المشتري فالقول قول الاجنبي وهو ظاهر في المدونة وهذا كله ضعيف اهـ **المسئلة السابعة** قال الحفيد ايضا اختلفوا فيمن اشترط من الخيار مالا يجوز مثل أن يشترط أجلا مجحولا أو خيارا فوق الثلث عند من لا يجوز الخيار فوق الثلث أو خيار رجل بعيد الموضع بينه أعني أجنبيا فقال مالك والشافعي لا يصح البيع وان أسقط الشرط الفاسد وقال أبو حنيفة يصح البيع مع إسقاط الشرط الفاسد فاصل الخلاف هو الفساد الواقع في البيع من قبل الشرط يتمدى الى العقد أم لا يتمدى (٢٨٤) وانما هو في الشرط فقط فن قال يتمدى أبطل البيع وان أسقطه

ومن قال لا يتمدى قال البيع يصح اذا أسقط الشرط الفاسد لانه يتقى العقد صحيحا اهـ والله سبحانه وتعالى أعلم **الفرق السابع والتسمون** والمائة بين قاعدة ما ينتقل الى الاقارب من الاحكام غير الاموال

اندرج على احدى الرويتين كما تدرج الحجارة المخلوقة فيها دون المدفونة الا على القول بان من ملك ظاهر الارض ملك باطنها وقال الشافعي رضي الله عنه لا يندرج في الارض البناء الكثير ولا الفرس وعندنا يندرج في لفظ الدار الخشب المسمر والسلم المستقل ويندرج المعدن في لفظ الارض دون الكنز لان المعدن من الاجزاء فليس من هذا الباب وقال ابن حنبل يندرج في الارض البناء والفرس وفي لفظ الدار الابواب والحوالي المدفونة والرغوف المسمرة وما هو من مصالحها دون الحجر المدفون لانه كالوديعه وتندرج الحجارة المخلوقة فيها والمعدن دون الكنز وعندنا اذا باع البناء يندرج فيه الارض كما اندرج في لفظ الدار النوايت ومرافق البناء كالأبواب والرغوف والسلم المثبت دون المنقولات ونظ الغبد يتبعه ثيابه التي

وبين قاعدة مالا ينتقل من الاحكام

عليه

قد علمت من كلام الحفيد في المسئلة الخامسة من مسائل خيار الشرط انه لا خلاف في انتقال الاموال الى الاقارب ومن الخلاف بين فقهاء الامصار في الحقوق وذلك انه وان روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من مات عن حق فلورثته الا أن الحقوق لما لم تكن كلها بمعنى واحد بل منها ما يتعلق بالمال كخيار الشفعة وخيار الشرط في انبياعات وخيار الرد في البيع وخيار تعدد الصفقة وخيار التعمين كان يشتري عبدا من عبد بن علي أن يختار وخيار الوصية اذا مات الموصي له بعد موت الموصي وخيار الاقالة والقبول ومنها ما يدفع ضررا عن الوارث في عرضه بتخفيف المه كحد الفذف وقصاص الاطراف والجراح والمنافع في الاعضاء ومنها ما يتعلق بنفس الموروث وعقله وشهوته كالولايات والمناصب والامانة والوكالة واللعان والقيمة والعود واختيار احدى الاختين ونحو ذلك لم يبقوا لفظ الحديث المذكور على عمومه بل خصوه بما ينتقل منها للوارث وضابطه انه كل ما كان متعلقا بالمال او يدفع ضررا عن الوارث في عرضه بتخفيف المه وأما مالا ينتقل الى الوارث منها فلا يشمل لفظ الحديث وضابطه انه كل ما كان متعلقا بنفس الموروث والسرفى الفرق ان الورثة يرثون المال فيرثون ما يتعلق به تبعاله ولا يرثون عقل مورثهم ولا شهوته ولا نفسه فلا يرثون ما يتعلق بذلك ضرورة ان مالا يرثون كما ما يتعلق به لهما انهم لا يرثون كل ما يخرج عن حقوق الاموال الا صورتين احدهما حد الفذف وتانيتهما قصاص الاطراف والجراح والمنافع فان هاتين الصورتين وان خرجتا عن حقوق الاموال تنتقلان للوارث لاجل شفاء غايه بما دخل على عرضه من قذف مورثه والجنابة عليه ولما لم يثبت المجنى عليه قبل موته قصاص النفس وانما ثبت للوارث ابتداء لان استحقاقه فرع زهوق النفس لم يكن

قصاص النفس مما ينتقل للوارث لانه لا يقع الالوارث بعد موت المورث فمن هنا لما كان اللعان يرجع الى امر يموت المورث لا يشاركه فيه غيره غالباً والاعتقادات ليست من باب المال وكانت القيمة شهوته والعود ارادته وكان اختيار نحو احدى الاختين متعلقاً بنفسه لان النسوة أر به وميله وكان قضاؤه على المتبايعين عقله وفكرته ورأيه وكذا سائر مناصبه وولاياته وآراؤه واجتهاداته وكانت أفعاله الدينية هي دينه لم يكن شيء من هذه الحقوق وان كانت للمورث ينتقل لوارثه عند فقهاء الامصار اذ من حقوق الانسان ان يلاعن عند سب اللعان وان يفى بعد الايلاء وان يعود بعد الظهار وان يختار من نسوة اذا أسلم عليهن وهن أكثر من اربع وان يختار احدى الاختين اذا اسلم عليهما ومن حقه اذا جعل المتبايعان له الخيار ان يلك امضاء البيع عليهما وفسخه ومن حقه ما فوض اليه من الولايات والمناصب كالقصاص والامامة والخطابة والافتاء وغيرها وكالامانة والوكالة ومن حقه جميع أفعاله الدينية فلا ينتقل شيء من ذلك للوارث لانه لم يرث مستنده وأصله وكذلك خيار الهبة في الاب للابن بالاعتصار وخيار العتيق والكتابة والطلاق بان يقول طلق امرأتي متى شئت فيموت المقول له ولما كان نحو خيار الرد بالميب وخيار تمدد الصفة وحق القصاص وحق الرهن وحبس المبيع وخيار ما وجد من اموال المسلمين في الغنيمات ربه قبل أن يختار أخذه بعد القسمة من حقوق المورث المتعلقة بالمال قطعاً كان عند الأئمة من الحقوق المنتقلة للوارث قطعياً ولما كان خيار الشرط في المبيعات ونحوه مما يتردد بين كونه صفة للعقد أو صفة للماقد اختلف الأئمة في انتقاله للوارث وعدم انتقاله فذهب مالك والشافعي رضي الله عنهما الى انتقاله لانه صفة العقد وأثر من آثاره فينتقل معه للوارث وذهب ابو حنيفة وأحمد بن حنبل (٢٨٥) رضي الله عنهما الى

عدم انتقاله لثلاثة وجوه (الوجه الاول) انه صفة للماقد لانها مشيئة واختياره فبطل بمرته كما تبطل سائر صفاته وجوابه ان اختياره وان كانت صفة الا انها صفة متعلقة بالمال كاختياره الاكل والشرب

عليه اذا أشبهت مهنته دون ماله ولفظ الشجر تنبئه الارض واستحقاق البناء مغروسا وثمره غير الموفرة دون المورة وقال ابن حنبل لا تندرج الارض في لفظ الشجر ووافقتنا الشافعي وابن حنبل في الثمار وقال ابو حنيفة هي للبائع مطلقاً وفي الموطأ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من باع نخلاً قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترطها المبتاع ومفهومه يقتضى أنها اذا لم توبر للمبتاع لانه عليه السلام انما جعلها للبائع بشرط الابار فاذا انقضى الشرط انقضى والمشرط فالاول مفهوم الصفة والثاني مفهوم الشرط وهذا ضعيف من جهة ان الحنفية لا يرون المفهوم حجة فلا يحتج عليهم به بل نقبس الثمرة على الجنين اذا خرج لم يتبع والا تتبع او نقبسها على اللبن قبل الحلاب واستنار الثمار في الاكام كاستنار الاجنة في الارحام واللبن في الضروع

وأنواع الانتفاع في المال فينتقل كما ينتقل جميع ذلك تبعاً للمال (الوجه الثاني) أن الأجل في الثمن لا يورث فكذلك في الخيار يجوابه أن الاجل معناه تاخير المطالبة وتاخير المطالبة لصفة للدين فلا جرم ان الدين لما انتقل للوارث انتقل مؤجلاً ضرورة ان الصفة تنتقل لمن انتقل اليه الموصوف وكذلك ههنا فهذا لنا علينا (الوجه الثالث) ان البائع رضي بخيار واحد فكيف تثبتونه انتم لجماعة لم يرض بهم وهم الورثة مع ان الواجب ان لا يتعدى الخيار من اشترط له كالا يتعدى الاجل من اشترطه وجوابه انه ينتقض بخيار النعنين وبشرط الخيار للاحنبي وقد اثبتوه للوارث وبما اذا جنى فانه ينتقل الى الولي ما لم يوص به البائع هذا تهذيب ما في الاصل من تلخيص هذا الفرق ببيان سره ومداركه والخلاف فيه وسلمه الامام ابن الشاط واليه سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثامن والتسعون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيعه قبل قبضه وقاعدة ما لا يجوز بيعه قبل قبضه قال الحنفية في البداية يحصل في اشتراط قبض المبيع ومنع البيع قبل قبضه سبعة أقوال (الاول والثاني) روايتان عن مالك رضي الله عنه أشهرها اشتراطه في الطعام باطلاق فيمتنع بيعه قبل قبضه والرواية الاخرى اشتراطه في الربوي فقط فيجوز بيع غير الربوي من الطعام قبل قبضه (الثالث) لا احمد وأبي ثور اشتراطه في الطعام المكيل والموزون أي والمعدود (الرابع) لابي حنيفة اشتراطه في كل شيء ينقل أما المبيعات التي لا تنتقل ولا تحول وهي الدور والمعار فيجوز فيها البيع قبل القبض (الخامس) للشافعي والثوري اشتراطه في كل شيء ولو كان مما لا ينتقل وهو مروى عن جابر بن عبد الله وابن عباس (السادس) لابي عبيد واسحاق اشتراطه في المكيل والموزون فكل شيء لا يكال ولا يوزن فلا بأس ببيعه قبل قبضه (السابع) لابن حبيب وعبد العزيز بن ابي سلمة وربيعة اشتراطه

في المكيل والموزون والمدود اه محل الحاجة منه نعم يؤخذ تقييد أشهر الروايتين عن مالك بما اذا كان في الطعام حق توفية من كيل أو وزن أو عدد من قوله بعد ورخص مالك فيما يبيع من الطعام جزافا ان يباع قبل القبض واجازه اه فتكون هذه الرواية عين القول الثالث لابن حنبل وتكون الاقوال ستة لا سبعة وبالتقييد وموافقة قول ابن حنبل صرح الاصل حيث قال قال صاحب الجواهر يتمتع أى في مشهور مالك يبيع الطعام قبل قبضه اذا كان فيه حق توفية من كيل أو وزن أو عدد لقوله عليه الصلاة والسلام في الصحيح من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه فلا يجوز لمن صار اليه هذا الطعام يبعه قبل قبضه وأما ما يبيع جزافا فيجوز أى لمبتاعه يبعه قبل نقله اذا خلى البائع بينه وبينه لحصول الاستيفاء ووافق مشهور مالك هذا ابن حنبل رضي الله عنه ومنع الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما يبعه قبل نقله واحتجا بقول ابن عمر رضي الله عنهما كنا نبتاع الطعام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعث علينا من يامرنا بنقله من المكان الذي نبتاعه فيه الى مكان سواه وقول عمر رضي الله عنه كنا اذا ابتعنا الطعام جزافا لم نبعه حتى نحوله من مكانه وجوابه ان مال الكاروى حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن افع بدون ذكر الجزاف وهو مقدم في حفظ حديث نافع على غيره فرواية جماعة وجود الجزاف عن عبد الله بن عمر وغيره لا ترد على مذهبه على ان الجزاف عند المالكية ليس فيه حق توفية فهو عندهم من ضمان المشتري بنفس المقدر نعم هذا من قبيل تخصيص العموم بالقياس المظنون المالة فانهم وقال الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما يتمتع التصرف في المبيع قبل قبضه مطلقا الا ان أبا حنيفة استثنى العقار لان العقد لا يخشى انفساخه بهلاكه قبل قبضه واحتجا أولا باربعة أحاديث (٢٨٦) (أحدها) قوله عليه الصلاة والسلام ولا ربح مالم يضمن ولا يبيع

ماليس عندك (وثانيتها)
حديث حكيم بن حزام
قال قلت يا رسول الله
انى اشتري بيوعا فما
يجل لي منها وما يحرم
فتال يا ابن أخي اذا
اشتريت بيما فلا تبعه
حتى تقبضه قال أبو عمر
وحديث حكيم بن حزام

أو تقبضها على الاغصان والورق ونوى التمر وهذه الاقيسة أقوى من قياسهم بكثير لقوة جامعها وأما قياسهم غير المؤبر على المؤبر فقارقه ظاهر وجامعه ضميم ولفظ إطلاق التمر في رؤوس النخل يقتضى عندنا التبقية بعد الزهو وقاله الشافعي وقال أبو حنيفة يقتضى التقطع كسائر المبيعات ولما فيه من الجماله والجواب ان العقد معارض بالمادة ومثل هذه الجماله لا تقدر في العقود كما لو اشترى طعاما كثيرا فانه يؤخره زمانا طويلا لقبضه وتحويله ويبيع الدار فيها الامتعة الكثيرة لا يمكن خلوها الا في زمان طويل ولفظ المراجعة عندنا يقتضى ان كل صنعة قائمة كالصبغ والخياطة والكماد والطرز والقتل والفسل يحسب ويحسب له ربح وما ليس له عين قائمة ولا يسمى السامة ذانا ولا سوقا لا يحسب ولا يحسب له ربح لانه لم ينتقل للمشتري ولا يقابل

رواه يحيى بن أبي كثير عن يوسف بن ماهك ان عبد الله بن عصفرة

بشي

حدثه ان حكيم بن حزام قال ويوسف بن ماهك وعبد الله بن عصفرة لا أعرف لهما جرحة الا انه لم يرو عنه الا رجل واحد فقط وذلك في الحقيقة ليس بجرحة وان كرهه جماعة من المحدثين (وثالثها) ما أخرجه الترمذي من نهيه صلى الله عليه وسلم عن ربح مالم يضمن (ورابعها) ما روى من انه صلى الله عليه وسلم لما بعث عتاب بن اسيد امير اعلى مكة أمره ان ينههم عن بيع مالم يقبضوا أو ربح مالم يضمنوا (وثانيا) بقياس غير الطعام على الطعام وجواب الاول ان هذه الاحاديث المراد بها نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع مالم يضمن عندك فينبى الانسان عن بيع ملك غيره ويضمن تخليصه لانه غرر ودليله قوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان والقالة للمشتري فيكون الضمان منه فما يبيع الا مضمونا فلم يتناول الحديث محل النزاع وجواب الثاني انه قياس مع الفارق فان الطعام اشرف من غيره لكونه سبب قيام البنية وعماد الحياة فشدد فيه الشرع على عاداته في تكثير الشروط فيما عظم شرفه كاستراط الولي والصدوق والشهود في عقد الكاح دون عقد البيع وشروطه في منصب القضاء مالم يشترطه في منصب الشهادة قبله ويتأكد ما ذكرناه معاشر المالكية به فهم نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الطعام حتى يستوفى فان مفهومه ان غير الطعام يجوز يبعه قبل ان يستوفى وبقوله تعالى واحل الله البيع لكن يرد على تأكيده بمفهوم الحديث ان الحديث خاص بالطعام والاحاديث الاربعة التي استدلت بها الحنابلة والشافعية والاحناف عامة في الطعام وغيره والقاعدة الاصولية ان اللفظ العام لا يخص بذكر بضمه اذ من شرط المخصص ان يكون منافيا ولا مناقاة بين الجزء والكل ولا يستقيم الاعتماد في

تخصيص تلك الأحاديث على عمل اهل المدينة لأن الخصم لا يسلم انه حجة فضلا عن ان يكون مخصصا للائلة ويرد على تأكيده بالآية ان الآية أعم من الأحاديث الاربعة والقاعدة الاصولية ان الخاص مقدم على العام عند التعارض قال الاصل وما ايرادان صحيحان متجهان لا يحضرنى عنهما جواب فتأمل عمي الله ان يأتي بالفتح أو أمر من عنده هذا ما يتعلق باشتراط القبض في خصوص البيع واما غيره من سائر التصرفات فقال صاحب الجواهر لا يتوقف شيء من التصرفات على القبض الا البيع اه وقال العبدى يجوز الطعام قبل قبضه في خمسة مواضع الهبة والميراث والاستهلاك والقرض والصكوك وهى اعطيات الناس من بيت المال واختلف في طعام اهل الصلح ووقعت الرخصة في الشركة في الطعام قبل قبضه والاقالة والتولية تنزىلا للثانى منزلة الاول المشتري على وجه المعروف بشرط ان لا يفترق العقدان في اجل او مقدار او غيرها لان ذلك يشعر بالكفاية ومنع الشافعي وابو حنيفة وأجد رضى الله عنهم الجميع نظرا للنقل والمعاوضة اه وقال الحنفيد في البداية والعقود تنقسم الى قسمين قسم يكون بغير معاوضة كالهبات والصدقات وقسم يكون بمعاوضة وهو ينقسم ثلاثة أقسام (أحدها) يختص بقصد المغانبة والمكايسة وهى البيوع والاجارات والمهور والصلح والمال المضمون بالبدى وغيره (والقسم الثانى) لا يختص بقصد المغانبة وانما يكون على جهة الرق وهو القرض (والقسم الثالث) ما يصح ان يقع على الوجهين جميعا اعنى على قصد المغانبة وعلى قصد الرق كاشركة والاقالة والتولية وتحصيل أقوال العلماء في هذه الاقسام ان ما كان يما وبموض فلا خلاف في اشتراط القبض فيه وذلك فى الشيء الذى يشترط فيه القبض واحد واحد من الممان وان ما كان خالصا للرفق اعنى القرض فلا خلاف ايضا ان القبض ليس شرطا (٢٨٧) فى بيعه اعنى انه يجوز للرجل ان يبيع القرض قبل ان يقبضه واستثنى ابو حنيفة مما يكون بموض المهر والخلع والجعل فقال يجوز بيعها قبل القبض وان العقود التى تتردد بين قصد الرفق والمغانبة وهى التولية والشركة والاقالة اذا وقعت على وجه الرفق

بشيء وان كان متولى هذا الطرز والصبغ بنفسه لم يحسب ولا يحسب له ربح لانه كمن وصف ثمنا على سلامة باجتهاده وهذه الاحكام عندنا تتبع قوله بملك هذه الساعة مراحة للعشرة أحد عشر او بوضعية للعشرة أحد عشر او بقول للعشرة عشرة وضعية او مراحة ومعنى هذا الكلام دال على للعشرة اثناعشر أى ينقص السدس فى الوضعية أو يزيد السدس فى الزيادة لان اثنين سدس اثنى عشر وللعشرة عشرة ممانه يضاف للعشرة عشرة فيكون الزيادة او النقصان النصف لان اخراج عشرة من عشرة محال وهذا الكلام مع بقية تفاريم هذا الباب كلها مبنية على العوائد والا فمن أين لنا ما يحسب ويحسب بوجه وعكسه ولولا العوائد لكان هذا تحكما صرفا وبيع المجهول والغرر فى الثمن غير جائز اجماعا ولو اطاق هذا اللفظ فى زماننا لم يصح به بيع لعدم فهم المقصود

من غير ان تكون الاقالة او التولية بزادة أو نقصان فلا خلاف اعلمه فى المذهب ان ذلك جائز قبل القبض وبمده وقال ابو حنيفة والشافعي لا تجوز الشركة ولا التولية قبل القبض وتجوز الاقالة عندهما لانها قبل القبض فسخ بيع لا يبيع فمدة من اشتراط القبض فى جميع المعاضدات انما فى معنى البيع انتهى عنه وانما استثنى مالك من ذلك التولية والاقالة والشركة للآثر والمعنى اما الآثر فارواه من مرسل سعيد بن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه الا ما كان من شركة او تولية او اقالة واما من طريق المعنى فان هذه انما يراد بها الرفق لا المغانبة ما لم تدخلها زيادة أو نقصان وانما استثنى من ذلك ابو حنيفة الصداق والخلع والجعل لان الموض فى ذلك ليس بينا اذا لم يكن عينا اه هذا تنقيح ما فى الاصل من تاييض الفرق بين القاعدتين وبيان الخلاف ومداركه وسلمه ابن الشاطب مع زيادة من البداية والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق التاسع والتسعون والمائة بين قاعدة ما يتبع العقد عرفا وقاعدة مالا يتبعه

وهو ان الالفاظ التى حكمت العوائد بانها تتبع شيء اذا وقع العقد عليها ثمانية لفظ الشركة ولفظ الارض ولفظ البناء ولفظ الدار ولفظ المراحة ولفظ الشجر ولفظ الثمار ولفظ العبد ويتعنى بيان ما يتبعها والخلاف فى البعض ثمان مسائل (المسئلة الاولى) لفظ الشركة قال صاحب الجواهر وغيره اذا قال أشركت معى فى السامة يحمل على النصف (المسئلة الثانية) لفظ الارض قال صاحب الجواهر وغيره يبيع الارض بندرج تحته الاشجار والبناء دون الزرع الظاهر كما بور الثمار فان كان كامنا فى الارض اندرج على إحدى الروايتين كما تندرج الحجارة المخلوقة

فيها دون المدفونة الا على القول بان من ملك ظاهر الارض ملك باطنها وقال الشافعي رضى الله عنه لا يندرج في الارض البناء الكثير ولا الفرس وعندنا يندرج المعدن في لفظ الارض دون الكنز لان المعدن من الاجزاء فليس من هذا الباب وقال ابن حنبل يندرج في الارض البناء والفرس (المسئلة الثالثة) لفظ البناء قال صاحب الجواهر وغيره ادا باع البناء يندرج فيه عندنا الارض (المسئلة الرابعة) لفظ الدار قال صاحب الجواهر وغيره يندرج في لفظ الدار عندنا الخشب المسمر والتوايت ومرافق البناء كالبواب والرفوف والسلم المثبت دون المنقولات وقال ابن حنبل يندرج في لفظ الدار الابواب والحوابي المدفونة والرفوف المسمرة وما هو من مصالحها دون الحجر المدفون لانه كالوديمة وتندرج الحجارة المخلوقة فيها والمعدن دون الكنز (المسئلة الخامسة) لفظ المراجعة قال صاحب الجواهر وغيره لفظ المراجعة عندنا يقتضي ان كل صنعة قائمة كالصبيغ والحياطة والكناد والطرز والقتل والغسل يحسب ويحسب له ربح اذا لم يتولى ذلك بنفسه والا لم يحسب ولا يحسب له ربح لانه كمن وصف نمنا على سلعة باجتهاده وما ليس له عين قائمة ولا يسمى السلعة ذاتا ولا سوما لا يحسب ولا يحسب له ربح لانه لم يثقل المشتري ولا يقابل بشيء فهذه الاحكام عندنا تتبع قوله بمك هذه السلعة مراجعة للعشرة احد عشرة او بوضيعة للعشرة او عشرة او يقول للعشرة عشرة وضيمة او مراجعة فاذا قال للعشرة اثناعشر كان معناه في الوضيعة ينقص السدس وفي المراجعة يزيد السدس لان الاثني عشر سدس اثنى عشر وادا قال للعشرة عشرة كان معناه يضاف للعشرة عشرة فيكون الزيادة والنقصان النصف لان اخراج عشرة من عشرة محال قال الاصل وهذا الكلام مع بقية تفاريع هذا الباب كلها مبنية على العوائد (٢٨٨) اى القديم والا فمن أين لنا ما يحسب ويحسب بجه وعكسه ولولا العوائد القديمة

لكان هذا محكما صرفا وبيع
المجهول والقررى الثمن غير
جائز اجماعا فلذا لو
أطلق هذا اللفظ في
زماننا لم يصح به بيع
لمد فهم المقصود منه لغة
ولاعرفا (المسئلة السادسة)
لفظ الشجر قال صاحب
الجواهر وغيره لفظ

مذ لغة ولا عرفا فجميع هذه المسائل وهذه الابواب التي سردتها مبنية على العوائد غير مسألة
النار المؤبرة بسبب أن مدركها الحصن والقياس وما عداها مدركها العرف والمادة فاذا تغيرت المادة
أو بطلت بطلت هذه العتوى وحرمت الفتوى بها لعدم مدركها فتأمل ذلك بل تتبع التاوى
هذه العوائد كيفما تقلبت كما تتبع القود في كل عصر وحين وتعيين المنفعة من الاعيان المستأجرة
اذا سكت عنها فنصرف بالمادة للمنفعة المقصودة منها عادة لعدم اللغة في البابين وكل ما صرح
به في العقد واقتضته اللغة فهذا هو الذى لا يختلف باختلاف العوائد ولا يقال ان العرف اقتضاه
فهذا تلخيص هذا الفرق وقد اشتمل على ستة اله ظ لفظ الشركة ولفظ الارض ولفظ البناء ولفظ
الدار ولفظ المراجعة ولفظ الثمار هذه الالفاظ كلها حكمت فيها العوائد

(الفرق

الشجر تتبعه الارض واستحقاق البناء مغروسا والثمرة غير المؤبرة دون المؤبرة

وقال ابن حنبل لا تدرج الارض في لفظ الشجر ووافقنا الشافعي وابن حنبل في الثمار وقال ابو حنيفة هي للبائع مطلقا
وفي الموطأ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من باع نخلا قد أبرت فثمرتها للبائع الا أن يشترطها المتاع ومفهومه
يقتضى أنه اذا لم يؤبر للمتاع لانه عليه السلام انما جعل المتاع بشرط الأبار فاذا انتهى الشرط انتهى المشروط فالاول مفهوم
الصفة والثانى مفهوم الشرط وهذا ضعيف من جهة أن الحنفية لا يرون المفهوم حجة فلا يحتج عليهم به بل نحتج
عليهم اولا بقياس الثمرة على الجنين اذا خرج لم يتبع والاتبع وثالثا بقياس الثمرة على الابن قبل الحلاب فان استتار الثمار
في الاكمام كاستتار الاجنة فى الارحام والابن فى الضروع وثالثا بقياس الثمرة على الاغصان والورق ونوى التمر فهذه
الاقيسة اقوى من قياسهم بكثير لقوة جامعها واما قياسهم غير المؤبرة على المؤبرة فقارقه ظاهر وجامعه ضعيف وفى بداية
الحفيد جمهور الفقهاء على ان من باع نخلا فيها ثمر قبل أن يؤبر فان الثمر للمشتري وادا كان البيع بعد الأبار فالثمر للبائع
أن يشترطه المتاع الا والثمار كلها فى هذا المعنى فى معنى النخيل وقال ابو حنيفة وأصحابه هي للبائع قبل الابار وبدءه وقال
ابن أبى ليلى سواء أبر أو لم يؤبر اذا بيع الاصل فهو للمشتري اشتراطها أو لم يشترطها وسبب الخلاف فى هذه
المسئلة بين أبى حنيفة والشافعي ومالك ومن قال بقولهم معارضة دليل الخطاب لدليل مفهوم الاخرى والاولى
وهو الذى يسمى غوى الخطاب فى حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من باع نخلا قد
أبرت الخ فقال مالك والشافعي وابن حنبل ومن قال بقولهم لما حكم صلى الله عليه وسلم بالثمر للبائع بعد الأبار

علمنا بدليل الخطاب أى مفهوم المخالفة أنها المشتري قبل الأبار بلا شرط وقال أبو حنيفة وأصحابه إذا وجبت للبائع بعد الأبار فهي بالاحرى ان تجب له قبل الأبار وشبهوا خروج الثمر بالولادة قالوا فكما ان من باع أمة لها ولد فولدها للبائع الا أن يشترطه المبتاع كذلك الامر فى الثمر لكن مفهوم الاحرى ههنا ضعيف وان كان فى الاصل أقوى من دليل الخطاب وأما سبب مخالفة ابن أبى ليلى لهم فمراضة القياس للسام لا نه رأى أن الثمر جزء من المبيع فرد الحديث بالقياس ولا معنى لذلك الا ان كان لم يثبت عنده الحديث هذا والأبار عند العلماء ان يجعل طلع ذكور النخل فى طلع أناتها وفى سائر الشجر أن تنور وتمقد والتذكير فى شجر التين التى تذكر فى معنى الأبار وبار الزرع مختلف فيه فى المذهب فروى ابن القاسم عن مالك أن اباره ان يفرك قياسا على سائر الثمر وهل الموجب لهذا الحكم هو الأبار او وقت الأبار قبل الوقت وقيل الأبار وعلى هذا يبنى الاختلاف اذا أبر بعض النخل ولم يؤبر البيض هل ينبع مالم يؤبر ما أبر أو لا يتبعه وانفقوا فيما أحسبه على أنه اذا بيع ثم رقد دخل وقت الأبار فلم يؤبر ان حكمه حكم المأبراه بتايخص (المسئلة السابعة) لفظ الثمار قال صاحب الجواهر وغيره لفظ إطلاق الثمار فى روس النخل يقتضى عندنا التبقية بعد الزهو وقاله الشافعي وقال أبو حنيفة يقتضى القطع كسائر المبيعات ولما فيه من الجهالة والجواب أن المقدم (٢٨٩) مراض بالمادة ومثل هذه

الجهالة لا تنقدح فى العقود
 كما لو اشترى طمأما
 كثيرا فانه يؤخره زمانا
 طويلا لقبضه وتحويله
 وكبيع الدار فيها
 الامتعة الكثيرة لا يمكن
 خلوها الا فى زمان طويل
 (المسئلة الثامنة) لفظ
 العبد قل صاحب
 الجواهر وغيره لفظ
 العبد يتبعه ثيابه التى
 عليه اذا أشبهت
 مهنته دون ماله اه وفى
 بداية الحفيد فى كون
 مال العبد يتبعه فى البيع

الفرق المائتان بين قاعدة ما يجوز من السلم وبين قاعدة مالا يجوز منه
 السلم الجائز ما اجتمع فيه أربعة عشر شرطا (الاول) تسليم جميع رأس المال حذرا من الدين
 بالدين (الثانى) السلامة من السلف بزيادة فلا تسلم شاة فى شاتين متقاربتى المنفعة (الثالث)
 السلامة من الضمان بجعل فلا يسلم جندع فى نصف جندع من جنسه (الرابع) السلامة من
 النساء فى الربوى فلا يسلم النقدان فى تراب المعادن (الخامس) ان يكون المسلم فيه يمكن ضبطه
 بالصفات فيمتنع سلم خشبية فى تراب المعادن (السادس) أن يقبل النقل حتى يكون فى الذمة
 فلا يجوز السلم فى الدور (السابع) أن يكون معلوم المقدار فلا يسلم فى الجزاف (الثامن) ضبط
 الاوصاف التى تختلف المالىة باختلافها نقييا للفر (التاسع) ان يكون مؤجلا فيمتنع السلم
 الحال (العاشر) ان يكون الاجل معلوما نقييا للفر (الحادى عشر) أن يكون الاجل زمن وجود
 المسلم فيه فلا يسلم فى فاكهة الصيف لياخذها فى الشتاء (الثانى عشر) أن يكون مأمون التسليم
 عند الاجل نقييا للفر فلا يسلم فى البستان الصغير (الثالث عشر) ان يكون دينيا فى الذمة فلا يسلم
 فى معين لانه متعين يتأخر قبضه فهو غرر (الرابع عشر) تعيين مكان القبض باللفظ او العادة نقييا
 قال (الفرق المائتان بين قاعدة ما يجوز من السلم وبين قاعدة مالا يجوز منه الى منتهى قوله وفى
 الشروط ست مسائل) قلت مقاله فى ذلك صحيح

(٣٧ - الفروق - ثالث) والعنق ثلاثة أقوال (أحدها) للشافعي والكوفيين ان ماله فى البيع والعنق لسيدته وكذلك
 فى المكاتب (والثانى) لما لك والليت انه تبع له فى العنق لافى البيع الا ان يشترطه المبتاع اى المشتري فوافق الاول فى البيع
 وحجبتها حديث ابن عمر المشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من باع عبدا وله مال فماله الذى باعه الا أن يشترطه
 المبتاع وخالفه فى العنق حيث جعله فيه تابعا للعبد تعلقا للقياس على السماع على أنه قدروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 من أعتق عبدا فماله له الا ان يستثنيه سيده وجعله الاول فيه للسيد قياسا على البيع كما خالفه فيما اذا اشترط ماله المشتري فقال
 فى الموطأ الامر المجتمع عليه عندنا أن المبتاع اذا اشترط مال العبد فهو له قدا كان أو عرضا أو دينيا فيجوز عند مالك
 ان يشتري العبد وماله بدرام وان كان مال العبد دراهم او فيه دراهم وقال أبو حنيفة والشافعي اذا كان مال العبد
 قدا وقالوا العبد وماله كان بمنزله من باع شئين فلا يجوز فيهما الا ما يجوز فى سائر البيوع نعم اختلف اصحاب مالك فى اشتراط
 المشتري لبعض مال العبد فى صفقة البيع فقال ابن القاسم لا يجوز ووجهه تشبيهه بثمر النخل بعد الأبار وقال أشهب جائز
 ان يشترط بعضه ووجهه تشبيهه الجزء بالكل وفرق بعضهم فقال ان كان ما اشتري به العبد عينا وفى مال العبد عين لم يجز
 ذلك لانه يدخله دراهم بعرض ودرام وان كان ما اشتري به عروضاً أو لم يكن فى مال العبد دراهم جاز (القول الثالث) لداود

وأبى ثور أن ماله تبع له في البيع والعق وهو مبني على كون العبد مالكا عندهم وهي مسألة اختلف العلماء فيها اختلافا كثيرا أعني هل يملك العبد أولا بملك ويشبه أن يكون هؤلاء إنما غلبوا القياس على السماع لأن حديث ابن عمر هو حديث خالف فيه نافع سالم لأن نافعا رواه عن ابن عمر عن عمر وسالم رواه عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه بتلخيص قال الاصل فجميع هذه المسائل وهذه الابواب التي سردتها ماعدا مسألة النار المؤبرة وغير المؤبرة مبنية على العوائد فمدركها العرف والمادة فإذا تغيرت المادة أو بطأت بطلت هذه الفتاوى وحرمت الفتوى بها لعدم مدركها بل تتبع الفتاوى هذه العوائد فيما تقلبت كما تتبع القود في كل عصر وحين وتعيين المنفقة من الاعيان المستأجرة اذا سكنت عنها فتتصرف بالمادة للمنفعة المقصودة منها عدا لعدم اللغة في البابين وأما مسألة النار المؤبرة وغير المؤبرة فبسبب أن مدركها النص والقياس لا تتبع العوائد ولا تختلف باختلافها ولا يقال ان العرف اقتضاه ككل ماضح به في المقدم واقتضته اللغة هذا تنقيح ما في الاصل من تلخيص هذا الفرق وسلمه ابن الشاط مع زيادة من البداية (تمة) قال الحفيد في البدايه من مشهور مسائلهم في هذا الباب الزيادة والنقصان اللذان يقعان في الثمن الذي انعقد عليه البيع بعد البيع مما يرضى به المتبايعان أعني أن يزبد المشتري البائع بعد البيع على (٢٩٠) الثمن الذي انعقد عليه البيع أو يحط منه البائع هل يتبع حكم الثمن أم لا وقاعدة الفرق

ان من قال هي من الثمن أو يجب ردها في الاستحقاق وفي الرد بالميب وما أشبه ذلك وأيضا من جعلها في حكم الثمن الاول ان كانت قاسدة فمد البيع ومن لم يجعلها من الثمن أعني الزيادة لم يوجب شيئا من هذا فذهب ابو حنيفة الى انها من الثمن الا انه قال لا تثبت الزيادة في حق الشقيق ولا في بيع الرجحة بل الحكم للثمن الاول وبه قال مالك وقال الشافعي لا تلحق

للغير فتمت انحرط شرط من هذه الشروط فهو السلم الممنوع وبضببطها يحصل الفرق بين البابين ولم أرأ حدا وصلها للعشرة وهي أربعة عشر كما ترى وفروع المدونة شاهدة لها وفي الشروط ست مسائل (المسألة الاولى) الحذر من بيع الدين بالدين وأصله نهي عليه السلام عن بيع الكالئ بالكالئ وهما قاعدة وهي أن مطلوب صاحب الشرع صلاح ذات البين وحسم مادة الفساد والفتن حتى بالغ في ذلك بقوله عليه السلام لن تدخلوا الجنة حتى تحابوا واذا اشتملت المعاملة على شغل الذميتين توجهت المطالبة من الجهتين فكان ذلك سببا لكثرة الخصومات والمداوات فمنع الشرع ما يفضي لذلك وهو بيع الدين بالدين (قاعدة) الكالئ من الكلاة التي هي الحراسة فهو اسم فاعل اما للبائع او للمشتري لان كل واحد منهما يراقب صاحبه ويحفظه لاجل ماله عنده فيكون في الكلام حذف تقديره نهي عن بيع مال الكالئ لان الرجلين لا يباع احدهما

قال (المسألة الاولى الى قوله وهو بيع الدين بالدين) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (قاعدة الى قوله وورود النهي قبل الوقوع) قلت ما قاله من ان اسم الفاعل مجاز لانه اطلق باعتبار المستقبل ليس بصحيح لان اسم الفاعل حقيقة في حال الماضي والحال والاستقبال وما قاله ايضا من ان الكلاة لا تحصل حال العقد ليس بصحيح بل تحصل حالة العقد وتستمر لان العقد هو سببها والسبب يحصل عند حصول سببه

الزيادة والنقصان بالثمن اصلا وهو في حكم الهبة واستدل من الحق الزيادة بالثمن بقوله عز وجل ولا جناح عليكم فيما تراضيتنم بالآخر به من بعد الفريضة قالوا واذا لحقت الزيادة في الصداق لحقت في البيع بالثمن واحتج الفريق الثاني باتفاقهم على انها لا تلحق في الشفعة وبالجملة من رأى ان العقد الاول قد تقرر قال الزيادة هبة ومن رأى أنها فسخ للعقد الاول وعقد ثان عددا من الثمن اه بلقطه والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق المائتان بين قاعدة ما يجوز من السلم وبين قاعده ما لا يجوز منه

وهو ان السلم يجوز اذا اجتمع فيه شروط الجواز وبمتنع اذا انحرط فيه شرط منها وشروط جوازه أوصلها الاصل الى أربعة عشر وقال ولم ار من أوصلها للعشرة وسلمه ابن الشاط (الشرط لاول) تسام جميع رأس المال حذرا من بيع الدين بالدين قال الحفيد في البداية اتفقوا على أنه لا يجوز تأخير الثمن في المدة الكثيرة مطلقا لا باشتراط ولا بدونه واختلفوا في اشتراط تأخير ثمنه اليومين والثلاثة فاجازه مالك كما أجاز تأخير بلا شرط أى اليومين والثلاثة وذهب أبو حنيفة والشافعي الى أن من شرطه التقابض في المجلس كالصرف اه نعم قال عبق على المختصر مع الثمن وجاز السلم على ان يكون رأس المال ملتبسا بمنفعة معين كسكنى دار وقبضت ولو تأخر استيفائها عن قبض المسلم فيه بناء على ان قبض الاوائل

كقبض الاواخر اه قال الرهوني يبنى ولو تاخر عن قبض المسلم فيه بمد حلول اجله اذ هذا هو المتوهم وبه يلغز قال الموافق وعند القر اءة على هذا الموضوع أنشدني بعض الحاضرين لنفسه

وما سلم قبض المسلم قبل ان يوفى الذى يعطى المسلم جائز

أجب ان علم الفقه روض ودوحة جنى ذاك فى الاوراق ذخر وناجز

قال الرهوني والاحسن فى جوابه

اذا نعم دار شهرا اسلم فى كذا لادنى فمسط ذاك بالقبض فائز

فهذا جواب ما سالت وقس تصب واخلص فبالا خلاص يغبط حائز

والاصل فى منع بيع الدين بالدين نبيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الكالىء بالكالىء وسره قاعدة أن مطلوب صاحب الشرع صلاح ذات البين وحسم مادة الفساد والفن حتى بالغ فى ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام ان تدخلوا الجنة حتى تحابوا واذا اشتملت المعاملة على شغل الذميين توجت المطالبة من الجهتين فكان ذلك سببا لكثرة الخصومات والعداوات فمنع الشرع ما يفضى لذلك وهو بيع الدين بالدين الكالىء بالكالىء فى الحديث اما اسم فاعل باق على (٢٩١) معناه من الكلاءة التى هى

الحراسة فيكون أماراجما للبايع والمشتري بتقدير مضاف أى نهى عن بيع مال الكالىء بمال الكالىء لان الرجلين لا يباع أحدهما بالآخر بل يراقب كل واحد منهما صاحبه لاجل ماله عنده واما راجما للدينين على أنه اسم لهما لان كل دين يحفظ صاحبه عند الفلاس عن الضياع فيستغنى حينئذ عن الحذف لقبولهما البيع واما اسم فاعل بمعنى اسم المفعول كالماء المدافق

بالآخر واما أن يكون اسما للدينين لان كل دين يحفظ صاحبه عند الفلاس عن الضياع ويستغنى عن الحذف أيضا لقبولهما البيع او يكون اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول كالماء المدافق بمعنى المدفوق ويستغنى عن الحذف أيضا وعلى التقادير الثلاثة فهو مجاز لانه اطلاق اسم الفاعل باعتبار المستقبل فان الكلاءة لا تحصل حالة العقد وورد النهى قبل الوقوع فاذا حصل الدين فى المسلم فيه فقط جاز بشرطه لان لنا قاعدة وهى ان المصالح ثلاثة اقسام كما تقرر فى اصول الفقه ضرورة كنفقة الانسان على نفسه وحاجية كنفقة الانسان على زوجته وتامية كنفقة الانسان على اقاربه لانها تتمه مكارم الاخلاق والرتبة الاولى مقدمة على الثانية عند التعارض والثانية مقدمة على الثالثة والسلم من المصالح التامية لانه من تمام المعاش وكذلك من المساقات وبيع الغائب (المسألة الثانية) فى بيان علة تحريم جر السلف النفع للسلف وذلك ان الله عز وجل شرع السلف قرابة للمعروف ولذلك

قال (فاذا حصل الدين فى المسلم فيه فقط جاز بشرطه الى اخر المسألة) قالت ماقاله من ان السلم من الرتبة الثالثة ليس بصحيح عندى كيف وقد قال انه من تمام المعاش والمعاش كله للانسان ابتداءه وتامه من الضروريات فى حق نفسه ومن الحاجيات فى حق عياله ومن التاميات فى حق اقاربه فاطلاقه القول بانه من التاميات ليس بصحيح والله تعالى اعلم قال (المسألة الثانية فى بيان علة تحريم جر السلف النفع للسلف وذلك ان الله تعالى شرع السلف قرابة للمعروف ولذلك

بمعنى المدفوق وحينئذ يستغنى عن الحذف أيضا وعلى التقادير الثلاثة فمضى كون الوصف مجازا لانه اطلاق اسم الفاعل الذى هو حقيقة فى حال التلبس بالحدث باعتبار المستقبل لامر من أحدهما ان الكلاءة لا تحصل حالة العقد وثانيهما ان ورود النهى قبل الوقوع فاذا حصل الدين فى المسلم فيه فقط جاز بشرطه الاربعة عشر لان لنا قاعدة وهى ان المصالح ثلاثة اقسام كما تقرر فى اصول الفقه ضرورة كنفقة الانسان على نفسه وحاجية كنفقة الانسان على زوجته وتامية كنفقة الانسان على اقاربه لانها تتمه مكارم الاخلاق والرتبة الاولى مقدمة على الثانية عند التعارض والثانية مقدمة على الثالثة والسلم من المصالح التامية لانه من تمام المعاش وكذلك المساقاة وبيع الغائب وفى كونه أى وصف كالىء فى الحديث حقيقة لان اسم الفاعل حقيقة فى حال الماضى والحال والاستقبال على أن الصحيح ان الكلاءة تحصل حال العقد وتستمر لان العقد هو سببها والمسبب يحصل عند حصول سببه وان سلم انه من تمام المعاش الا ان المعاش كله للانسان ابتداءه وتامه من الضروريات فى حق نفسه ومن الحاجيات فى حق عياله ومن التاميات فى حق اقاربه فلا يصح اطلاق القول بانه من التاميات قولان للاصل وابن الشاطق فهم (الشرط الثانى) السلامة من السلف بزيادة فلا يجوز ان تسلم شاة فى شاتين متقاربتين المنفعة لان الله عز وجل شرع السلف قرابة للمعروف والاحسان حتى صار اصلا قائما بنفسه

غير البيع بحيث ان دفع دينار لاخذ عوضه دينارا لاجل ان كان على وجه القرض كان من شأنه عادة وعرفا المسامحة والمكارمة فلا يكون ممنوعا وان كان على وجه البيع كان من شأنه عادة وعرفا المكايسة والمفاينة فيكون ممنوعا فاذا دخل السلف غرض انتفاع السلف بطلت حقيقته التي هي قصد المعروف والاحسان قرينة لله تعالى وآل الأمر الى حقيقة قصد المكايسة والمفاينة فيترت عليها التحريم وضابط هذا الشرط ما قاله أبو الطاهر من أن المسلم فيه ان خالف الثمن جنسا ومنفعة جاز لبعد التهمة أو اتفاقا امتنع الا ان يسلم الشيء في مثله فيكون قرضا بلفظ السلم فيجوز واذا كانت المنفعة للدافع امتنع اتفاقا وان دارت بين الاجمالين فكذلك لعدم تعيين مقصود الشارع فان تحضت للقباض فالجواز وهو ظاهر والمنع لصورة المباينة وللمسلف رد العين وههنا اشترط الدافع رد المثل فهو غرض له وان اختلف الجنس دون المنفعة فقولان الجواز للاختلاف والمنع لان مقصود الأعيان منافها وان اختلفت المنفعة دون الجنس جاز لتحقق المباينة (الشرط الثالث) السلامة من الضمان بجعل فلا يجوز أن يسلم جذع في نصف جذع من جنسه وسره قاعدة أن الاشياء ثلاثة أقسام (قسم) اتفق الناس على أنه قابل للمعاوضة كالبر والأنعام (وقسم) اتفق الناس على عدم قبوله للمعاوضة كالدم والخنزير ونحوهما من الأعيان والقبلة والتعاقب والنظر (٢٩٢) الى المحاسن ونحوها من المنافع ولذلك لم يوجب فيها شيئا عند الجنابة عليها

لأنها غير متقومة شرعا ولو كانت قبل القيمة الشرعية لوجب فيها شيء عند الجنابة عليها كسائر المنافع الشرعية (وقسم) اختلف الناس فيه هل يقبل المعاوضة أم لا كالأزبال وأرواث الحيوان من الأعيان وكالأذان والامامة من المنافع فمن العلماء من أجازها ومنهم من منعه وذلك ان الضمان في الذم وان كان منفعة مقصودة للعقلاء الا أن المعاوضة

استثناءه من الربا المحرم فيجوز دفع دينار لياخذ عوضه دينار الى اجل قرضا ترجيحيا لمصلحة الاحسان على مفسدة الربا وهذا من الصور التي قدم الشرع فيها المندوبات على المحرمات ومن الصور التي مصلحتها تقتضي الايجاب لكن ترك الشرع ترتيب الايجاب عليها رفقا بالعباد كصالحه السواك فقال عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقد بسطت هذه المسألة في كتاب اليواقيت في احكام المواقيت وقد تقدم منه نبذة في هذا الكتاب

استثناءه من الربا المحرم فيجوز دفع دينار لياخذ عوضه دينار الى اجل قرضا ترجيحيا لمصلحة الاحسان على مفسدة الربا) قلت ما قاله من ان القرض مستثنى من الربا المحرم ليس بمسلم ولا بصحيح فان الربا لغة الزيادة ولا زيادة في المثل الذي ذكره والربا شرعا ممنوع والقرض ليس بممنوع وانما وقع الخلل من جهة اعتقاد ان دينارا بدينارا الى اجل ممنوع مطلقا والامر ليس كذلك بل ذلك ممنوع على وجه البيع الذي شأنه عادة وعرفا المكايسة والمفاينة وليس بممنوع على وجه القرض الذي شأنه المسامحة والمكارمة فهما اصلان كل واحد منهما قائم بنفسه وليس احدهما اصلا للآخر فيكون مستثنى منه قال (وهذان من الصور التي قدم الشرع فيها المندوبات على المحرمات) قلت ما قاله في ذلك مبني على ذلك الاعتقاد فهو غير صحيح قال (ومن الصور التي مصلحتها تقتضي الايجاب لكن ترك الشرع ترتيب الايجاب عليها رفقا بالعباد الى قوله وقد تقدم منه نبذة في هذا الكتاب)

فيها لا تصح لان صحة المعاوضة حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي ولم يدل دليل عليه فوجب نفيه واما لانها كالتسبيلة وبذلك وانواع الاستمتاع مما هو مقصود للعقلاء ولا تصح المعاوضة عليه (الشرط الرابع) السلامة من النساء في الربا فلا يجوز أن يسلم النقدان في تراب المادن قال الحفيد في البداية لاخلاف في امتناع السلم فيما لا يجوز فيه النساء وذلك اما اتفاق المنافع على ما يراه مالك رحمه الله واما اتفاق الجنس على ما يراه ابو حنيفة واما اعتبار الطعم مع الجنس على ما يراه الشافعي في علة النساء اه واما على ما يراه ابن حنبل رحمه الله ففي الاقتناع مع شرحه كل شيئين من جنس أو جنسين ليس احدهما نقدا علة ربا الفضل وهو الكيل والوزن كما تقدم فيهما واحدة كتمكيل بمكيل من جنسه أو غيره بان باع مدير بجنسه أي برأوباع مدير بشعير ونحوه كباقل وعقدس واوزن وموزون بموزون بان باع رطل جديد بمكيل من جنسه أي بجديد أو باع رطل جديد بنحاس ونحوه كرصاص وقطن وكتان لا يجوز النساء فيهما بغير خلاف نعم اه محل الحاجة منه (الشرط الخامس) أن يكون المسلم فيه يمكن ضبطه بالصفقات فيمتنع السلم خشية في تراب المادن نعم سيأتي عن الحفيد في البداية أن الضبط بتحديد النوع يقوم مقام الضبط بالصفقات واعلم ان هذا الشرط لا يبنى عن الشرط السابع الا في لاسيما اذا أريد الامكان العام لقول صاحب السلم لو استقرت علمت أن للممكنة العامة أعم القضايا والممكنة الخاصة أعم المركبات والمطلقة العامة أعم العمليات والضرورية المطلقة أخص

البسائط والمشروطة الخاصة أخص المركبات على وجهه اه ولاشك أن الشرط السابع يتضمن الاطلاق العام والاعملا يستلزم الاخص قافهم (الشرط السادس) أن يقبل أى المسلم فيه النقل حتى يكون في الذمة فلا يجوز السلم في الدور قال الحفيد في البداية اتفقوا على امتناع السلم فيما لا يثبت في الذمة وهي الدور والعقار وعلى جوازه في كل ما يكال أو يوزن لما روى عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلمون الثمار الستين والثلاث فقال من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم متفق عليه واما سائر ذلك من العروض والحيوان فاختلّفوا فيها فمنع ذلك داود وطائفة من أهل الظاهر مصيرا الى ظاهر هذا الحديث والجمهور على أنه جائز في العروض التي تنضبط بالصفة والعدد واخلتلفوا من ذلك فيما ينضبط مما لا ينضبط بالصفة فمن ذلك الحيوان والرقيق فذهب مالك والشافعي والاوزاعي والليث الى أن السلم فيهما جائز وهو قول ابن عمر من الصحابة وقال أبو حنيفة والثوري وأهل العراق لا يجوز السلم في الحيوان وهو قول ابن مسعود وعن عمر في ذلك قولان وعمدة أهل العراق في ذلك ما روى عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن السلف في الحيوان وهذا الحديث ضعيف عند الفريق الاول وربما احتجوا بنهيه أيضا عليه الصلاة والسلام عن بيع الحيوان بالحيوان نسبة وعمدة من أجاز السلم في الحيوان ما روى (٢٩٣) عن ابن عمر رضي الله عنهما ان

يدلك على ان مصلحة السلف تقتضي الوجوب معارضتها المحرم ومعارضة مفسدة التحريم تقتضي ان تكون مصلحة ايجاب بل اعظم من اصل الايجاب فان المحرم يقدم على الواجب عند التعارض على الصحيح فتقديم هذه المصلحة يقتضي عظمها على اصل الوجوب فاذا وقع القرض ليجر

قلت ما قاله من ان مصلحة السواك تقتضي الايجاب مشعر بان المصالح والمفاسد اوصاف ذاتية للموصوف بها وذلك رأى الفلاسفة والاعتزال وليس رأى الاشعرية اهل السنة فان اراد ذلك فهو خطأ وان كان اراد غير ذلك فلفظه غير موافق لما اردت قال (ويدلك على ان مصلحة السلف تقتضي الوجوب معارضتها المحرم ومعارضة مفسدة التحريم تقتضي ان تكون مصلحة ايجاب بل اعظم من اصل الايجاب فان المحرم يقدم على الواجب عند التعارض على الصحيح فتقديم هذه المصلحة عظمها على اصل الوجوب) قامت قديتين ان لا مراضة لانها اضلان متغايران وعلى تقدير المعارضة فقله ان المعارضة هنا تدل على ان مصلحة السلف تقتضي الوجوب دعوى ولا حجة عليها إلا ما يتوهم من ان المصالح اوصاف ذاتية وما قاله من ان تلك المصلحة اعظم مما يقتضي الايجاب من فحش الخطأ وباليات شعري ما تقتضي المصلحة التي هي فوق ما يقتضي الايجاب وهل فوق الايجاب رتبة هي اعلى منه هذا كله تخليط وفي مهواة الاعتزال والتفاسف توريط قال (فاذا وقع القرض ليجر

رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره أن يجهز جيشا فنقدت الابل قامره أن ياخذ على قلاص الصدقة فاخذ البعير بالبعيرين الى ابل الصدقة وحديث أبي رافع أيضا ان النبي صلى الله عليه وسلم استسلف بكرا قالوا وهذا كله يدل على ثبوته في الذمة فسدب اختلافهم شيئا أن أحدها مراض الآثاري هذا المعنى والثاني تردد الحيوان بين أن يضبط بالصفة أولا يضبط فمن

نظر الى تباين الحيوان في الخلق والصفات وبخاصة صفات النفس قال لا تنضبط ومن نظر الى تشابهها قال تنضبط ومن ذلك اختلافهم في البيض والدر وغير ذلك فميجز أبو حنيفة السلم في البيض واجازه مالك بالعدد وكذلك في اللحم أجازه مالك والشافعي ومنه أبو حنيفة وكذلك في الرؤس والاكارع أجازه مالك ومنه أبو حنيفة واخلتلف في ذلك قول الشافعي وكذلك في الدر والنصوص اجازه مالك ومنه الشافعي اه (الشرط السابع) أن يكون معلوم المقدار فلا يسلم في الجزاف قال الحفيد في البداية أجمعوا على اشتراط أن يكون أى المسلم فيه مقدرا لاجزا فاقا ثم قال واخلتلفوا في اشتراط أن يكون الثمن مقدرا لاجزافا والتقدير في السلم يكون بالسكيل فيما يمكن فيه السكيل وبالوزن فيما يمكن فيه الوزن وبالذرع فيما يمكن فيه الذرع وبالعدد فيما يمكن فيه العدد وما لا يمكن فيه أحد هذه التقديرات انضبط بالصفات المقصودة من الجنس مع ذكر الجنس ان كان أنواعا مختلفة أو مع تركه ان كان نوعا واحدا فاشتراط ذلك أى التقدير في الثمن أبو حنيفة ولم يشترط فيه الشافعي ولا صاحبنا أبو حنيفة أبو يوسف ومجد قالوا وليس يحفظ عن مالك في ذلك نص الا أنه يجوز عنده بيع الجزاف الا فيما يعظم الثمن فيه اه وعند ابن حنبل رحمه الله تعالى قال في كشف القناع السلم عوض يثبت في الذمة فاشتراط العلم به كالثمن وطريقه الرؤية أو الصفة والاول يتمتع فتمتع الوصف اه (الشرط الثامن) ضبط الاوصاف التي تختلف المالية

باختلافها نفيًا للفرق أي أوصاف المسلم فيه التي تختلف بها الأئمان عند المتباينين اختلافًا يتغابن الناس في مثله عادة كالنوع أي الصنف كرومي وحبيشي والجودة والردائة والتوسط في كل مسلم فيه واللون في الحيوان والثوب والعسل ومرعاه وفي التمر والحوت والناحية والقدر وفي البر وجدته وملئه ان اختلف الثمن بهما وسمره ومحمولة بيلدها بهولو بالجل بمخلاف مصرقا لمحمولة والشام فالسمره ونفى الغلت وفي الحيوان وسننه والذكورة والسن وضديهما وفي اللحم وخصميا وراعيًا ومعلوقا لامن كجنس وفي الرقيق والقد والبكارة واللون وكالدعج وتكلمم الوجه وفي الثوب والرقعة والصفافة وضديهما وفي الزيت المعصر منه وبما يصر أنظر خليل وسراجه وبهذا قال الامام أحمد بن حنبل كما في الاقناع وشرحه (الشرط التاسع) أن يكون مؤجلا فيمتنع السلم الحال عند أبي حنيفة بلاخلاف عنه في ذلك وكذا عند بن حنبل وعلى ظاهر مذهب مالك والمشهور عنه وقد قيل أنه يتخرج من بعض الروايات عنه جواز السلم الحال وبه قال الشافعي محتجا رضي الله عنه أولا بقوله تعالى وأحل الله البيع وثانيا بأنه عليه الصلاة والسلام اشترى جملا من اعرابي بوسق من تمر النخيرة فلما دخل البيت لم يجد التمر فقال للاعرابي اني لم أجد التمر فقال الاعرابي واغدره فاستقرض رسول الله صلى الله عليه وسلم وسقا وأعطاه فجعل الجم (٢٩٤) قبالة وسق في الذمة وهو السلم الحال وثالثا بالقياس على غيره من

البيوع ورابعا بالقياس على الثمن في البيوع لا يشترط فيها الاجل وخامسا بان السلم اذا جار مؤجلا فليجز منجزا بطريق الاولى لانه أنفى للفرق وجواب الاول ان قوله عليه الصلاة والسلام من أسلم فليسلم الى أجل معلوم أخص من الآية فيقدم عليها وهو أمر والامر للوجوب وجواب الثاني أنا لا نسلم انه سلم كيف وقد وقع العقد

فما بطلت مصلحة الاحسان بالمكايسة فتبقى مفسدة الربا سائمة عن المعارض فيما يحرم فيه الربا فيترتب عليها التحريم ووجه آخر وهو انها خالفا مقصود الشارع واقعا والله لغير الله وهو وجه تحريم مالا ربا فيه كالمروض وهو دون الاول في التحريم (المسألة الثالثة) في الشرط الثاني قال ابو الطاهر في ضبط هذا الشرط المسلم فيه ان خالف الثمن جنسا ومنه ما جاز لبعده التهمة واتفقا امتنع الا ان يسلم الشيء في مثله فيكون قرضا بلفظ السلم فيحوز واذا كانت المنفعة للدافع امتنع اتفاقا وان دارت بين الاحتمالين فكذلك لعدم تعين مقصود الشارع فان تمحضت للقباض فالجواز وهو ظاهر والمنع لصورة المباينة والسلف رد العين وهما اشتراط الدافع رد المثل فهو غرضه وان اختلف الجنس دون المنفعة فقولان الجواز للاختلاف والمنع لان مقصود الاعيان منافها وان اختلف دون الجنس جاز لتحقيق المباينة (المسألة الرابعة) في الشرط الثالث وهو الضمان بجعل في بيان سره

فما بطلت مصلحة الاحسان بالمكايسة فتبقى مفسدة الربا سائمة عن المعارض فيما يحرم به الربا فيترتب عليها التحريم) قلت اذا دخل غرض انتفاع السلف بطلت حقيقة السلف كما قال ولا مدخل للمعارضة هنا لانها اصلان متبايران على ما سبق قال (وجه آخر وهو انها خالفا مقصود الشارع واقعا والله لغير الله وهو وجه تحريم مالا ربا فيه كالمروض وهو دون الاول في التحريم) قلت في ذلك نظر وما قاله في المسألة الثالثة حكاية اقوال وتقسيم لا كلام معه فيه ومقاله بعدها الى آخر الفرق صحيح وكذلك ما قاله في الفرق بعده

على تمر معين موصوف اذا يقال في الذي في الذمة لم أجد شيئا لتيسره بالشراء لكن لما رأى رغبة البدوي في التمر اقتضى له تمر آخر على انه ادخل الباء على التمر فيكون ثمننا لامثموثا لان الباء من خصائص الثمن وجواب الثالث والرابع والخامس ان الثابت فيها التباين لا الشركة ولا يصح قياس بدونها أما في الثالث والرابع فوجهين الوجه الاول موضوع البيع المكايسة والتعجيل يناسبها وموضوع السلم الرفق والتأجيل يناسبه والوجه الثاني ان التعجيل يتنافى موضوع السلم وبه يبطل مدلول الاسم والتأجيل لا يتنافى موضوع البيع ولا يبطل به مدلول الاسم فلذلك صححت مخالفة قاعدة البيع في المكايسة بالتأجيل ولم تصح مخالفة قاعدة السلم في الرفق بالتعجيل وأما في الخامس فلان الاولوية فرع الشركة والرفق الذي يحصل بالتأجيل لا يحصل بالحلول فكيف يقول بطريق الاولى على انا وان سلمنا حصول الرفق بالحلول أيضا لا نسلم عدم الفرر مع الحلول بل الحلول في السلم غرر لانه ان كان فهو قادر على بيعه معينًا حالًا فمدوله الى السلم قصد للفرر وان لم يكن عنده فالاجل يعينه على تحصيله والحلول يمنع ذلك ويمين الفرر وهذا هو الغالب لان ثمن المعين أكثر فلو كان عنده لعينه لتحصيل فضل الثمن فيندرج الثمن الحال في الفرر فيمتنع قوله ان جوازه بطريق الاولى وهذا الكلام في هذا القياس عزيز فان الشاذية يظنون هم هذا القياس انه قطعي انه يقتضي الجواز بطريق الاولى ويحكون هذه العبارة عن الشافعي رضي الله عنه

وقد ظهر بهذا البحث انعكاسه عليهم وظهر أنه غرر لأنه أنفي للغرر بل أوجد للغرر ثم نقول هو أحد العوضين في السلم فلا يقع الاعلى وجه واحد كالتن على أنه إذا لم يشترط فيه الاجل كان من باب بيع ما ليس عند البائع المنهي عنه نعم وذهب اللخمي من أصحابنا الى التفصيل في ذلك فقال ان السلم في المذهب يكون على ضربين سلم حل وهو الذي يكون ممن شانه بيع تلك السلعة وسلم ورجل وهو الذي يكون ممن ليس من شانه بيع تلك السلعة واختلفوا في الاجل في موضعين (أحدهما) هل يقدر بغير الايام والشهور مثل الجذاذ والقطف والحصاد والموسم (والثاني) في مقدار زمن الايام وتخصيل مذهب مالك في مقداره من الايام ان السلم فيه على ضربين ضرب يقتضي بلد المسلم فيه وضرب يقتضي بغير البلد الذي وقع فيه السلم فان اقتضاه في البلد المسلم فيه فقال ابن القاسم ان المتبر في ذلك اجل تختلف فيه الاسواق وذلك خمسة عشر يوما أو نحوها وروى ابن وهب عن مالك انه يجوز لليومين والثلاثة وقال ابن عبد الحكم لا بأس به الى اليوم الواحد واما ما يقتضي ببلد آخر فان الاجل عندهم فيه هو قطع المسافة التي بين البلدين قلت او كثرت وقال ابو حنيفة لا يكون اقل من ثلاثة ايام فمن جعل الاجل شرطا غير معال اشترط منه اقل ما ينطاق عليه الاسم ومن جملة شرطا معملا باختلاف الاسواق اشترط من الايام ما تختلف فيه الاسواق غالبا وأما الاجل الى الجذاذ والحصاد وما اشبه ذلك فاجازه مالك ومنعه أبو (٢٩٥) حنيفة والشافعي فمن رأى ان

الاختلاف الذي يكون في أمثال هذه الآجال يسير جاز ذلك اذ الغرر اليسير مفعونه في الشرع وشبهه بالاختلاف الذي يكون في الشهور من قبل الزيادة والنقصان ومن رأى انه كثير وانما اكثر من الاختلاف الذي يكون من قبل نقصان الشهور لم يجزه هذا مافي الاصل والبداية وقيد ابن حنبل الاجل بقيد بن أحدهما أن يكون معلوما وثانيتها ان يكون له وقع في الثمن عادة كالشهر كما في الاقتناع قال وفي

وذلك بيان قاعدة وهي ان الاشياء ثلاثة اقسام قسم اتفق الناس على انه قابل للمعاوضة كالبر والانعام وقسم اتفق الناس على عدم قبوله للمعاوضة كالدم والخنزير ونحوهما من الاعيان والقبلة والتعاقب من المنافع وكذلك النظر الى المحاسن ولذلك لا يوجب فيها عند الجنابة عليها شيئا لانها غير متقومة شرعا ولو كانت تقبل القيمة الشرعية لوجبت عند الجنابة عليها كسائر المنافع الشرعية ومنها ما يختلف فيه هل يقبل للمعاوضة ام لا كالازبال واروات الحيوان من الاعيان والاذان والامامة من المنافع فمن العلماء من اجازه ومنهم من منعه اذا تقررت هذه القاعدة فالضمان في الذمم من قبيل مامنع الشرع للمعاوضة فيه وان كان منقعة مقصودة للمقابلة وانواع الاستمتاع مقصودة للمقابلة ولا تصح المعاوضة عليها فان صحة المعاوضة حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي ولم يدل عليه فوجب نفيه او يستدل بالدليل النافي لانقفاء الدليل المنبته وهو القياس على تلك الصور (المسألة الخامسة) في الشرط التاسع وهو منع السلم الحلال ومنعه ابو حنيفة وابن حنبل وجوزه الشافعي رضى الله عنهم اجمعين احتج الشافعي رضى الله عنه بقوله تعالى واحل الله البيع ولا نه عليه السلام اشترى جملا من اعرابي بوسق من تمر الذخيرة فلما دخل البيت لم يجد التمر فقال للاعرابي اني لم اجد التمر فقال الاعرابي واغدره فاستقرض رسول الله صلى عليه وسلم وسقا واعطاه فجعل الجمل قبالة وسق في الذمة وهو السلم الحلال وبالقياس على غيره من البيوع وبالقياس على الثمن في البيوع

الكافي أو نصفه أو نحوه ه وفي شرحه وفي المفتي والشرح ومقارب الشهر قال الزركشي وكثير من الاصحاب يمثل بالشهر والشهرين فمن ثم قال بعضهم اقله شهر اه الشرط العاشر ان يكون الاجل معلوما نفيا للغرر قال الخرشى واشترط في الاجل ان يكون معلوما ليعلم منه الوقت الذي يقع فيه قضاء المسلم فيه فلاجل الجبول غير مقيد بل مفسد لانه قد اه وفي الاقتناع هم شرحه وان شرطه الى العيد او الى ربيع او الى جمادى او الى الثفر من نبي ونحوهما مما يشترك فيه شيان لم يصح السلم حتى يبين احدهما للجهالة اه وقد علمت الخلاف في تقديره بغير الايام والشهور مثل الجذاذ والحصاد ونحوها فاجازه مالك ومنعه ابو حنيفة والشافعي وكذا أحمد كما هو مقتضى كلام الاقتناع المتقدم (الشرط الحادى عشر) أن يكون الاجل زمن وجود المسلم فيه فلا يسلم في فاكهة الصيف لياخذها في الشتاء قال الخرشى الشرط وجوده اى المسلم فيه عند حلول أجله ولو انقطع في اثناء الاجل بل ولو انقطع في الاجل ما عدا وقت القبض بل ولو انقطع عند حلول الاجل نادرا خلافا لأبي حنيفة اه بزيادة من العدوى عليه وقال الحفيد في البداية لم يشترط مالك والشافعي واحمد واسحاق وابو ثوران يكون جنس المسلم فيه موجودا حين عقد السلم وقالوا يجوز السلم في غير وقت ابانه وقال ابو حنيفة واصحابه والثورى والاوزاعى لا يجوز السلم الا في ابان الشيء المسلم فيه وحجة من لم يشترط الا بان ماورد في حديث ابن عباس ان الناس كانوا يسلمون في التمر السنتين والثلاث فاقر ذلك ولم ينهوا عنه وعمدة الحنفية ما روى

من حديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تسلموا في النخل حتى يبدو صلاحها وكانهم رأوا ان الفرر يكون فيه أكثر اذالم يكن موجودا في حال العقد وكأنه يشبه بيع ما لم يخاق أكثر وان كان ذلك معنا وهذا في الذمة وبهذا فارق السلم بيع ما لم يخاق اه وقال الاصل السلم فيما ينقطع في بعض الاجل اجازة مالك والشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم ومنعه ابو حنيفة رضي الله عنه واشترط استمرار وجود المسلم فيه من حين العقد الى حين القبض محتجا بوجوه (الاول) احتمال موت البائع فيحل السلم بموته فلا يوجب السلم وفيه جوابه انه لو اعتبر لكان الاجل في السلم مجهولا لاحتمال الموت فيلزم بطلان كل سلم وكذلك البيع بشمن الى أجل بل الاصل عدم تغيير ما كان عند العقود بقاء الانسان الى حين التسليم فان وقع الموت وقفت التركة الى الابان فان الموت لا يفسد البيع (الوجه الثاني) انه اذا كان معدوما قبل الاجل وجب أن يكون معدوما عنده عملا بالاستصحاب فيكون غررا فيمتنع اجماعا وجوابه ان الاستصحاب معارض بالفائب فان التائب وجود الاعيان في ايمانها (الوجه الثالث) انه معدوم عند العقد فيمتنع كبيع الفائب على الصفة اذا كان معدوما وجوابه ان الحاجة تدعو الى عدم السلم اذ لا يحصل مقصود الشارع من الرق في السلم الامع الدم والاقلموجود يباع باكثر من ثمن السلم ولا يلزم من ارتكاب الفرر للحاجة ارتكابه لغير حاجة كما في بيع الفائب اذلا ضرورة تدعو الى ادعاء (٢٩٦) وجوده بل تجمله سلما فقياس بيع السلم على بيع الفائب قياس مع الفارق فلا يصح

(الوجه الرابع) ان المعدوم ابلغ في الجهالة من المجهول الموجود لأن المجهول الموجود له ثبوت من بعض الوجوه بخلاف المعدوم فانه نفي محض وبيع المجهول الموجود باطل قطعا فيبطل بطريق الاولى بيع المعدوم وجوابه ان المالية منضبطة مع المعدوم بالصفات وهي مقصود عقود التهمة بخلاف الجهالة على ان الاجارة تمنع الجهالة دون المعدوم فينتقض بذلك ما ذكره

لا يشترط فيها الاجل ولان السلم اذا جاز مؤجلا فليجز منجزا بطريق الاولى لانه انفي للفرر والجواب عن الاول انه مخصوص بقوله عليه السلام من اسلم فليسلم الى اجل معلوم وهو اخص من الآية فيقدم عليها وهو امر الامر للوجوب وعن الثاني ان صح فليس يسلم بل وقع العقد على ثمر معين موصوف لذلك قال لم أجد شيئا والذو في الذمة لا يقال فيه ذلك لتيسره بالشراء لكن لما رأى رغبة البدوي في الثمر اقتضى له ثمر آخر ولانه ادخل الباء على الثمر فيكون ثمنا لا مضمونا لان الباء من خصائص الثمن وعن الثالث ان البيع موضوع للمكايسة والتعجيل يناسبها والسلم موضوعه الرق والتأجيل يناسبه والتعجيل ينافية ويبطل مدلول الاسم بالحلول في السلم ولا يبطل مدلول البيع بالتأجيل لذلك صححت مخالفة قاعدة البيع في المكايسة بالتأجيل ولم تصح مخالفة السلم بالتعجيل وهو الجواب عن الرابع وعن الخامس ان الاولوية فرع الشركة ولا شركة ههنا بل التباين لانه جازة وجلال للرق والرق لا يحصل بالحلول فكيف يقال بطريق الاولى بل ينفي البتة سلمنا ان بينهما مشتركا لكن لا نسلم عدم الفرر مع الحلول بل الحلول في السلم غرر لانه ان كان عنده فهو قادر على يئمه معيننا حالا فمدوله الى السلم قصد للفرر وان لم يكن عنده فلاجل يئمه على تحصيله والحلول يتم ذلك ويعين الفرر وهذا هو الغالب لان ثمن الميعن اتم فلو كان عنده لعينه لتحصيل فضل الثمن فيندرج الثمن الحال في الفرر فيمتنع قوله ان جوازه بطريق الاولى وهذا

(الوجه الخامس) ان ابتداء العقود أكد من انتهائها بدليل اشتراط

الكلام

الولى وغيره في ابتداء التكاك ومناقاة اشتراط أجل معلوم فيه وهو المنة فينافية التحديد اوله دون آخره وكذلك البيع يشترط ان يكون المبيع معلوما مع شروط كثيرة ولا يشترط ذلك بعد فكلمنا ينافية اوله ينافية آخره من غير عكس لقوى والمدم ينافية آخر الاجل فينافية اول العقد بطريق الاولى وجوابه انا نسلم ان ابتداء العقود أكد من استمرار آثارها ونظيره ههنا بعد القبض الا ترى ان كل ما يشترط من أسباب المالية عند العقد يشترط في العقود عليه عند التسليم وعدم العقود عليه عند العقد مع وجوده عند التسليم لا مدخل له في المالية البتة بل المالية مصنونة بوجود العقود عليه عند التسليم فهذا الممثل حينئذ طردى فلا يعتبر في الابتداء ولا في الانتهاء مطلقا بل يتأكد مذهبتنا بالحديث الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فوجدهم يسلمون في الثمار السنة والستين والثلاث فقال عليه الصلاة والسلام من اسلم فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وهذا يدل لنا من وجوه احدها ان ثمر السنين معدوم وثانيها انه عليه السلام اطلق ولم يفرق وثالثها ان الوجود لو كان شرطا لبينه عليه السلام لان تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع او نقول انه لم يجعله وقت المتعاقدان محلا للمسلم فيه فلا يعتبر وجوده كما بعد الاجل لان القدرة على

على التسليم انما تتطلب في وقت اقتضد لها العا اما مالا يقتضته فيستوى فيه قبل الاجل لتوقع الموت وبعده لتعذر الوجود فيتأخر القبض فكما ان أحدهما لمنى اجماعا فكذلك الآخر وقياسا على بيوع الآجال قبل محلها اه بتصرف وسلمه ابن الشاط (الشرط الثاني عشر) أن يكون مأمون التسليم عند الاجل تقيا للفرق فلا يسلم في البستان الصغير (لا يقال) يفتى عن هذا الشرط ما بعده لان صورة المسئلة الشخص اذا اشترى ثمرا ط معين فان كان بلفظ السلم اشترط فيه ستة شروط (أحدها) الازهاء للنهي عن بيع الثمر قبله والزهو في كل شيء بحسبه (وثانيها) سعة الحائط لا مكان استيفاء القدر المشتري منه واتقاء الفرر (وثالثها) كيفية قبضه متواليا أو (٢٩٧) متفرقا وقدر ما يؤخذ منه كل يوم

لاماشاء (ورابعها) ان يسلم للمالك اذ قد لا يميز بيعة المالك فيتعذر التسليم (وخامسها) شروع في الاخذ حين العقد او بعد أيام يسيرة نحو خمسة عشر يوما لا اكثر بشرط أن لا يستلزم اجل شروع صيرورته تمرا والافسد (وسادسها) ان يشترط أخذه لكل ما اشتراه حال كونه يسرا أو رطبا وياخذه بالفعل كذلك فيفسد ان شرط تتمر الرطب وابقاه بالفعل على اصوله حتى يتتمر لبعدهما بينهما وبين التمر فيدخله الخطر وأما ان كان بلفظ البيع فيشترط فيه ماعدا كيفية قبضه من الشروط الستة المذكورة على قول بعض القرويين واعتمده ابن يونس وأبو الحسن كما في الخرشى والبناني

الكلام في هذا القياس عزيز فان الشافعية يظنون بهذا القياس انه قطعى وانه يقتضى الجواز بطريق الاولى ويحكون هذه العبارة عن الشافعي رضى الله عنه فقد ظهر بهذا البحث انعكاسه عليهم وظهر انه غرر لانه انفى للفرر بل اوجد للفرر ثم يقول احد الموضين في السلم فلا يقع الا على وجه واحد كالثمن (المسئلة السادسة) في الشرط الثاني عشر يجوز السلم فيما ينقطع في بعض الاجل وقالة الشافعي وابن حنبل رضى الله عنهما ومنه أبو حنيفة رضى الله عنه واشترط استمرار وجود المسلم فيه من حين العقد الى حين القبض محتجا بوجوه (الاول) احتمال موت البائع فيحمل السلم بوته فلا يوجد المسلم فيه (الثاني) اذا كان بعد ما قبل الاجل وجب ان يكون معدا عنده عملا بالاستصحاب فيكون غررا فيمتنع اجماعا (الثالث) انه معدوم عند العقد فيمتنع في المعدوم كبيع الغائب على الصفة اذا كان معدوما (الرابع) ان المعدوم ابلغ في الجهالة فيبطل قياسا عليها بطريق الاولى لان المجهول الموجود له ثبوت من بعض الوجوه بخلاف المعدوم هو نفي محض (الخامس) ان ابتداء العقود أكد من انتهائها بدليل اشتراط الولى وغيره في ابتداء النكاح ومناقات اشتراط اجل معلوم فيه وهو المتعة فينا في التحديد اوله دون آخره وكذلك البيع يشترط ان يكون المبيع معلوما مع شروط كثيرة ولا يشترط ذلك بعد فكما ينافى اوله ينافى آخره من غير عكس والمدم ينافى آخر الاجل فينا في اول المقدم بطريق الاولى والجواب عن الاول انه لو اعتبر لكان الاجل في السلم مجهولا لاحتمال الموت فيلزم بطلان كل سلم وكذلك البيع بضمن الى اجل بل الاصل عدم تغيير ما كان عند العقد بقاء الانسان الى حين التسليم فان وقع الموت وقمت التركة الى الابان فان الموت لا يفسد البيع وعن الثاني ان الاستصحاب معارض بالغالب فان الغالب وجود الاعيان في ابانها وعن الثالث ان الحاجة تدعو الى العدم في السلم بخلاف بيع الغائب لضرورة تدعو الى ادعاء وجوده بل نجعله سلما فلا يلزم من ارتكاب الفرر للحاجة ارتكابه لغیر حاجة فلا يحصل مقصود الشارع من الفرق في السلم الامع العدم والاقال موجود يتابع اكثر من ثمن السلم وعن (الرابع) ان المالية منضبطة مع الدم بالصفات وهي مقصود عقود التهمة بخلاف الجهالة ثم ينتقض ما ذكرتم بالاجارة تمنها الجهالة دون العدم وعن الخامس اننا نسلم ان ابتداء العقود أكد في نظر الشرع لكن أكد من استمرار آثارها ونظيره ههنا بعد القبض والافسك ما يشترط من اسباب المالية عند العقد يشترط في المقود عليه عند التسليم وعدم المقود عليه عند المقدم وجود المقود عليه عند التسليم لا

(٣٨ - الفروق - ثالث)

وسلمه الرهونى وكون لاننا نقول التفرقة المذكورة لما لم تكن نظرا لحقيقة السلم بل كانت نظرا للفظه والافه على كل بيع في الحقيقة لان الغرض ان الحائط معين كما في الخرشى وحقيقة السلم لا تكون في معين كما سيأتى لم يكن الشرط الذى بعد هذا مقنيا عنه نعم قد يقال انه على هذا ليس شرطا خاصا بلفظ السلم ولا يعد من شروط الشيء الا ما كان خاصا به وشرط كيفية القبض وان كان خاصا بلفظ السلم لانه ربما يؤخذ منه انه لا يصبح أخذه حالا مع انه يصبح كما في المدوى على الخرشى فانهم (الشرط الثالث عشر) ان يكون أى المسلم فيه ديننا في الذمة فلا يسلم في معين لانه سلم في معين يتأخر قبضه فهو غرر قال المدوى على

الغرضي وذلك ان المسلم حين أسلم في معين صار الضمان منه لكونه معيناً ولما شرط تأخيره فقد نقل الضمان الى البائع المسلم اليه ورأس المال حينئذ بمضه في مقابلة المسلم فيه ثمنا وبمضه في مقابلة الضمان جملة قال وهذا اذا كان المين عند المسلم اليه اما اذا كان عند غيره ففيه بيع معين ليس عنده اه قال الحفيد في البداية ولم يختلفوا ان السلم لا يكون الا في الذمة وانه لا يكون في معين نعم أجاز مالك السلم في قرية معينة اذا كانت مأمونة وكانه رآها مثل الذمة اه وفي عقب على المختصر (٢٩٨) قال الشيخ أحمد قيل هذا الشرط يعني عنه ما تقدم من تبين

صفاته ولا تبين في الحاضر المين فتعين ان التبين انما هو لما في الذمة فكان ينبغي الاستثناء عنه بما قبله والجواب ان التبيين قد يكون في غائب معين موجود عند المسلم اليه فلمذا احتيج لهذا الشرط اه في الشرط الرابع عشر في تبين مكان القبض باللفظ أو العادة نفياً للفرق قال الحفيد في البداية اختلفوا في اشتراط مكان دفع المسلم فيه فاشتراطه أبو حنيفة تشبيهاً بالزمان ولم يشترط الاكثر وقال القاضي أبو عبد الافضل اشتراطه وقال ابن السوازي ليس يحتاج الى ذلك اه فاقنصر الاصل على اشتراطه معتمداً قول القاضي ابي محمد وسلمه

مدخل له في المالية البتة بل المالية مصونة بوجود المقود عليه عند التسليم فهذا العمل حينئذ طردى فلا يعتبر في الابتداء ولا في الانتهاء مطلقاً بل يتأكد مدهينا بالحديث الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فوجدهم يسمون في الثمار السنة والستين والثلاث فقال عليه السلام من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وهذا يدل من وجوه احدها ان ثمر السنين معدوم وثانيتها انه عليه السلام اطلق ولم يفرق وثالثها ان الوجود لو كان شرطاً لبيته عليه السلام لان تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع او تقول انه وقت لم يجز له المتعاقدان محلاً للسلم فيه فلا يعتبر وجوده كما بعد الاجل لان القدرة على التسليم انما تطلب في وقت اقتضاء المقدم لها اما مالا يقتضيه فيستوى فيه قبل الاجل لتوقع الموت وبعده لتعذر الوجود فيتأخر القبض فكما ان احدهما مانع اجماعاً فكذلك الآخر وقياساً على ائمان يبيع الآجال قبل محلها قد تم بعون الله طبع الجزء الثالث من انوار البروق في انواء الفروق ويليه الجزء الرابع اوله الفروق الحادي والمائتان

ابن الشاط و الله سبحانه وتعالى أعلم والحمد لله وكفى وسلام على عباده الذي اصطفى والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الرسل الكرام وعلى آله واصحابه السادة القادة الاعلام هذا ما يسره الله من اتمام الجزء الثالث من تهذيب الفروق والقواعد السنوية على ما يراد واسأل الله بوجه نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم ان يبلفني اكمال الجزء الرابع ليكمل بحاله المقصود بحسن الختام والفوز برضا المولى الكريم التفضل بجزيل الانعام انه علي ما يشاء تقديره وبالإجابة لما يؤمله الآمل من فضله حقيق وجدير

(فهرست الجزء الثالث من أنوار البروق في أنواع الفروق للقرافي رحمه الله تعالى)

الصحيفة

- ٢ الفرق الرابع عشر والمائة بين قاعدة ما يصح اجتماع العوضين فيه لشخص واحد وبين قاعدة مالا يصح ان يجتمع فيه الموضان لشخص واحد
- ٣ الفرق الخامس عشر والمائة بين قاعدة الارزاق وبين قاعدة الاجارات
- ٧ الفرق السادس عشر والمائة بين قاعدة استحقاق السلب في الجهاد وبين قاعدة الاقطاع وغيره من تصرفات الائمة وان كان الجميع من تصرفات الامام وليس باجارة
- ٩ الفرق السابع عشر والمائة بين قاعدة أخذ الجزية على النجدي على الكفر فيجوز وبين قاعدة أخذ الاعراض على النجدي على الزني وغيره من المناسد فانه لا يجوز اجماعا
- ١١ الفرق الثامن عشر والمائة بين قاعدة ما يوجب نقض الجزية وبين قاعدة مالا يوجب نقضها
- ١٤ الفرق التاسع عشر والمائة بين قاعدة براهل الذمة وبين قاعدة التودد لهم
- ١٦ الفرق العشرون والمائة بين قاعدة تخيير المكلفين في الكفارة وبين قاعدة تخيير الائمة في الاسارى والتمزير وخذ الحارب ونحو ذلك
- ٢٠ الفرق الحادي والعشرون والمائة بين قاعدة من ملك أنه يملك هل يمد مال كأم لا وبين قاعدة من انقلده سبب المطالبة بالملك هل يمد مال كأم لا
- ٢٢ الفرق الثاني والعشرون والمائة بين قاعدة الرياء في العبادات وبين قاعدة التشرية في العبادات
- ٢٣ الفرق الثالث والعشرون والمائة بين قاعدة عقد الجزية وبين قاعدة غيرها مما يوجب التامين
- ٢٤ الفرق الرابع والعشرون والمائة بين قاعدة ما يجب توحيد الله تعالى به من التعظيم وبين قاعدة مالا يجب توقيده به
- ٢٩ الفرق الخامس والعشرون والمائة بين قاعدة ممدلوله قديم من الالفاظ فيجوز الحلف به وبين قاعدة ممدلوله حادث فلا يجوز الحلف به ولا تجب به كفارة
- ٣٩ الفرق السادس والعشرون والمائة بين قاعدة ما يوجب الكفارة بالحلف من صفات الله تعالى اذا حنث وبين قاعدة مالا يوجب كفارة اذا حلف به من ذلك
- ٥٦ الفرق السابع والعشرون والمائة بين قاعدة ما يوجب الكفارة اذا حلف به من أسماء الله تعالى وبين قاعدة مالا يوجب
- ٦٠ الفرق الثامن والعشرون والمائة بين قاعدة ما يدخله الحجاز في الايمان والتخصيص وقاعده مالا يدخله الحجاز والتخصيص
- ٦٣ الفرق التاسع والعشرون والمائة بين قاعدة الاستثناء وقاعدة الحجاز في الايمان والطلاق وغيرهما
- ٦٤ الفرق الثلاثون والمائة بين قاعدة ما تكفي فيه النية في الايمان وقاعدة مالا تكفي فيه النية
- ٧٣ الفرق الحادي والثلاثون والمائة بين قاعدة الانتقال من الحرمة الى الاباحة بشرط فيها أعلى الرتب وبين قاعدة الانتقال من الاباحة الى الحرمة يكفي فيها أسوأ الاسباب
- ٧٨ الفرق الثاني والثلاثون والمائة بين قاعدة مخالفة النهي اذا تكررت بتكرار التائيم وبين قاعدة مخالفة النهي اذا تكررت لا يتكرر بتكررها الكفارة والجميع مخالفة
- ٨٥ الفرق الثالث والثلاثون والمائة بين قاعدة النقل العرفي وبين قاعدة الاستعمال المتكرر في العرف

- ٨٥ الفرق الرابع والثلاثون والمائة بين قاعدة تمذر المحلوف عليه عقلا و بني قاعدة تمذره عادة أو شرعا
- ٨٦ الفرق الخامس والثلاثون والمائة بين قاعدة المساجد الثلاثة يجب المشي اليها والصلاة فيها اذا نذرنا وقاعدة غيرها من المساجد لا يجب المشي اليها اذا نذر الصلاة فيهما
- ٩٤ الفرق السادس والثلاثون والمائة بين قاعدة النذورات وقاعدة غيرها من الواجبات الشرعية
- ٩٦ الفرق السابع والثلاثون والمائة بين قاعدة ما يحرم لصفته و بين قاعدة ما يحرم لسببه
- ٩٧ الفرق الثامن والثلاثون والمائة بين قاعدة تحريم سباع الوحش و بين قاعدة تحريم سباع الطير
- ٩٨ الفرق التاسع والثلاثون والمائة بين قاعدة ذكاه الحياة وقاعدة ذكاه غيرها من الحيوانات
- ١٠١ الفرق الاربعون والمائة بين قاعدة انكحة الصبيان تنعقد اذا كانوا مطبقين للوطء وللولي الاجازة والفسخ و بين قاعدة طلاقهم فانه لا ينعقد
- ١٠٢ الفرق الحادي والاربعون والمائة بين قاعدة ذوى الارحام لا يلون عقد الانكحة وهم أخو الام وعم الام ووجد الام وبنو الاخوات والبنات والعمات ونحوهم ممن يدلى بانى و بين قاعدة المصيبة فانهم يلون المقدر في النكاح وهم الآباء والابناء والجدود والعمومة والاخوة الشقائق وأخوة الاب
- ١٠٣ الفرق الثاني والاربعون والمائة بين قاعدة الاجداد في المواريث يسوون بالاخوة و بين قاعدتهم في النكاح وميراث الولاة و صلاة الجنائز تقدم الاخوة عليهم
- ١٠٣ الفرق الثالث والاربعون والمائة بين قاعدة الوكالة و بين قاعدة الولاية في النكاح
- ١١١ الفرق الرابع والاربعون والمائة بين قاعدة الاماء يجوز الجمع بين عدد أى عدد شاء ممنه كثر أو قل و بين قاعدة الزوجات لا يجوز أن يزيد على اربع ممنه
- ١١٥ الفرق الخامس والاربعون والمائة بين قاعدة تحريم المصاهرة في الرتبة الاولى بين قاعدة لواحقها
- ١١٨ الفرق السادس والاربعون والمائة بين قاعدة ما يحرم بالنسب و بين قاعدة ما يحرم بالنسب
- ١٢٠ الفرق السابع والاربعون بين قاعدة الحضانة لا تنود بالمدهالة وقاعدة الفسوق يعود بالجنابة
- ١٢٢ الفرق الثامن والاربعون والمائة بين قاعدة ما يلحق فيه الولد بالوطيء و بين قاعدة ما يلحق فيه
- ١٢٥ الفرق التاسع والاربعون والمائة بين قاعدة قيامته عليه السلام و بين قاعدة قيامي المدلحين
- ١٢٩ الفرق الخمسون والمائة بين قاعدة ما يحرم الجمع بينهن من النساء وقاعدة ما يجوز الجمع بينهن
- ١٣١ الفرق الحادي والخمسون والمائة بين قاعدة الاباحة المطلقة و بين قاعدة الاباحة المنسوبة الى سبب مخصوص
- ١٣٢ الفرق الثاني والخمسون والمائة بين قاعدة ما يفرض من انكحة الكفار وقاعدة ما لا يفرضها
- ١٣٥ الفرق الثالث والخمسون والمائة بين قاعدة زواج الاماء في ملك غير الزوج و بين قاعدة زواج الانساء لامانه المملوكات له والمرأة لبعدها أوفى غير ملكها فان الاول يصح بشرطه والثاني باطل والفرق مبنى على قواعد
- ١٣٦ الفرق الرابع والخمسون والمائة بين قاعدة الحجر على الذنوزان في الابضاع و بين قاعدة الحجر عليهم في الاموال

- ١٤١ الفرق الخامس والخمسون والمائة بين قاعدة الايمان في البياعات تتقرر بالعقود و بين قاعدة الصدقات في الانكحة لا يتقرر شيء منهما بالعقود على المشهور من مذهب مالك
- ١٤٢ الفرق السادس والخمسون والمائة بين قاعدة ما يجوز اجتماعه مع البيع وقاعدة ما لا يجوز اجتماعه معه
- ١٤٣ الفرق السابع والخمسون والمائة بين قاعدة البيع توسع العلماء فيه حتى يجوز مالك البيع بالمعاطه وهي الافعال وزبدشيء من الاقوال وزاد على ذلك حتى قال كل ماعده الناس فيما فهو بيع وقاعدة النكاح وقع التشديد فيها في اشترط الصيغ حتى لا أعلم أنه وجد مالك القول بالمعاطه فيه البته بل لا بد من لفظ
- ١٤٥ الفرق الثامن والخمسون والمائة بين قاعدة المعسر بنفقات الزوجات لا ينظر
- ١٤٦ الفرق التاسع والخمسون والمائة بين قاعدة اولاد الصلب والابوين في ايجاب النفقة لهم خاصة و بين قاعدة غيرهم من القرابات
- ١٤٨ الفرق الستون والمائة بين قاعدة المتداعين شيئاً لا يقدم أحدهما على الاخر الا بحجة ظاهره و بين قاعده المتداعين من الزوجين في متاع البيت يقدم كل واحد منهما فيما يشبه أن يكون له
- ١٥٢ الفرق الحادى والستون والمائة بين قاعدة ما هو صريح في الطلاق و بين قاعدة ما ليس بصريح فيه
- ١٦٣ الفرق الثانى والستون والمائة بين قاعدة ما يشترط في الطلاق من النية و بين قاعدة ما لا يشترط
- ١٦٦ الفرق الثالث والستون والمائة بين قاعدة الاستثناء من الذوات و بين قاعدة الاستثناء من الصفات
- ١٦٨ الفرق الرابع والستون والمائة بين قاعدة استثناء الكل من الكل و بين قاعدة استثناء الوحدات من الطلاق
- ١٦٩ الفرق الخامس والستون والمائة بين قاعدة التصرف في المدموم الذى يمكن أن يتقرر في الذمة و بين قاعدة التصرف في المدموم الذى لا يمكن ان يتقرر في الذمة
- ١٧٢ الفرق السادس والستون والمائة بين قاعدة الايجابات التي يتقدمها بسبب تام و بين قاعدة الايجابات التي هي أجزاء الاسباب
- ١٧٣ الفرق السابع والستون والمائة بين قاعدة خيار التمليك في الزوجات و بين قاعدة تخيير الاماء في العتق
- ١٧٥ الفرق الثامن والستون والمائة بين قاعدة التمليك وقاعدة التخيير
- ١٧٧ الفرق التاسع والستون والمائة بين قاعدة ضم الشهاداتين في الاقوال و بين قاعدة عدم ضمها في الافعال
- ١٨٤ الفرق السبعون والمائة بين قاعدة ما يلزم الكافر اذا أسلم وقاعدة ما لا يلزمه
- ١٨٥ الفرق الحادى والسبعون والمائة بين قاعدة ما يجزىء فيه فعل غير المكاف عنه و بين قاعدة ما لا يجزىء فيه فعل الغير عنه
- ١٩٢ الفرق الثانى والسبعون والمائة بين قاعدة ما يصل الى الميت وقاعدة ما لا يصل اليه
- ١٩٤ الفرق الثالث والسبعون والمائة بين قاعدة ما يبطل التتابع في صوم الكفارات والنذور وغير ذلك و بين قاعدة ما لا يبطل التتابع
- ٢٠٠ الفرق الرابع والسبعون والمائة بين قاعدة المطلقات يقضى قبل علمهن بالطلاق وأمد العدة

- فلا يلزمهن استئناها ويكتفين بما تقدم قبل علمهن و بين قاعدة المراتبات بتأخر الحيض ولا يعلم لتأخره سبب
- ٢٠٣ الفرق الخامس والسبعون والمائة بين قاعدة الدائر بين النادر والغائب يلحق بالغالب من جنسه و بين قاعدة الحاق الاولاد بالازواج الى خمس سنين
- ٢٠٣ الفرق السادس والسبعون والمائة بين قاعدة العدد وقاعدة الاستبراء
- ٢٠٥ الفرق السابع والسبعون والمائة و بين قاعدة الاستبراء بالاقراء يكفي قرء واحد و بين قاعدة الاستبراء بالشهور لا يكفي شهر
- ٢٠٦ الفرق الثامن والسبعون والمائة بين قاعدة الحضانة يقدم فيها النساء على الرجال بخلاف جميع الولايات يقدم فيها الرجال على النساء
- ٢٠٧ الفرق التاسع والسبعون والمائة بين قاعدة معاملة أهل الكفر وقاعدة معاملة المسلمين
- ٢٠٨ الفرق العاشر والمائة بين قاعدة الملك وقاعدة التصرف
- ٢١٨ الفرق الحادي والثمانون والمائة بين قاعدة لأسباب الفعلية و بين قاعدة الأسباب الشرعية نحو بعت واشترت وانت طائق واعتقت ونحوه من الاسباب
- ٢٢٢ الفرق الثاني والثمانون بين قاعدة ما يتقدم مسببه عليه من الأسباب الشرعية و بين قاعدة ما لا يتقدم عليه مسببه
- ٢٢٦ الفرق الثالث والثمانون والمائة بين قاعدة الذمه و بين قاعدة اهلية المعاملة
- ٢٣٦ الفرق الرابع والثمانون والمائة بين قاعدة ما يقبل الملك من الاعيان والمنافع و بين قاعدة ما لا يقبله
- ٢٣٩ الفرق الخامس والثمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيه وقاعدة ما لا يجوز بيه
- ٢٤٥ الفرق السادس والثمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيه جزافا وقاعدة ما لا يجوز بيه جزافا
- ٢٤٧ الفرق السابع والثمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيه على الصفه و بين قاعدة ما لا يجوز بيه على الصفه
- ٢٥١ الفرق الثامن والثمانون والمائة بين قاعدة تحريم بيع الربوي بجنسه و بين قاعدة عدم تحريم بيعه بجنسه
- ٢٥٢ الفرق التاسع والثمانون والمائة بين قاعدة ما يتعين من الاشياء وقاعدة ما لا يتعين في البيع ونحوه
- ٢٥٩ الفرق التسعون والمائة بين قاعدة ما يدخله ربا الفضل و بين قاعدة ما لا يدخله ربا الفضل
- ٢٦٤ الفرق الحادي والتسعون والمائة بين قاعدة اتحاد الجنس وتعدد في باب الفضل فانه يجوز مع تعدده
- ٢٦٤ الفرق الثاني والتسعون والمائة بين قاعدة ما يمد تائلا شرعيا في الجنس الواحد وما لا يمد تائلا
- ٢٦٥ الفرق الثالث والتسعون والمائة بين قاعدة الجهول وقاعدة الفر
- ٢٦٦ الفرق الرابع والتسعون والمائة بين قاعدة ما يشد من الذرائع وقاعدة ما لا يشد منها
- ٢٦٩ الفرق الخامس والتسعون والمائة بين قاعدة الفسخ وقاعدة الانفساخ
- ٢٦٩ الفرق السادس والتسعون والمائة بين قاعدة خيار المجلس وقاعدة خيار الشرط
- ٢٧٥ الفرق السابع والتسعون والمائة بين قاعدة ما ينتقل الى الاقارب من الاحكام غير الاموال و بين قاعدة ما لا ينتقل من الاحكام
- ٢٧٩ الفرق الثامن والتسعون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيه قبل قبضه وقاعدة ما لا يجوز بيه قبل قبضه
- ٢٨٣ الفرق التاسع والتسعون والمائة بين قاعدة ما يتبع المقد عرفا وقاعدة ما لا يتبعه
- ٢٨٩ الفرق المائتان بين قاعدة ما يجوز من السلم و بين قاعدة ما لا يجوز منه

- ٢ الفرق الرابع عشر والمائة بن قاعدة ما يصح اجتماع العوضين فيه لشخص واحد وبين قاعدة ما لا يصح أن يجتمع فيه العوضان لشخص واحد
- ٤ الفرق الخامس عشر والمائة بين قاعدة الارزاق وبين قاعدة الاجارات
- ١٨ الفرق السادس عشر والمائة بين قاعدة استحقاق الساب في الجهاد وبين قاعدة الاقطاع وغيره من تصرفات الائمة وان كان الجميع من تصرفات الامام وليس باجارة
- ٢١ الفرق السابع عشر والمائة بين قاعدة أنه أخذ الجزية على التماذي على الكفر يجوز وبين قاعدة أنه أخذ الاعواض على التماذي على الزنى وغيره من المناقضات لا يجوز اجامعا
- ٢٢ الفرق الثامن عشر والمائة بين قاعدة ما يوجب نقض الجزية وبين قاعدة ما لا يوجب نقضها
- ٢٦ الفرق التاسع عشر والمائة بين قاعدة برأهل الذمة وبين قاعدة التودد لهم
- ٣٠ الفرق العشرون والمائة بين قاعدة تخيير المكلفين في الكفارة وبين قاعدة تخيير الائمة في الاسارى والتقرير بوحده المحارب ونحو ذلك
- ٣٣ الفرق الحادى والعشرون والمائة بين قاعدة من ملك أن يملك هل يعد مالكا أم لا وبين قاعدة من انعقد له سبب المطالبة بالملك هل يعد مالكا أم لا
- ٣٦ الفرق الثاني والعشرون والمائة بين الرياء في العبادات وبين قاعدة التثريب في العبادات
- ٣٨ الفرق الثالث والعشرون والمائة بين قاعدة عقود الجزية وبين قاعدة غيرها مما يوجب التأمين من عقود المصالحه والتأمين وذلك ان القاعدتين وان اشتركتا في وجوب الامان والتأمين الا انهما افترتا من وجوه
- ٣٩ الفرق الرابع والعشرون والمائة بين قاعدة ما يجب توحيد الله تعالى به من التعظيم وبين قاعدة ما لا يجب توحيد الله به
- ٥٣ الفرق الخامس والعشرون والمائة بين قاعدة ما مدلوله قديم من الالفاظ فيجوز الحلف به ولا تجب به كفارة
- ٦٦ الفرق السادس والعشرون والمائة بين قاعدة ما يوجب الكفارة بالحلف من صفات الله تعالى اذا حثت وبين قاعدة ما لا يوجب كفارة اذا حلف به من ذلك
- ٧٦ الفرق السابع والعشرون والمائة بين قاعدة ما يوجب الكفارة اذا حلف به من أسماء الله تعالى وبين قاعدة لا يوجب
- ٨٢ الفرق الثامن والعشرون والمائة بين قاعدة ما يدخله الحجاز والتخصيص في الايمان وقاعدة ما لا يدخله الحجاز والتخصيص
- ٨٥ الفرق التاسع والعشرون والمائة بين قاعدة الاستثناء وقاعده المجاز في الايمان والطلاق وغيرها
- ٨٧ الفرق الثلاثون والمائة بين قاعدة ما تكفى فيه التوبة في الايمان وقاعدة ما لا تكفى فيه التوبة
- ٩٥ الفرق الحادى والثلاثون والمائة بين قاعدة الانتقال من الحرمة الى الاباحة بشرط فيها أعلى الرتب وبين قاعدة الانتقال من الاباحة الى الحرمة يكفى فيها أيسر الاسباب
- ١٠٠ الفرق الثاني والثلاثون والمائة بين قاعدة مخالفة النهى اذا تكررت بتكرار التأمين

- و بين قاعدة مخالفة المين اذا تكررت لا يتكرر بتكررها الكفارة بل تنحل المين بالمخالفة الاولى و يسقط حكم المين فيما عداها والجميع مخالفة)
- ١٠٧ الفرق الثالث والثلاثون والمائة بين قاعدة النقل العرفي و بين قاعدة الاستعمال المتكرر في العوف
- ١٠٨ الفرق الرابع والثلاثون والمائة بين قاعدة تذر المحلوف عليه عقلا و بين قاعدة تعذره عادة أو شرعا
- ١١٠ الفرق الخامس والثلاثون والمائة بين قاعدة المساجد الثلاثة يجب المشي اليها والصلاة فيها اذا نذرنا و بين قاعدة غيرها من المساجد لا يجب المشي اليها اذا نذر الصلاة فيها
- ١١٣ الفرق السادس والثلاثون والمائة بين قاعدة المنذورات وقاعدة غيرها من الواجبات المتأصلة في الشريعة
- ١١٥ الفرق السابع والثلاثون والمائة بين قاعدة ما يحرم لصفته و بين قاعدة ما يحرم لسببه
- ١١٦ الفرق الثامن والثلاثون والمائة بين قاعدة تحريم سباع الوحش و بين قاعدة تحريم سباع الطير
- ١١٧ الفرق التاسع والثلاثون والمائة بين قاعدة ذكاة الحيات وقاعدة ذكاة غيرها من الحيوانات
- ١٢٤ الفرق الاربعون والمائة بين قاعدة أنسكجة الصبيان تنمقد اذا كانوا مطيقين للوطء وللولى الاجازة والفسخ و بين قاعدة طلاقهم فانه لا ينمقد
- ١٢٦ الفرق الحادى والاربعون والمائة بين قاعده دوى الارحام لا يلون عقدا لانسكجة وهم أخوا الام وعم الام وجد الام و بنو الاخوات والبنات والعمات ونحوهم ممن يدنى اني و بين قاعدة العصبة فانهم يلون المقدم في النكاح وهم الآباء والابناء والجدود والعمومة والاخوة الشقائق واخوة الاب
- ١٢٨ الفرق الثانى والاربعون والمائة بين قاعدة الاجساد في الموارث يسوون بالاخوة و بين قاعدتهم في النكاح وميراث الولاء وصلاة الجنائز تقدم الاخوة عليهم
- ١٢٩ الفرق الثالث والاربعون والمائة بين قاعدة لو كلة و بين قاعدة الولاية في النكاح
- ١٣٧ الفرق الرابع والاربعون والمائة بين قاعدة الایماء يجوز الجمع بين عدد أى عدد نشأ منهن كثر أو قل و بين قاعدة الزوجات لا يجوز أنه يزيد على أربع منهن
- ١٤١ الفرق الخامس والاربعون والمائة بين قاعدة تحريم المصاهرة في الرتبة الاولى و بين قاعدة لحواقيها
- ١٤٦ الفرق السادس والاربعون والمائة بين قاعدة ما يحرم بالنسب و بين قاعدة ما لا يحرم بالنسب
- ١٤٩ الفرق السابع والاربعون والمائة بين قاعدة الحضامة لا تعود بالمدالة وقاعدة الفسوق يعود بالجنابة
- ١٥٢ الفرق الثامن والاربعون والمائة بين قاعدة ما يلحق فيه الولد بلواطىء و بين قاعدة ما يلحق به
- ١٥٥ الفرق التاسع والاربعون والمائة بين قاعدة قيامته عليه السلام و بين قاعدة قيادة المرشحين
- ١٥٨ الفرق الخمسون والمائة بين قاعدة ما يحرم لجمع بينهن من النساء وقاعدته ما يجوز لجمع بينهن
- ١٦١ الفرق الحادى والخمسون والمائة بين قاعدة الاباحة المطلقة و بين قاعدة الاباحة المنسوبة الى سبب مخصوص
- ١٦٩ الفرق الثالث والخمسون والمائة بين قاعدة زواج الرجل الاماء في ملك غيره والمرأة العبد في ملك غيرها وقاعدة نكاح الرجل الاماء في ملكه والمرأة العبد في ملكها

- ١٧٠ الفرق الرابع والخمسون والمائة بين قاعدة الحجر على النسوان في الابضاع و بين قاعدة عدم الحجر عليهن في الاملاك
- ١٧٦ الفرق الخامس والخمسون والمائة بين قاعدة الاثمان في البياعات تتقرر بالعقود بلاخلاف و بين قاعدة الصدقات في الانكحة لا يتقرر شيء منها بالعقود مطلقا على المشهور من مذهب مالك
- ١٧٧ الفرق السادس والخمسون والمائة بين قاعدة ما يجوز اجتماعه مع البيع من نحو الاجارة وقاعدة ما لا يجوز اجتماعه معه
- ١٨٠ الفرق السابع والخمسون والمائة بين قاعدة البيع بتوسع العلماء فيه حتى جوز مالك وابو حنيفة وابن حنبل البيع بالمطاه وهي الافعال دون شيء من الاقوال وزادوا على ذلك حتى قالوا كل ما عدا الناس بيعا فهو بيع نعم قال الشافعي لا تسكفي المطاه دون قول وقاعدة النكاح وقع التشديد فيها فقد اتفقوا على اشتراط الصبيغ فيه حتى لا يعلم أنه وجد لاحد منهم قول بالمطاه فيه البينة
- ٢٨٢ الفرق الثامن والخمسون والمائة بين قاعدة المسر بالدين ينظر و بين قاعدة المسر بنفقات الزوجات لا ينظر
- ١٨٣ الفرق التاسع والخمسون والمائة بين قاعدة أولاد الصلب والابوين الاولين في ايجاب النفقة لهم خاصة و بين قاعدة غيرهم من القرابات
- ١٨٤ الفرق الستون والمائة بين قاعدة المتداعين من غير الزوجين شيا لا يقدم أحدهما على الآخر الابحجة ظاهرة و بين قاعدة المتداعيين من الزوجين لامناع البث يقدم كل منهما فيما يشبهه أن يكون له
- ١٩٠ الفرق الحادى والستون والمائة بين قاعدة ما هو صريح في الطلاق و بين قاعدة ما ليس بصريح فيه
- ١٩٧ الفرق الثانى والستون والمائة بين قاعدة ما يشترط في الطلاق من النية و بين قاعدة ما لا يشترط
- ٢٠٣ الفرق الثالث والستون والمائة بين قاعدة الاستثناء من الزوات و بين قاعدة الاستثناء من الصفات
- ٢٠٥ الفرق الرابع والستون والمائة بين قاعدة استثناء الكل من الكل و بين قاعدة الاستثناء الوحدات من الطلاق
- ٢٠٦ الفرق الخامس والستون والمائة بين قاعدة التصرف في المدموم الذى يمكن أن يتقرر في الذمة و بين قاعده التصرف في المدموم الذى لا يمكن ان يتقرر في الذمة
- ٢٠٨ الفرق السادس والستون والمائة بين قاعده الايجابات التي يتقدمها سبب تام و بين قاعدة الايجابات التي هي أجزاء الاسباب
- ٢٠٩ الفرق السابع والستون والمائة بين قاعدة خيار التملك في الزوجات و بين قاعدة تخيير الاماء في العتق
- ٢٠٩ الفرق الثامن والستون والمائة بين قاعده التملك وقاعدة التخيير
- ٢١٣ الفرق التاسع والستون والمائة بين قاعدة ضم الشهادة في الاقوال و بين قاعدة عدم ضمها في الافعال

- ٢١٧ الفرق السبعون والمائة بين قاعدة ما يلزم الكافر اذا أسلم وقاعدة ما لا يلزمه
- ٢١٨ الفرق الحادى والسبعون والمائة بين قاعدة ما يجزه فيه فعل غير المكلف عنه وبين قاعدة ما لا يجزى فيه فعل الغير عنه
- ٢٢١ الفرق الثانى والسبعون والمائة بين قاعدة ما يصل نوابه الى الميت وقاعدة ما لا يصل نوابه الىه
- ٢٢٤ الفرق الثالث والسبعون والمائة بين قاعدة ما يبطل التتابع في صوم الكفارات والناذر وغير ذلك ومن قاعدة ما لا يبطل التتابع
- ٢٢٨ الفرق الرابع والسبعون والمائة بين قاعدة المطلقات يفضى بالطلاق وأمد العدة قبل علمهن بذلك فيكفن بما تقدم على علمهن من أمدها ولا يلزمهن استثنافه وبين قاعدة المرتابات يتاخر الحيض ولا يعلم لتاخره سبب فيمكن عند مالك وأحمد رحمه الله تسعة أشهر غالب مدة الحمل استبراء
- ٢٢٩ الفرق الخامس والسبعون والمائة من قاعدة الدائر بن من الناذر والغالب يلحق بالغالب من جنسه وبين قاعدة الحاق الاولاد بالازواج الى خمس سنين
- ٢٣٠ الفرق السادس والسبعون والمائة بين قاعدة العدد وقاعدة الاستبراء
- ٢٣٠ الفرق السابع والسبعون والمائة بين قاعدة الاستبراء بالاقراء يكفي قرأ واحد وبين قاعدة الاستبراء بالشهور
- ٢٣١ الفرق الثامن والسبعون والمائة بين قاعدة الحضانة يقدم فيها النساء على الرجال بخلاف جميع الولايات يقدم فيها الرجال على النساء
- ٢٣١ الفرق التاسع والسبعون والمائة بين قاعدة معاملة أهل الكفر وقاعدة معاملة المسلمين
- ٢٣٢ الفرق العاشر والمائة بين قاعدة الملك وقاعدة التصرف
- ٢٣٥ الفرق الحادى والمانون والمائة بين قاعدة الاسباب العقلية وبين قاعدة الاسباب الشرعية نحو بعت واشترت وأنت طالق واعتقت ونحوه من الاسباب
- ٢٣٥ الفرق الثانى والمانون والمائة بين قاعدة ما يتقدم سببه على ان الاسباب الشرعية وبين قاعدة ما لا يتقدم عليه مسببه
- ٢٣٧ الفرق الثالث والتمانون والمائة بين قاعدة الهمة وبين قاعدة أهلية المعاملة
- ٢٣٧ الفرق الرابع والتمانون والمائة بين قاعدة ما يقبل الملك من الاعيان والمنافع وبين قاعدة ما لا يقبله منهما
- ٢٣٨ الفرق الخامس والتمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيعه وقاعدة ما لا يجوز بيعه
- ٢٤١ الفرق السادس والتمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيعه جزافا وقاعدة ما لا يجوز بيعه جزافا
- ٢٤٥ الفرق السابع والتمانون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيعه على الصفة وبين قاعدة ما لا يجوز بيعه على الصفة
- ٢٤٨ الفرق الثامن والتمانون والمائة بين قاعدة تحريم بيع الربوى بجنسه وبين قاعدة عدم تحريم بيعه بجنسه
- ٢٤٩ الفرق التاسع والتمانون والمائة بين قاعدة ما يتعين من الاشياء وقاعدة ما لا يتعين في البيع ونحوه

- ٢٥٣ الفرق التسعون والمائة بين قاعدة ما يدخله ربا الفضل وبين قاعدة مالا يدخله ربا الفضل
- ٢٦١ الفرق الحادى والتسعون والمائة بين قاعدة اتحاد الجنس وقاعدة تمده في باب ربا الفضل فانه يجوز مع تمده
- ٢٦٩ الفرق الثانى والتسعون والمائة بين قاعدة ما يعد تماثلا شرعيا في الجنس الواحد وقاعدة مالا يعد تماثلا به
- ٢٧٠ الفرق الثالث والتسعون والمائة بين قاعدة المجهول وقاعدة الفرر
- ٢٧٤ الفرق الرابع والتسعون والمائة بين قاعدة ما يسد من الزرائع وقاعدة مالا يسد منها
- ٢٧٧ الفرق الخامس والتسعون والمائة بين قاعدة النسخ وقاعدة الانقاسخ
- ٢٧٨ الفرق السادس والتسعون والمائة بين قاعدة خيار المجلس وقاعدة خبار الشرط
- ٢٨٤ الفرق السابع والتسعون والمائة بين قاعدة ما ينتقل الى الاقارب من الاحكام غير الاموال وبين قاعدة مالا ينتقل من الاحكام
- ٢٨٥ الفرق الثامن والتسعون والمائة بين قاعدة ما يجوز بيعه قبل قبضه وقاعدة مالا يجوز بيعه قبل قبضه
- ٢٨٧ الفرق التاسع والتسعون والمائة بين قاعدة ما يتبع العقد عرفا وقاعدة مالا يتبعه
- ٢٩٠ الفرق المسائتان بين قاعدة ما يجوز من السلم وبين قاعدة مالا يجوز منه

الفروق

للإمام العلامة شهاب الدين أبي العباس
أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن
الصنهاجي المشهور بالفراء رحمه الله

ومعاشرة الكتّابين

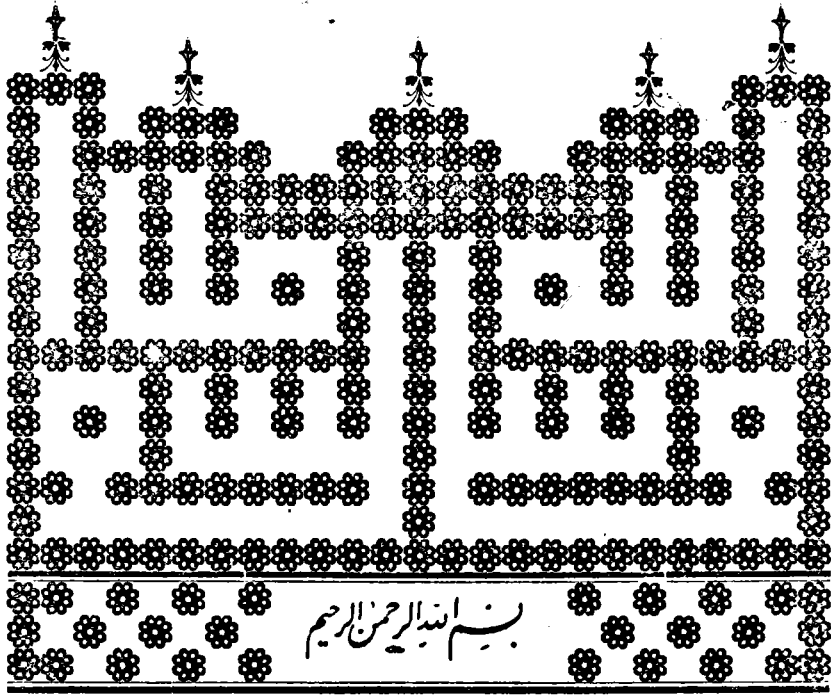
تهذيب الفروق والفواعل السنية

في الأسرار الفقهية

الجزء الرابع

حمام الكتب

بيروت



﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾
 الحمد لله على نعمائه المزهرة
 الرياض * وآلانه المترعة
 الحياض * والصلوة
 والسلام على سيدنا محمد
 الموضح بحجة الدين
 بابين حجه * وعلى آله
 وأصحابه المهتدين * الى
 تشييد قواعد الحق وقمع
 كل لجه * أما بعد * فأسأل
 الله بوجاهة وجهه نبيه
 الكريم * أن يسهل لي
 تكميل هذا الجزء كما يسر
 لي تكميل ما قبله على
 أحسن تقويم
 (الفرق الحادى والمائتان
 بين قاعدة القرض
 وقاعدة البيع)
 القرض فى اللغة القطع
 وسمى المدلول الشرعى
 قرضا لانه قطعة من
 مال المقرض اى ذوقطعة
 منه وفى الشرع قال المناوى
 تملك شىء على أن
 يرد بدله وقال ابن عرفة
 دفع متمول فى عوض
 غير مخالف له لا عاجلا
 تفضلا فقط لا يوجب
 امكان عارية لا تحل
 متعلق بالذمة اه قال

﴿ الفرق الحادى والمائتان بين قاعدة القرض وقاعدة البيع ﴾

اعلم أن قاعدة القرض خولفت فيها ثلاث قواعد شرعية قاعدة الربا ان كان فى الربويات
 كالقدين والطعام وقاعدة المزابنة وهى بيع المعلوم بالمجهول من جنسه ان كان فى الحيوان ونحوه
 من غير المتليات وقاعدة بيع ما ليس عندك فى المتليات وسبب مخالفة هذه القواعد مصلحة
 المعروف للعباد فلذلك متى خرج عن باب المعروف امتنع امان التحصيل منفعة المقرض اولترده
 بين الثمن والسلف لعدم تعيين المعروف مع تعيين المحذور وهو مخالفة القواعد (سؤال) العارية
 معروف كالقرض واذا وقعت الى أجل بعوض جازت وان خرجت بذلك عن المعروف فلم
 لا يكون القرض كذلك اذا خرج بالقصد الى نفع المقرض عن المعروف يجوز (جوابه) اذا وقعت
 العارية بعوض صارت اجارة والاجارة لا يتصور فيها الربا ولا تلك المماسد الثلاث والقرض
 بالمعوض بيع فيتصور فيه الربا وكذلك اذا وقع القرض فى العروض هو ربا فيحرم للآية
 الا ما خصه الدليل

﴿ الفرق الثانى والمائتان بين قاعدة الصلح وغيره من العقود ﴾

اعلم أن الصلح فى الاموال دائر بين خمسة أمور البيع ان كانت المعاوضة عن أعيان والصرف
 ان كان فيه أحد النقدين عن الآخر والاجارة ان كان عن منافع ودفع الخصومة ان لم يتعين
 شىء من ذلك والاحسان وهو ما يطيه المصالح من غير الجانى فمتى تعين احد هذه الابواب
 روعيت فيه شروط ذلك الباب لقوله عليه السلام الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا أحل حراما
 او حرم حلالا ويجوز عندنا وعند أنى حنيفة رضى الله عنه على الاقرار والانكار وقال
 الشافعى رضى الله عنه لا يجوز على الانكار واحتج بوجوه (الاول) أنه أكل المال بالباطل لانه
 قال (الفرق الثانى والمائتان بين قاعدة الصلح وغيره من العقود) قلت ما قاله فيه غير صحيح لانه
 لم يبد فرقا بين الصلح وغيره ولكنه تكلم على حكم الصلح وكلامه فى ذلك صحيح

الرهوني وكونون تبعا للشيخ على السنوي الاولى أن يقول تملك متمول الخ لان القرض يوجد قبل الدفع لانه يلزم بالقول اه قال الحرشي وأخرج بقوله متمول ما ليس بمتمول اي كقطعه نار اذ دفعة ايس بقرض اذ لا يقرض مثل ذلك وقوله في عوض اخرج به دفعه هبة وقوله غير مخالف له أي لذلك المتمول وقوله لا عاجلا أخرج به المبادلة المتأخرة فانه يصدق الحد عليها كما يصدق على القرض الفاسد لولا أن يخص الصحيح بزيادة قوله تفضلا فقط الخ اي حال كون الدفع تفضلا بان يقصد المسلف نفع المتسلف فقط لا نفعه ولا نفعهما ولا نفع أجنبي بان يقصد بالدفع لزيد نفع عمر ولكون عمرو يعود عليه منفعة من ذلك القرض كان يكون لعمرو دين على زيد فيقرض زيدا لاجل أن يدفع لعمرو دينه لان ذلك سلف فاسد فاندفع تنظير البنائي في الحد بانه لا يشمل (٣) الصور الفاسدة وشأن التعريف شمولى الصحيح والفساد اه

افهم وقوله لا يوجب الخ أي حال كون الدفع لا يوجب إسكان نفس العارية التي لا تحل احترازا من قرض يوجب إمكان العارية التي لا تحل فلا يجوز قرض جارية تحل للمستقرض لما في ذلك من عارية الفروج اه بزيادة من العدوى عليه وفي الزهوني وكونون قال الخطاب ويستقن من منع قرض جارية تحل الخ مالو أمرت شخصا يتتبع لك عبد فلان مثلا بجاريتك هذه ويكون عليك مثلها وكذا لو أمرته ان يقضى عنك دينها ويكون عليك مثلها اذ لا يتأتى فيها غاية الفروج لانها لا تصل ليد المستقرض قال ابو الحسن

ليس عن مال لعدم ثبوته ولا عن اليمين والا لجازت اقامة البينة بعده ولجاز اخذ المقار بالشفعة لانه انتقل بغير مال ولا هو عن الخصومة والا لجاز عن النكاح والتذف (الثاني) أنه عاوض عن ملكه فيمتنع كشرائه ماله من وكيله (الثالث) انها معاوضة فلا تصح مع الجهل كالبيع والجواب عن الاول انه اخذ المال بحق ولا يلزم من عدم ثبوته عدمه نعم من علم انه على باطل حرم عليه اخذ ذلك المال واما اقامة البينة بعدة فقال الشيخ ابو الوليد تخرج على الخلاف فيمن حلف خصمه وله بينة فله اقامتها عند ابن القاسم مع العذر وعند اشهب مطلقا واما القذف فلا مدخل للمال فيه ولا يجوز فيه الصلح مع الاقرار فكذلك مع الانكار ونلتزم الجواز في النكاح قال الشيخ ابو الوليد قال أصحابنا اذا انكرت المرأة الزوجية ان من الناس من يوجب عليها اليمين فتفتدى بيمينها ونلتزم الشفعة وعن الثاني بالفرق بانه مع وكيله متمكن من ماله بخلاف صورة النزاع قائم الدرء مفسدة الخصومة وعن الثالث ان الضرورة هنا تدعو للجهل بخلاف البيع قال ابو الوليد لو ادعى عليه ميراثا من جهة مورث صح الصلح فيه مع الجهل والمعجب من الشافعي رضى الله عنه انه يقول للمدعي ان يدخل دار المدعى عليه بالليل ياخذ قدر حقه فكيف يمنع مع الموافقة من الخصم على الاخذ ويتأكد قولنا بقوله تعالى واصلحوا ديات بينكم وغيره من الكتاب والسنة ولانا اجمعنا على بذل المال بغير حق في فداء الاسارى والحالمة والظلمة والحار بين والشعراء فكذلك ههنا لدرء الخصومة ولانه قاطع للمطالبة فيكون مع الاقرار والانكار كالأبراء ويجوز مع عدم المال من الجهتين كالصلح على دم العمد ولانه يصح فيه مع الانكار فصح الصلح عليه قياسا عليها

الفرق الثالث والمائتان بين قاعدة ما يملك من المنفعة بالاجارات وبين قاعدة ما لا يملك منها بالاجارات فاقول متى اجتمعت في المنفعة ثمانية شروط ملكت بالاجارة وهى انحرم منها شرطا لملك الاول قال (الفرق الثالث والمائتان بين قاعدة ما يملك من المنفعة بالاجارات وبين قاعدة ما لا يملك منها بالاجارات الى قوله نعم يختص ذلك بالقضاء بالملك والشفعة في الارضين فانها ثابتة) قلت ما قاله في ذلك صحيح

وربما التزمت فيقال ابن يجوز قرض الجارية من غير المحرم منها فيقال في مثل هذه الصورة أى الاولى أو تقضى عنه في الدين اه أى التي هي الصورة الثانية قال البنائي في التوضيح أجاز ابن عبدالحكم في الحمديسية قرضه من أى الجوارى اذا اشترط عليه ان لا يرد عينها وانما يرد مثلها ثم قال وعلى هذا وهو نقل الموثوق بهم لا تعد موافقته المشهور اه ونحوه لابن عبد السلام اه قال الحرشي وقوله متعلقا بهذه صفة مول فيجوز جره ونصبه مراعاة للفظ متمول ولعله اه قال العدوى عليه والاولى ان يوربها يقدم قوله متعلق على قوله لا عاجلا ويقرأ بالجر اه وبالجملة قال البنائي على عقب ان كل ما يصح ان يسلم فيه الا الجوارى يصح ان يقرض وكل ما يصح ان يقرض يصح ان يسلم فيه غير ان هذا العكس لا يحتاج معه الى استثناء شيء ولا يصح بكل اعتبار القول بان جلد الميتة المدبوغ يصح قرضه ولا يصح ان يسلم فيه كما في التوضيح ويؤيده قول ابن عرفة

دفع متمول الخ وأما مسألة قرض بمكيال مجهول على ان يرد مثله ومستلنا قرض وبيات وخفنات فغير وارده لان الطعام مثلا من حيث ذاته يجوز قرضه والسلم فيه والاختلاف من حيث الوصف لا يضر اه قال كون وقول البناني ويؤيده قول ابن عرفة الخ أى لانه جملته معاوضة وهذا هو الذى رجحه ابو على قائلا والقرض نفس بيع كما ذكره غير واحد الا انه مبنى على غير المكايسة فكيف يقرض مالا يجوز بيعه ولا المبادلة فيه أى كالحم الاضحية اه ولا يرد على قول خليل يجوز قرض ما يسلم فيه فقط الا جارية تحمل للمستقرض اه العين لانه يسلم فيها عند عبد الوهاب وعياض والبايجى خلافا لابن عرفة اه وعلى هذا قول الاصل وسلمه ابن الشاط القرض وان كان نفس بيع الا انه خولف فيه ثلاث قواعد شرعية (القاعدة الاولى) (٤) الربان كان فى الربويات كالنقدين والطعام (والقاعدة الثانية) للزبنة وهى بيع

المعلوم بالمجهول من جنسه ان كان فى الحيوان ونحوه من غير المثليات (والقاعدة الثالثة) بيع ما ليس عندك فى المثليات وسبب مخالفة هذه القواعد مصالحة المعروف اه حتى قال صلى الله عليه وسلم كما اخرج به البيهقي عن انس قرض شىء خير من صدقته وقال صلى الله عليه وسلم كما اخرج به ابن ماجة والبيهقي عن أسس أيضا رأيت ليلة اسرى بنى على باب الجنة مكتوب بالصدقة بشر أمثاله والقرض بنائى عشر وعزاه فى الجامع الصغير للطبراني فى الكبير عن أبى أمامة ولفظه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فوجدت على بابها الصدقة بعشرة

الاباحة احتراز من العنايات والطرب ونحوهما الثانى قبول المنفعة للمعاوضة احتراز من النكاح الثالث كون المنفعة متقومة احتراز من التافه الحقيق الذى لا يقابل بالمعوض واختلف فى استئجار الاشجار لتجفيف الثياب فمنه ابن القاسم الرابع تكون مملوكة احتراز من الاوقاف على السكنى كبيوت المدارس والخواتم الخامس ان لا يتضمن استيفاء عين احتراز من اجارة الاشجار ثمارها او الثمن لتأجيرها واستثنى من ذلك اجارة الموضع للبنها للضرورة فى الحضنة السادس ان يقدر على تسليمها احتراز من استئجار الاخرس للكلام السابع ان تحصل للمستأجر احتراز من العبادات والاجارة عليها كالمصوم ونحوه الثامن كونها معلومة احتراز من الجهولات من المنافع كمن استأجر آلة لا يدري ما يعمل بها او دار امددة غير معلومة فهذه الشروط اذا اجتمعت جازت المعاوضة: الامتنعت (تنبيه) قال الشيخ ابو الوليد بن رشد فى كراء دور مكة اربع روايات المنع وهو المشهور وقاله ابو حنيفة لانهما فتحت عنوة والجواز وقاله الشافعى لانها عنده فتحت صلحا او من بها على اهلها عندنا على هذه الرواية ولا خلاف عن مالك واصحابه انها فتحت عنوة الكراهة لتعارض الادلة وتخصيصها بالموسم كثرة الناس واحتياجهم للوقف لان العنوة عندنا وقف وانفق مالك والشافعى وغيرهما رضى الله عن الجميع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مكة بمجاهد بالاسلحة اشركوا به باذالا للامان لدخول دارا بي سفيان وهذا لا يكرن إلا فى العنوة قطعا وانما روى ان خالد بن الوليد قتل قوما فوداهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو دليل الصالح (وجوابه) يجب ان يعتمد انه امن تلك الطائفة وعصم دماءهم جميعا بين الادلة (سوال) اعلم ان مقتضى هذه المباحث النقول ان يحرم كراء دور مصر وارضها لان مالكا قد صرح فى الكتاب وغيره انها فتحت عنوة ويلزم على ذلك نخطئة القضاة فى اثبات الاملاك وعقود الاجارات والاخذ بالشفعات ونحو ذلك (جوابه) ان اراضى العنوة اختلف العلماء فيها هل تصير وقفا بمجرد الاستيلاء وهو الذى حكاه الطرطوشي فى تعليقه عن مالك أو للامام قسمتها كسائر الفنائم وهو خير فى ذلك والقواعد المتفق عليها ان مسائل الخلاف اذا اتصل ببعض اقوالها قضاء حاكم تعين القول به وارتفع الخلاف فاذا ما حكم بثبوت ملك فى ارض العنوة ثبت الملك وارتفع الخلاف ويتعين ما حكم به الحاكم وهذا التقرير بطرد فى مكة ومصر وغيرهما والقول بان الدور وقف انما يتناول الدور التى صادفها

الفتح

والقرض بنائى عشر فقلت يا جبريل كيف صارت الصدقة بعشرة والقرض

بنائى عشر قال الصدقة تقع فى يد الننى والفقير والقرض لا يقع الا فى يد من يحتاج اليه قال المناوى فى شرحه فيه أن درهم القرض بدرهمين صدقة وذلك لان فيه تنفيس كربة وانظار الى قضاء حاجته ورده فقيه عبادتان فكان بمنزلة درهمين وهما بعشرين حسنة فالتضميف ثمانية عشر وهو الباقي فقط لان القرض يسترد ومن ثم لو أبرىء منه كان له عشرون نواب الاصل والمضاعفة وتمسك به من فضل القرض على الصدقة اه أفاده الرهوتى قال الاصل فلذلك متى خرج عن باب المعروف امتنع أما لتحصيل منفعة المقرض أو لتزدد بين الثمن والسلف لعدم تعين المعروف مع تعين المحذور وهو مخالفة القواعد أى الثلاثة المذكورة وكون العارية معروفا كالقرض الا انها تفرقه فى انها تجوز اذا وقعت الى أجل بعوض بخلاف القرض وذلك

ان المارية بعوض اجارة والاجارة لا تبصمور فيها الربا ولا تلك المفاسد الثلاث والقرض بالمعوض بيع فيتصمور فيه الربا وكذلك اذا وقع القرض في العروض هوربا فيحرم للآية الا ما خصه الدليل اه والله سبحانه وتعالى أعلم
(الفرق الثاني والمذنبان بين قاعدة الصالح وقاعدة غيره من العقود)

وهو كما يشير له كلام الاصل ان غيره من العقود امة وما وضعت في اعيان فقط وهو البيع ان لم يكن فيه أحد النقيدين عن الآخر او الصرف ان كان فيه ذلك ولكل واحد منها شروط تخصه موضحة في كتب الفقه وأما معاوضة في منافع فقط معينة أو مضمونه وهو الاجارة ولها شروط تخصها موضحة كذلك في كتب الفقه وأما احسان وهو الهبة ولها شروط تخصها موضحة كذلك في كتب الفقه وهكذا وأما الصالح في الاموال فقد (٥) قال عياض هو معاوضة

على دعوى اه قال
كنون اى ثابتة أم لا
اه فالدعوى الثابتة
كان ثبوتها باقرار أو
بمسكون بناء على المشهور
وهو قول مالك وابن
القاسم ما من أن حكم
السكوت حكم الاقرار
ورجحه عياض اما أن
تكون المعاوضة عليها
ببعض المدعي به فيكون
الصالح حينئذ هبة
واما ان تكون بغيره
وحينئذ فالمدعي به اما
اعيان واما منافع فان
كان اعيانا فغير المصالح
به اما اعيان فيسكون
الصالح فيما لم يسكن
فيه احد النقيدين عن
الآخر وصرفا ان كان
فيه أحد النقيدين عن
الآخر واما منافع
فيكون اجارة وان

الفتح اما اذا انهدمت تلك الابنية ونفى اهل الاسلام دورا غير دور الكفار فهذه الابنية لا تكون وقفا
اجماعا وحيث قال مالك لا تكري دوره كما يريد ما كان في زمانه باقيا من دور الكفار التي صادفها
الفتح واليوم قد ذهبت تلك الابنية فلا يكون قضاء الحالم بذلك خطأ نعم يختص ذلك باقتضاء
بالمالك والشفعة في الارضين فانها باقية او بقول قول مالك رحمه الله تعالى ان البلد الفلاني فتح
عنوة ليس هذا بفتيا يقلد فيها ولا مذهبا له يجب على مقلديه اتباعه فيه بل هذه شهادة وكذا
لو قال مالك فلان اخذ ماله غصبا او خالف امراته لم يكن ذلك فتيا بل شهادة والقاعدة ان كل
امام خبر عن حكم بسبب اتبع فيه وكان فتيا ومذهبا أو اخبر عن وقوع ذلك السبب فهو شهادة
وان المذهب الذي يقلد فيه الامام خمسة امور لاسداسها الاحكام كوجوب الرتر والاسباب
كالمطاة والشروط كالنية في الوضوء والموانع كالدين في الزكاة والحجج كشهادة الصبيان والشاهد
واليمين فهذه الخمسة ان اتفق على شيء منها فليس مذهبا لاحد بل ذلك للجميع فلا يقال ان
وجوب رمضان مذهب مالك ولا غيره بل ذلك ثابت بالاجماع فانه انما يفهم من مذهب الانسان
في العادة ما اخص به كقولك هذا طريق زيد اذا اخص به او هذه عادته اذا اخصت به واذا
ختلف في شيء من ذلك نسب الى القائل به وما عدا هذه الخمسة لا يقال انها مذهب يقلد
فيه بل هو اما رواية أو شهادة أو غيرها كما لو قال مالك أنا جائع أو عطشان فليس كل ما يقوله
الامام هو مذهب له بل تلك الخمسة خاصة ولو قال امام زيد زنى لم نوجب الرجم بقوله بل
تقول هذه شهادة هو فيها

قال (او نقول قول مالك رحمه الله تعالى ان البلد الفلاني فتح عنوة هذا ليس بفتيا يقلد فيها الى قوله
او خبر عن وقوع ذلك السبب فهو شهادة) قلت لا يتبين كونه شهادة بل يتبين ان يكون غير شهادة لان
الشهادة من شرطها ان تكون خبرا يقصد المخبره ان يترتب عليه فصل قضاء وقول مالك انها
فتح عنوة لاشمار فيه بذلك اقصد فهو نوع من الخبر غير الشهادة قال (وان المذهب الذي
يقلد فيه الامام خمسة الى قوله فليس كل ما يقوله الامام هو مذهب له بل تلك الخمسة خاصة) قلت
ماقاله في ذلك صحيح قال (ولو قال امام زيد زنى لم نوجب الرجم بل نقول هذه شهادة هو فيها)

كان اى المدعي به منافع فان وقع الصالح عليها بغيرها مطلقا قبل ان يستوفى المدعي عليه فالصالح اجارة ايضا وان
وقع بعد ان استوفى المدعي عليه كانت الدعوى في عوض المنافع وهو في الغالب عين فيسكون الصالح بغيره فيما ان
لم يكن فيه احد النقيدين عن الآخر وصرفا ان كان فيه ذلك وبيعضه هبة والدعوى الغير الثابتة ولا تكون على المشهور
الا عن اسكار المدعي عليه ويدخل فيه الافتداء بال عن يمين توجهت على المدعي عليه ولو علم براءة نفسه كما هو
ظاهر المدونة بن ناجي وهو المعروف خلافا لمن منعه حيث علم براءة نفسه قال البناني يجرى في المعاوضة عليها بالنظر
المدعي به ماجرى على الصالح على الاقرار اى ولو حكما من كونه اما هبة واما يمين واما اجارة الا ان المعاوضة على
غير الثابتة تنفرد عن صالح الاقرار بشرط ثلاثة كما سيأتي اه : زيادة قد سلمه الرهوني وكونه وعليه فلا يكون الصالح في الاموال

على كل الادائرا بين اربعة امور البيع ان كانت المعاوضة عن اعيان والصرف ان كان فيه احد التقدين عن الآخر والاجارة ان كان عن منافع والاحسان ان كان عن بعض المدعى به وهو ما يسقطه المدعى عن المدعى عليه ويفهم من كلام الاصل وبه صرح عقب ان المعاوضة على غير الثابتة لا يمتنع فيها شيء مما ذكر من بيع او صرف او اجارة او هبة بل هو دفع عن الخصومة نظرا الى أن مالسكاره الله تعالى خصه بثلاثة شروط (الاول) ان يكون الصالح جائزا على دعوى المدعى (والثاني) أن يكون جائزا على دعوى المدعى عليه أي على تقدير ان المنكر يقر (والثالث) ان يكون جائزا على ظاهر الحكم قال البناني اى على ظاهر ما يطرأ بينهما في المخاصمة ومجلس انفصل وسلمه الرهوني وكونه واعتبر ابن القاسم الشرطين الاولين فقط واصبح (٦) أمرا واحدا وهو ان لا تتفق دعواهما على فساد انظر شرح المختصر

فلذا قال الاصل ان الصالح في الاموال دائر بين محسة أمور البيع ان كانت المعاوضة عن اعيان والصرف ان كان فيه أحد التقدين عن والاجارة ان كان عن منافع ودفع الخصومة ان لم يمتنع شيء من ذلك والاحسان وهو ما يعطيه المصالح من غير الجاني فمتى تمين أحد هذه الابواب روعيت فيه شروط ذلك الباب لقوله عليه الصلاة والسلام الصالح جائز بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا اه منه بالنظر بمعنى ان النبي صلى الله عليه وسلم ضبط شروط الصالح المختلفة بهذا الحديث قال المدوي على الحرشي والمراد بالجواز الاذن

أسوة بجميع المدول أن كمل النصاب بشروطه رجماه والافلا فكذلك قول مالك فتحت مصر عنوة أو مكة شهادة واذا كانت شهادة فهو لم يباشر الفتح فيتمين أنه نقل هذه الشهادة عن غيره ولا يدري هل اذن لذلك الغير في النقل عنه ام لا وان سلمنا انه اذن له فقد عارضت هذه البيعة بيعة اخرى وهي ان الليث وابن مسعود والشافعي وغيرهما قالوا الفتح وقع صلحا فهل يمكن ان يقال ان احد البيعتين اعدل فتقدم او يقال هذا لاسبيل اليه والبلهاء اجل من ان تفاوت نحن بين عدالتهم ولو سلمنا الهجوم عليهم في ذلك فالذهب أنه لا يقضى باعدل البيعتين الا في الاموال والعنوة والصالح ليسا من هذا الباب فلم قلتم أنه يقضى فيه باعدل البيعتين ولا يمكن أن يقال هذه الشهادة ليست نقلا عن أحد بل هي استقلال ومستندها السماع لانما منع ان هذه المسئلة مما تجوز فيه الشهادة بالسماع وقد عد الاصحاب مسائل السماع خمسة وعشرين مسئلة ليست هذه منها سلمنا أنها منها لكن حصل المراض المانع من الحكم بهذه الشهادة وبهذا التقرير يظهر لك أن من أنفي بتحريم البيع والاجارة والشفعة في هذه البقاع بناء على قول مالك انها فتحت عنوة خطأ وان هذا ليس مذهبا لمالك بل هي شهادة لا يقبل فيها بل تجرى مجرى الشهادات وكما يرد هذا السؤال على المالكية في العنوة يرد على الشافعية في قول الشافعي انها فتحت صلحا وينون على ذلك الفتيا بالاباحة ويجملون هذا مما يقبل فيه وانما هو شهادة أيضا بالصالح وليت شعري لو ان حاكما شافعا جاءه الشافعي فقال له أن فلانا صالح امرأته على الف دينار نقدا وقد صارت خلعا منه هل يقضى بقوله وحده فيخرق الاجماع أو نقول هذه شهادة لا بد فيها من آخر مع الشافعي يشهد بالخلع فينبغي له أن يفعل هنا كذلك وقد بسطت هذه المسائل في كتاب الاحكام في الفرق

أسوة بجميع المدول الى آخر قوله أو نقول هذه شهادة لا بد فيها من آخر مع الشافعي يشهد بالخلم فينبغي له ان يفعل هنا كذلك (قلت ما قاله في ذلك كلام لا دليل عليه ولا حاجة اليه وما الحامل له على دعوى أن ذلك من مالك شهادة حتى يحتاج في ذلك الى آخر مع هذا كلام مبني على توهم كون قول مالك شهادة وذلك التوهم وهم لا شك فيه قال (وقد بسطت هذه المسائل في كتاب الاحكام في الفرق

بين

فلا ينافي قول ابن عرفة الصالح في حد ذاته مندوب اه اذا علمت هذا علمت

انه لا يظهر وجه لقول الامام ابن الشاط ماقاله أي الاصل فيه أي في هذا الفرق غير صحيح لانه لم يبد فرقا بين الصالح وغيره واكتبه تكلم على حكم الصالح وكلامه في ذلك صحيح اه بلفظه فتأمل له لعل الله يحدث بسد ذلك امرا (وصل) قال الحفيسد في البداية اتفق المسلمون على جواز الصالح على الاقرار واختلفوا في جوازه على الانكار فقال مالك وابو حنيفة يجوز على الانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار اه محل الحاجة منه واحتج الشافعي بوجده ثلاثة (الوجه الاول) ان الصالح على الانكار من اكل المال بالباطل لانه ليس عن مال لعدم ثبوته ولا عن اليمين والا لجازت اقامة البيعة بعده ولجاز اخذ المقارم الصالح به بالشفعة وقد انقل بغير مال ولا هو عن الخصومة والا لجاز عن النكاح والقذف (وجوابه)

انا لا نسلم انه ليس عن مال اذ لا يلزم من عدم ثبوته عدمه نعم من علم انه على باطل حرم عليه اخذ ذلك المال سلمنا انه ليس عن مال لكن لا نسلم انه من اكل المال بالباطل حينئذ بل نقول هو عوض اما عن اندفاع اليمين عنه ونلتزم جواز اقامة البيعة بعده قال الشيخ ابوالوليد تتخرج اقامة البيعة بعده على الخلاف فيمن حلف خصمه وله بيعة فله اقامتها عند ابن القاسم مع العذر وعند اشهب مطلقا اه واما عن سقوط الخصومة عنه ونلتزم الجواز في النكاح قال الشيخ ابوالوليد قال اصحابنا اذا انكرت المرأة للزوجة ان من الناس من يوجب عليها اليمين فتفتدى بيمينها اه ونلتزم الشفعة واما القذف فلادخل المال فيه ولا يجوز فيه الصلح مع الاقرار فكذلك مع الانكار (والوجه الثاني) انه عاوض عن ملسكه فيمتنع كسواء مال من وكيله (وجوابه) بالفرق بانه مع وكيله متمكن من ماله بخلاف صورة النزاع (٧) فانها لدره مفسدة الخصومة

(والوجه الثالث) انها معاوضة فلا تصح مع الجهل كالبيع (وجوابه) ان الضرورة هنا تدعو للجهل بخلاف البيع قال ابوالوليد لو ادعى عليه ميراثا من جهة موروث صح الصلح فيه مع الجهل اه والعجب من الشافعي رضي الله عنه انه يقول للدرعي ان يدخل دار المدعي عليه بالليل ويأخذ قدر حقه فكيف يمنع مع الموافقة من الخصم على الاخذ على ان قولنا بتاكيد بوجوه (الوجه الاول) ماورد من الكتاب والسنة في الصلح فمن الكتاب قوله تعالى والصلح خير وقوله تعالى واصلاحوا ذات بينكم وقوله تعالى لا خير

بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضى والامام وهو كتاب نفيس فيه اربعون مسألة من هذا النوع
 الفرق الرابع والمائتان بين قاعدة ما المستاجر اخذه من ماله بعد انقضاء الاجارة وبين قاعدة ما ليس له اخذه
 الفرق بين هاتين القاعدتين مبنى على قاعدة وهي ان الشرع لا يعتبر من المقاصد الاما تعلق به غرض صحيح محصل لمصلحة او داريء لمفسدة لذلك لا يسمع الحالم الدعوى في الاشياء النافهة الحقيرة التي لا يتشاح العقلاء فيها عادة كالمسمة ونحوها فلهذه القاعدة ايضا لا يقبل قول المستاجر في قلم الاشياء التي لا قيمة لها بعد القام وان كانت عظيمة المالمية قبل القلم وكذلك البناء العظيم الذي لا قيمة له بعد الهدم وان عظمت قيمته قبل الهدم وكذلك المستخق منه والغاصب ونحوهما الجميع في ذلك سواء لان قلعه مجرد الفساد لا الحصول لمصلحة تحصل للقائم ولا لدره مفسدة عنه فيتمين بقاءه في الارض المستاجرة ينفع به صاحب الارض ويحصل له بسببه تلك المالمية العظيمة ويمطيه له بغير شيء فانه مستحق الازالة شرعا وعلى تقدير الازالة تبطل تلك المالمية فهي مالمية مستهلكة على واضعها شرعا والمستهك شرعا لا يجب فيه قيمة ويو يد ذلك نهيه عليه السلام عن اضاءة المال وهدم مثل هذا البناء وقاع مثل هذا الشجر اضاءة للمال فوجب المنع منه فلهذه القاعدة اجمع الناس على ان العروض تتمين بالتعيين وكذلك الحيوان والطعام لان لهذه الاشياء من الخصوصيات والاوصاف ما تعلق به الاغراض الصحيحة وتميل اليه العقول السليمة والنفوس الخاصة لما في تلك المميزات من الملاذ
 بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضى والامام وهو كتاب نفيس فيه اربعون مسألة من هذا النوع) قلت ان كانت تلك المسائل من هذا النوع من كل وجه فليس ذلك الكتاب بنفس قال (الفرق الرابع والمائتان بين قاعدة ما المستاجر اخذه من ماله بعد انقضاء الاجارة وبين قاعدة ما ليس له اخذه) قلت فيه نقل أقوال ولكن في ذلك كله نظر فان تقدير بناء أو شجر ونحو ذلك لا تكون له قيمة بعد القلع

في كثير من نجواهم الامن أمر بصدقة أو معروف أو اصلاح بين الناس ومن السنة حديث الا انبئكم بصدقة يسيرة يحبها الله تعالى قالوا بلى يا رسول الله قال اصلاح ذات البين اذا تقاطعوا وما روى عن الحسن عنه صلى الله عليه وسلم انه قال أفضل الناس عند الله يوم القيامة المصلحون بين الناس وما رواه الترمذى انه صلى الله عليه وسلم قال الا أخبركم بافضل من درجة الصيام والصدقة قالوا بلى يا رسول الله قال اصلاح ذات البين وعن بعض الصحابة رضى الله عنهم انه قال من أراد فضل العابدین فليصلح بين الناس وعن أنس بن مالك رضى الله عنه انه قال من اصلاح بين اثنين أعطاه الله بكل كلمة عتق رقبة وما أحسن قول القائل
 ان الفضائل كلها لو جمعت رجعت باجمها الى نذتين

تنظيم أمر الله جل جلاله والسعي في اصلاح ذات البين

قال الشيرخبي ومن أجل ما في الصلح من الصدقة على المتخاصمين لوقايتها ما يترتب على الخصام من قبيح الاقوال والافعال جاز الكذب فيه مبالغة في وقوع الالفة لئلا تدوم العداوة اه وقال الفسفي ويجوز الكذب في الصلح الجائز وهو مالا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً مبالغة في وقوع الالفة بين المسلمين قيل تبنى جبريل عليه السلام ان يكون في الارض يسقي الماء و يصلح بين المسلمين اه كما في حاشية ككون على عقب قلت فاذا جاز الكذب الذي قال الله تعالى فيه انما يفتر الكذب الذين لا يؤمنون للصلح من أجل ما في الصلح من الصدقة الخ فكيف لا يجوز فيه دفع أحد المتخاصمين للآخر المال بغير حق مع الجهل لدره مفسدة (٨) الخصومة ولا يخفك انه يؤخذ من هنا فرق آخر غير ما مر بين الصلح

الخاصة في تلك الاعيان ومقتضى هذه القاعدة أنه اذا عين صاعاً من صبرة و باعه أنه لا يتعين لان الاغراض الصحيحة مستوية في أجزاء الصبرة غير أني لا أعلم أحداً قال بعدم التعيين واختلفوا في الدنانير والدرهم اذا عينت هل تتعين أم لا ثلاثة أقوال ثالثها ان عينها الدافع تعينت لانه أملاك بها وهو مالها وان عينها القابض لا تتعين إلا أن تخصص بصفة حلي أو سكة رابحة أو غير ذلك تعينت اتفاقاً وهذه الاقوال الثلاثة عندنا وبالتعيين قال الشافعي والمشهور عندنا عدم التعيين فبهذه القاعدة يظهر الفرق بين مال المستأجر ان يأخذه من ماله ومالا يأخذه منه الفرق الخامس والمائتان بين قاعدة ما يضمن بالطرز من السفن وبين قاعدة مالا يضمن

قال مالك اذ طرح بعض الحمل للهول شارك أهل المطروح من لم يطرح لهم شيء في متاعهم وكان ما طرح وسلم لجميعهم في نمائه ونقصه بثمنه يوم الشراء أن اشتروا من موضع واحد بغير محابة لانهم صانوا بالمطروح ما لهم والمدل عدم اختصاص أحدهم بالمطروح اذ ليس أحدهم باولى من الآخر وهو سبب سلامة جميعهم فان اشتروا من مواضع أو اشترى بعض أو طال زمان الشراء حتى تغيرت الاسواق اشتروا بالقيم يوم الركوب دون يوم الشراء لانه وقت الاختلاط وسواء طرح الرجل متاعه أو متاع غيره بانه أم لا قال ابن أبي زيد ولا يشارك من لم يرم بعضهم بعضاً لانه لم يطرأ سبب يوجب ذلك بخلاف المطروح له مع غيره قال ابن حبيب و ليس على صاحب المركب ولا النواتية ضمان كانوا احراراً أو عبيداً إلا أن يكونوا للتجارة فتحسب قيمتهم ولا على من لا متاع له لان هذه كلها وسائل والمقصود من ركوب البحر انما هو مال التجارة ويرجع بالمقاصد في المقاصد ومن معه دنانير كثيرة يريد بها التجارة فكالتيجارة بخلاف النفقة وما يراد للفتية وقال ابن بشير لا يلزم في المسين شيء من المطروح لانه لا يحصل الفرق بسببها لحقتها وقال سحنون يدخل المركب في قيمة المطروح لانه مما سلم بسبب الطرح وقال أبو محمد ان خيف عليه بصدم قاع البحر فطرح لذلك دخل في القيمة وقال أهل العراق يدخل المركب وما فيه للفتية أو التجارة من عبيد وغيرهم لان أثر المطروح سلامة الجميع

وغيره من العقود وهو ان الصلح يجوز فيه دفع المال بغير حق مع الجهل بخلاف غيره من العقود فانهم (الوجه الثاني) انا أجمعنا على بذل المال بغير حق في فداء الاسارى والمحالمة والظلمة والمحار بين والشراء فكذلك ههنا لدره الخصومة (الوجه الثالث) انه قاطع للمطالبة فيكون مع الاقرار والانكار كالابراء فكما يصح الابراء مع الانكار كذلك يصح الصلح عليه قياساً ولا يرد ان الابراء بغير مال من الجهتين اذ الصلح أيضاً يجوز مع عدم المال من الجهتين كالصلح على دم العمد والله سبحانه وتعالى اعلم الفرق الثالث والمائتان بين قاعدة

وجوابهم

ما يملك من المنفعة بالاجارات وبين قاعدة مالا يملك منها بالاجارات وهو ان المنفعة متى اجتمعت فيها ثمانية شروط ملكت بالاجارة ومتى انخرم منها شرط من الثانية لا يملك والمنفعة قال ابن عرفة مالا تمكن الاشارة اليه حساً دون اضافة يمكن استيفاؤه غير جزء مما اضيف اليه فتخرج الاعيان ونحو العلم والقدرة ونصف العبد ونصف الدابة مشاعاً وهي ركن لانها المشتراة اه وباقي اركانها أربعة كما في شرح خليل المؤجر والمستأجر والعوض والصيغة (الشرط الاول) اباحة المنفعة وذ المنفعة احتراز من الغناء وآلات الطرب ونحوها أي كالاجارة على اخراج الجان والدعاء وحل المربوط ونحو ذلك لعدم تحقق المنفعة كما في الحري قال المدوي يفيد انه لو تحقق المنفعة جاز فقد قال الابن وأما ما يؤخذ على حل العقود فان كان يرقه بالرقبة الربية جاز وان كان بالرقبة المعجمية لم يجوز وفيه خلاف وكان الشيخ

أى ابن عرفة يقول ان تكرر منه النفع جاز انتهى اه وقال خليل في المختصر عاطفا على مالا يجوز من الاجارة ولا تعلم غناه أو دخول حائض لمسجد أى خدمته أو دار لتتخذ كنيسة كييها لذلك اذ قال عقب ومثل تعليم الغناء تعليم الآت الطرب كالعود والمزار لان ثبوت الملك على العوض فرع ثبوته على ملك العوض ولخبر ان الله اذا حرم شيأ حرم ثمنه اه وقال المدوى على الحرثى قضية ان حكم الغناء المجرى عن مقتضى التحريم الكراهة ان تكون الاجارة على تعليم الغناء مسكروهة لاجراما اه وقال الحفيد فى البداية أجمعوا على ابطال كل منفعة كانت لشيء محرم العين وكذلك كل منفعة كانت محرمة بالشرع مثل أجر النوايح وأجر الغنيمات اه أى ومثل الاستمجار على صنعة آنية من نقد كافي شرح المختصر (الشرط الثانى) قبول المنفعة للمعاوضة احترازا من النكاح كذا فى الاصل وسلمه ابن الشاط (٩) ولا يظهر الا اذا أراد نكاح المنفعة

ففى بداية الحفيد الجتهند ابن رشد أكثر الصحابة وجميع فقهاء الامصار على تحريمها لان الاخبار تواترت بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما اختلفت فى الوقت الذى وقع فيه التحريم ففى بعض الروايات انه حرمها يوم خيبر وفى بعضها يوم الفتح وفى بعضها فى غزوة تبوك وفى بعضها فى حجة الوداع وفى بعضها فى عمرة القضاء وفى بعضها عام أو طاس اه محل الحاجة منه بتصرف واما اجارة الفحول من الابل والبقر والدواب للنزوى ففى البداية أيضا أجاز مالك أن يكرى الرجل فحله على أن ينزى أو كما معلومة ولم يجز ذلك أبو حنيفة ولا الشافى وحجة من لم يجز ذلك ما جاء

وحوابهم ان شان المركب أن يصل برجاله سالما الى البر وانما يفرقه ما فيه عادة وازالة السبب المملك لا يوجب شركة بل فعل السبب المنجى وهو فرق حسن فتامله فان فاعل الضرر شأنه أن يضمن فاذا زال ضرره ناسب أن لا يضمن لعدم سبب الضمان وفاعل النفع محصل لعين المال فناسب أن يستحقه أو بعضه لان وجد الشيء شأنه أن يكون له فان صالحا لصاحب المطروح بدنانير ولا يشاركهم جاز اذا عرفوا ما يلزمهم فى القضاء فان خرج بعد الطرح من البحر سالما فهو له وتزول الشركة أو خرج وقد نقص نصف قيمته انقص نصف الصاج ويرد نصف ما أخذ (سؤال) اذا وجدت الدابة المصالح عليها فى التعدى أو العاربة تكون لمن صالح عليها وهى المصالح عليه لصاحبه فما الفرق (جوابه) التعدى ينقل المتعدي عليه للذمة بالقيمة فيكون له لان القيمة المتمدى عليه فلا يجمع له بين العوض والمعوض عنه والبحر شىء توجبه الضرورة فلا يحصل الصلح فيه بيعا لا ينتقض وان لم يكن فى السفينة غير الآدميين لم يجز رمي واحد منهم لطلب نجاة الباقين وان كان ذميا قال الطرطوشى فى تعليقه ويبدأ بطرح الامة ثم البهائم لشرف النفوس قال وهذا الطرح عند الحاجة واجب ولا يجزى فيه القولان للذان للماء فى دفع الداخل عليك البيت لطالب النفس أو المال ولا من اضطر الى أكل الميتة فقيهما قولان (أحدهما) يجب الدفع والاكل (وثانيهما) لا يجزى لقصة أبى آدم ولقوله عليه السلام كن عبد الله المفتول ولا تكن عبد الله القاتل وعليه أعتمد عثمان رضى الله عنه فى تسليم نفسه والفرق ان التارك للقتل والاكل هنالك تارك لثلاث يفعل محرما وهى بقاء المال واقتناؤه ليس واجبا وأكل الميتة وسفك الدم محرم وما وضع المال الا وسيلة لبناء النفس ولم يوضع قتل الغير وأكل الميتة وسيلة لذلك ولا يضمن الطارح هنا ما طرحه اتفاقا ولمالك فى أكل مال الغير للمجاعة قولان بالضمان وعدمه ولا يضمن بدفع الفحل اذا قتله لانه كان يجب على صاحبه قتله صونا للنفس فقد قام عن صاحبه بواجب وقال أبو حنيفة والشافى رضى الله عنهما لا يضمن أحد من أهل السفينة الا الطارح ان طرح مال غيره وان طرح مال نفسه فصبيته منه ولو استدعي غيره منه ذلك ووافقونا اذا قال أفض عني ديني فقضاءه وفى اقتراض المرأة على زوجها الغائب واقتراض الوصى لليتيم

(٢ - الفروق - رابع) من النهى عن عسب الفحل ومن أجازة شبهه بسائر المنافع وهذا ضعيف

لانه تغليب القياس على السماع اه المحتاج منه واما الاجارة فباحكى الله تعالى عن نيه شعيب مع موسى عليهما الصلاة والسلام انى أريد أن أنسحك احدى ابنتى هاتين على ان تأجرنى ثمان حجج قاتها وأن قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ ولم يرد هنا ناسخ الا انها اجارة عين أجلها وسمى عوضها وهو عقده على احدى ابنتيه وكثير من المفسرين انها الصغرى التى أرسلها فى طلبه وقيل الكبرى ولا يرد عدم تبعيض البضع اذ لا يلزم تبعيض العوض فلذا زاد ابن عرفة لفظة بعضه فى تعريف الاجارة بقوله بيع منفعة ما أمكن نقله غير سفينة ولا حيوان لا يعقل بعوض غير ناشىء عنها بعضه يتبعض بتبعضها اه وتمنع كون الاتفاق بالبضع ليس متمولا بدليل ان من غصب امرأة ووطئها يلزمه مهرها كفى الخرشى والمدوى عليه فتأمل بامان

(الشرط الثالث) كون المنفعة متقومة احترازاً من التافة الحقيق الذي لا يقابل بالعوض أي بالمال في نظر الشرع كأستئجار نار
 أي وفد منها سراجاً وقد نص ابن يونس ان من قال ارق هذا الجبل ولك كذا انه لاشيء له كما في الخطاب قال وقد اختلف في
 فروع نظراً الى ان المنفعة هل هي متقومة أم لا كما مصحف والاشجار لتجفيف كما في البناني على عقب قال الخرشى يجوز استئجار
 المصحف لمن يقرأ فيه لجواز يمه خلافاً لابن حبيب في منه اجارته اه قال المردى عليه أي لان اجارته كماها فمن للقرآن بخلاف
 يمه فانه ممن للورق والخط فابن حبيب يوافق على جواز يمه و يخالف في اجارته فمد بيت المصاحف في أيام عثمان رضي الله
 عنه فلم ينكر أحد من الصحابة ذلك فكان اجماعاً اه وفي الاصل واختلف في استئجار الاشجار لتجفيف الثياب فمنه ابن
 القاسم اه أي واجزاة ابن (١٠) عبد السلام نظراً الى ان ارتفاع به على هذا الوجه مما يات أثر الشجر به و يتقص منفعة

كثيرة منه فهي منفعة
 تقوم كما في عقب وفي الخرشى
 قال في التوضيح والخلاف
 فيها خلاف في حال هل هذه
 منفعة متقومة أم لا اه
 (الشرط الرابع) أو تكون
 أي المنفعة مملوكة احترازاً
 من الأوقاف على السكنى
 كبيوت المدارس والخوانق
 وكذا كل بلاد فتحها المسلمون
 عنوة وقد وقم الخلاف
 في مكة فذهب الشافعي
 الأماما فتحت صلحا محتججا
 بما روى أن خالد ابن
 الوليد قتل قوماً فوداهم
 رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وهو دليل الصلح ولا
 خلاف عن مالك وأصحابه
 انها فتحت عنوة محتجين
 باتفاق الأئمة على ان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم
 دخل مكة مجاهداً بالاسلحة
 ناسراً للالوية باذلاً للامان

فانه يأخذ من ماله نظراً له قلنا القياس على هذه الصورة بجامع السمي في القيام عن الغير بواجب
 لانهم أحرمين يجب عليهم حفظ نفوسهم وأموالهم فمن بدر منهم قام بذلك الواجب (احتجوا)
 بان السلامة بالطرح غير معلومة بخلاف الصائل والقياس على الآدميين وأموال القنية
 (الجواب عن الاول) انه ينتقض بطمام المضطر فان المضطر يصمن مع احتمال هلاكه بما لكل
 بل يعتمد في ذلك على العادة فقط وقد شهدت بان ذلك سبب السلامة فيهما مع احتمال النقيض
 (وعن الثاني) ما تقدم أول المسألة من الفرق مع ان الطرطوشى قال القياس التسوية بين القنية
 والتجارة لان العلة صون الاموال والكل يثقل السفينة

الفرق السادس والمائتان بين قاعدة من عمل من الاجزاء النصف مما استؤجر عليه
 يكون له النصف وبين قاعدة من عمل النصف لا يكون له النصف

أعلم انه قد وقع في الاجارات أن من استأجر رجلاً على أن يخط له نو بين أو يبنى له دارين
 أو نحو ذلك فعمل أحدهما وهو النصف استحق النصف وهو ظاهر ووقع فيها أيضاً ان من
 استأجر رجلاً على أن يجر له بئراً عشرة في عشرة تكون مربعة من كل جهة عشرة ويكون
 عمقها عشرة فعمل خمسة في خمسة أو استؤجر على أن يعمل صندوقاً عشرة في عشرة فعمل
 خمسة في خمسة مقتضى ما تقدم من القاعدة ان لهُذين نصف الاجرة لانها قد عملا خمسة وهي

قال (الفرق السادس والمائتان بين قاعدة من عمل من الاجزاء النصف مما استؤجر عليه يكون له
 النصف وبين قاعدة من عمل النصف لا يكون له النصف) قلت هذا الفرق قاسد الوضع فاحش
 الخطا فانه قاعدة واحدة لا غير وكل من عمل النصف فله النصف لا محالة وإنما يجري الوهم على الاغبياء
 فيظنون أن من استؤجر على عشرة في عشرة فعمل ذلك فقد عمل جميع ما استؤجر عليه وذلك صحيح
 وانه متى استؤجر على ذلك فعمل خمسة في خمسة انه عمل النصف وذلك غير صحيح بل عمل الثمن
 مما استؤجر عليه كيف وقد بين المؤلف ذلك بعد هذا في اثناء الكلام في هذا الفرق والمعجب منه
 كيف ظن ان الترجمة صحيحة مع علمه بانه لم يعمل النصف ولكن الغفلة لازمة لمن لم يعصم من
 البشر ولكن هذه الغفلة لا يمدر صاحبها والله أعلم وما قاله في حكاية الفروق الخمسة صحيح

نصف

لمن دخل دار أبي سفيان وهذا لا يكون الا في العنوة قطما قالوا ويجب

ان يعتقد ان النبي صلى الله عليه وسلم انما ودى الطائفة الذين قتلهم خالد بن الوليد لكونه صلى الله عليه وسلم آمنهم وعصم
 دماءهم جميعاً بين الأدلة وكان مقتضى اتفاق المالكية على ان مكة فتحت عنوة ان لا يقولوا بجواز كراهة دورها الاسما ومشهور مذهب
 مالك ان أرض العنوة تصير وقفا بمجرد الاستيلاء عليها سواء كانت أرض زراعية او ارض دور كما في تحفة المر يد السالك للبناني
 المسكي لكن قال الشيخ ابو الوليد ابن رشد في كراهة دور مكة اربع روايات عن مالك (الاولى) المنع وهو المشهور قال الشيخ
 محمد البناني المسكي في رسالته تحفة المر يد السالك واليه ذهب جماعة من اهل المذهب وهو سماع ابن القاسم عن مالك اه وقاله ابو
 حنيفة (والثانية) الجواز قال الشيخ محمد البناني المسكي ايضا وفي مقدمات ابن رشد ان الظاهر من مذهب ابن القاسم اجازة ذلك

وهو مروى عن مالك أيضا كما في تبصرة اللخمي ثم قال وهو أشهر الروايات وهو المتمد الذي به الفتوى وعليه جرى العمل من أمة الفتوى والقضاة بمكة المشرفة قال به قال عمرو بن دينار وطاوس والشافعي واحمد وابو يوسف وابن المنذر كما في شرح الميمني على البخاري اهـ (والثالثة) الكراهة قال البناني المكي في تحفة المرید السالك ومن أهل المذهب من ذهب الى كراهة بيع دور مكة وكراؤها وهو مروى عن مالك أيضا ثم قال فيها أيضا قال في الموازية وقد سمعت ان مالكا يكره كراه بيوت مكة ثم قال فان قصد بالسكراء الآلات والاخشاب جاز وان قصد فيه البقعة فلا خير فيه اهـ قال الخطاب وظاهره ان الكراهة على بابها أى للتنزيه اهـ (والرابعة) تخصيصها أى الكراهة بالموسم لكثرة الناس واحتياجهم للوقف قال البناني المكي ايضا قال ابن رشد في المقدمات وحكى الداودى عنه أى عن مالك انه كره كراهها في أيام الموسم (١١) خاصة انتهى وهكذا حكاه اللخمي عنه أيضا اهـ

وذلك لامرين (الامر الاول) انهم استثنوا في مشهورهم المذكور مكة نظرا الى أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم بها على أهلها باقتسامهم وأموالهم فلا يقاس عليها غيرها فتكون أرض مكة ودورها ملكا لاهلها قال السهيلي في شرح البردة فتحت انها عنوة غير أنه صلى الله عليه وسلم من على أهلها نفسهم وأموالهم ولا يقاس بأهلها غيرها فارضا اذا دورها لاهلها ولكن أوجب الله عليهم التوسيع على الحجاج اذا قدموها فلا يأخذوا منهم كراه في مساكنها فهذا حكمها فلا عليك بدهذا فتحت عنوة أو

نصف العشرة لكن قال الفضلاء له في مسألة البر الثمن وفي مسألة الصندوق الربع فلم يجروا في ذلك على قاعدة الاجارة ولم يجروا أيضا في المخالفة على نبط واحد ووجه صحة ما قالوه ان البر كلما نزل فيها ذراعا فقد شال من التراب بساطا مساحته عشرة في عشرة وذلك مائة فكل ذراع ينزله في البر حينئذ مائة ذراع والاذرع عشرة وعشرة في مائة بالف فالستاجر عليه الف ذراع فلما عمل خمسة في خمسة شال في الذراع الاول تراب خمسة في خمسة وذلك خمسة وعشرون فكل ذراع من هذا الممول خمسة وعشرون والاذرع الممولة خمسة وخمسة في خمسة وعشرين بمائة وخمسة وعشرين وذلك ما عمله ونسبته الى الالف نسبة الثمن فيستحق الثمن وأما الصندوق فليس فيه بقر والا استوت المسائلتان بل الواح يلققها فهو استاجره على ستة أواح كل منها عشرة وذلك دائره أربعة وقرمه وغطاؤه فكل لوح عشرة في عشرة فهو مائة ذراع والالواح ستة فالستاجر عليه ستمائة عمل ستة في خمسة فيكون كل لوح منها خمسة وعشرين المتحصلة من ضرب خمسة في خمسة وعشرين في ستة بمائة وخمسين ونسبتها الى ستمائة كنسبة الربع فله الربع فتامل ذلك فانها من ابداع ما ياتي في مسائل المطارحات على الفقهاء ولم يغنى عن الفقيه والحاكم الحق في المسائل الكثيرة بسبب الجمل بالحساب والطب والهندسة فينبغي لذوى الهمم العلية ان لا يتركوا الاطلاع على العلوم ما يمكنهم

فلم أرى في عيوب الناس شيئا كسقص القادر بن على التمام

الفرق السابح والذئبان بين قاعدة ما يضمنه الاجراء اذا هلك وبين قاعدة ما لا يضمنونه
أعلم ان الهلاك خمسة أقسام ما هلك بسبب حامله من عثارا وضعف حبل لم يفرر به أو ذهاب دابة أو سفينة بما فيها فلا ضمان والاجرة ولا عليه ان ياتي بمثله ليحمله قاله مالك وقال غيره ما هلك بثمار كالهالك بامر سماوى وقال ابن نافع لرب السفينة بحساب ما بلغت (الثاني) ما غرقه بضعف حبل يضمن القيمة بموضع الهلاك لانه موضع التفريط وله من السكراء بحسابه وقيل بموضع الحمل لانه منه ابتداء التمدي (الثالث) ما هلك بامر سماوى بالبيئة فله الكراه كاه عليه حمل مثله من موضع الهلاك لان أجزاء المنفعة مضمونه عليه (الرابع) ما هلك بقولهم من الطعام لا يصدقون

صالحا وان كانت ظواهر الاحاديث انها فتحت عنوة انتهى كما في تحفة المرید للبناني المكي (الامر الثاني) قال الأصل ومثله لسند في الذخيرة كما في تحفة المرید السالك للبناني المكي اختلف العلماء في أرض العنوة هل تصير وفقا بمجرد الاستيلاء عليها وهو الذى حكاه الطرطوشى في تعليقه عن مالك او للامام قسمها كسائر الفنائم او هو خير في ذلك والقاعدة المتفق عليها ان مسائل الخلاف اذا اتصل ببعض أقوالها قضاء حاكم تمين القول به وارتفع الخلاف وتعين ما حكم به الحاكم وبهذا يجب أيضا عما قيل ان مقتضى مقتضى ان أرض العنوة لا تملك انه يحرم كراه دور مصر وارضها فان مالكا رحمه الله صرح في الكتاب أى في كتاب المدونة وغيره بانها فتحت عنوة ويلزم على ذلك تحطئة القضاة في اثبات الاملاك و عقود الاجارات والاخذ بالشفعة ونحو ذلك فيها وكذا في كل ما قيل انها فتحت عنوة ككثرة زاد الأصل على ان القول بان الدور وقف انما يتناول الدور التي صادفها الفتح

اما اذا انهدمت تلك الابنية وبنى اهل الاسلام دورا غير دور الكفار فهذه الابنية لا تكون وقفا اجماعا وحيث قال مالك لا تكري دور مسكنة مثلا يريد ما كان في زمانه باقيا من دور الكفار التي صادفها الفتح واليوم قد ذهبت تلك الابنية فلا يكون قضاء الحالم بذلك خطأ نعم يختص ذلك أى تخطئة القضاء بالقضاء بالملك والشفعة في الارضين فانها باقية ثابتة اه كلام الاصل قال ابن الشاط ماقاله في ذلك اى هذا الجواب صحيح واما جوابه عن اليراد المذكور باننا لا نسلم أنه يلزم على قول مالك انها فتحت عنوة تخطئة القضاء فها ذكر الا اذا سلمنا ان قوله ذلك فتيا يقلد فيها ومذهب له يجب على مقلده اتباعه فيه ونحن لا نقول الا أن قوله ذلك شهادة منه رحمه الله بمنزلة قوله فلان أخذ ماله غضبا وخالف امراته وذلك ان المذهب الذي يقلد فيه الامام مشروط بشرطين (الاول) أن يكون أحد (١٢) خمسة أمور لاسدس لها (أحدها) الاحكام كوجوب الوتر (وثانيها) الاسباب

كالماطات (وثالثها) الشروط كاتنية في الوضوء (ورابعها) الموانع كالدين في الزكاة (وخامسها) الحجاج كشهادة الصبيان (والثاني) أن يختص بالقول باحدة هذه الخمسة ويخالفه غيره فيه اذ لا يفهم من مذهب الانسان في العادة الا ما اختص به كقولك هذه طريقتك اذا اختلفت به او هذه عادته اذا اختلفت به اما اذا انتفى الاختصاص بان اتق الجميع على شىء منها فانه لا يكون مذهبا لاحد فلا يقال ان وجوب رمضان مذهب مالك ولا غيره بل ذلك ثابت بالاجماع واما ما عدا هذه الخمسة فلا يقال انها مذهب يقلد فيه بل هو اما رواية او شهادة او غيرها بل هو بمنزلة قول امام زيد

فيه لقيام التهمة ولهم السكراء كله لان شان الطعام امتداد الايدى اليه لانهم استحقوه بالقد (الخامس) ما هلك بايديهم من الروض يصدقون فيه لعدم التهمة ولهم السكراء كله وعليهم حمل مثلهم من موضع الهلاك لانهم لما قصدوا أشبه ما هلك بامر اسماوى وقال ابن حبيب لهم من السكراء بحسب ما بلغوا وبفسخ السكراء لانه لما كان لا يعلم الا من قوطم أشبه ما هلك به شار الفرق الثامن والمائة ان بين قاعدة ما يمنع فيه الجهالة وبين قاعدة ما يشترط فيه الجهالة بحيث لو فقدت فيه الجهالة فسد اما ما تفسده الجهالة فهو البياعات كما تقدم وكثير من الاجارات ومن الاجارات قسم لا يجوز تعيين الزمان فيه بل يترك مجهولا وهو الاعمال في الأعيان كخياطة الثياب ونحوها لا يجوز ان يعين زمان الخياطة بان يقول له اليوم مثلا فتفسد لان ذلك يوجب الفرر بتوقع تمدد العمل في ذلك اليوم بل مصلحته ونفى الفرر عنه أن يبقى مطلقا وكذلك الجمالة لا يجوز ان يكون العمل فيها محدودا معلوما لان ذلك يوجب الفرر في العمل بان لا يجد الآبق في ذلك الوقت ولا بذلك السفر المعلوم بل نفى الفرر عن الجمالة بمحصل الجهالة فيها والجهالة في هذين القسمين شرط وان كانت في غيرها مانعا وهنا قاعدة شرعية تعرف بجمع الفرق وهي ان يكون المعنى المناسب يتناسب الاثبات والنفي أو يتناسب الضدين ويتربان عليه في الشريعة وهو قليل في الفقه فان الوصف اذا تناسب حكما نافي ضده اما اقتضاؤه لهما فبعيد كما تقدم بيانه في الجمالات والاجارات ومن ذلك أيضا الحجر يقتضى رد التصرفات واطلاق التصرفات في حالة الحياة صونا لمال المحجور عليه على مصلحه وتفقد وصاياه صونا لماله على مصلحه لان الورد لنا الوصايا لحصل المال للوارث ولم ينتفع به المحجور عليه فصار صون المال على المصالح يقتضى تنفيذ التصرفات ورد التصرفات وكذلك القرابة توجب البر بدفع المال وتوجب المنع من دفع المال اذا كان زكاة فيحرموا اياها وتمطى لغيرهم بسبب القرابة وكذلك اقرباء رسول صلى الله عليه وسلم يجب برهم بسد خلاصتهم للمال ويحرم دفع المال اليهم اذا كان زكاة فصار قربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم يوجب دفع المال ومنع المال باعتبار ما لين ونسبتين وكذلك كل معنى يوجب مصلحة او مفسدة ويوجب تقيدها في محل آخر وباعتبار نسبة اخرى

زنى فسكما لا نوجب الرجيم بذلك بل نقول هذه شهادة هو فيها أسوة جميع فانه

الدول ان كل النصاب بشرطه رحمتاه والا فلا كذلك قول مالك فتحت مصر أو مكة عنوة شهادة واذا كانت شهادة وهو لم يباشر الفتح تعين احد أمرين (الاول) ان يقال انه نقل هذه الشهادة عن غيره وحينئذ لا يدري هل اذنه ذلك الغير في النقل عنه ام لا وان سلمنا انه اذن له فقد عارضت هذه البيئتين البيئتين الاخرى وهي ان الليث بن سعد والشافعي وغيرهما قالوا الفتح وقع صلحا فهل يمكن ان يقال ان احد البيئتين اعدل فتقدم او يقل هذا لاسبيل اليه اذ العلماء أجل من أن تفاوت نحن بين عدالتهم ولوسلمنا الهجوم عليهم في ذلك فالمذهب أنه لا يقضى باعدل البيئتين الا في الاموال وليس العنوة والصلح من هذا الباب فلم قلتم انه يقضى فيه باعدل البيئتين (والامر الثاني) أن يقال انه لم ينقل هذه الشهادة عن أحد بل هي استقلال وحينئذ لا يتأتى أن يقال مستندا

السماح لان الاصحاب عدو المسائل التي تجوز فيها الشهادة بالمعاصم محسبا وعشرين ليست هذه منها سلمنا انها منها لكن حصل المعارض
 مانع من الحكم بهذه الشهادة واذا ثبت بهذا ان قوله رحمه الله انها فتحت عنوة شهادة لا مذهب له حتى يقلد فيه فتجري مجرى
 الشهادات ظهر تخطيطه من افتى بتحريم البيع والاجارة والشفعة في هذه البقاع بناء على قوله فيها ذلك وكذلك يظهر تخطيطه من يفتي
 من الشافعية باباح البيع والاجارة والشفعة في هذه البقاع بناء على قول الشافعي انها فتحت صلحا ويحملون هذا بما يقلد فيه وانما هو
 شهادة لا بد فيها من آخر مع الشافعي يشهد بذلك الا ترى ان الشافعي رحمه الله لوجاه حاشا شافعيما فقال له ان فلانا صابح
 امرته على الف دينار فقد او قد صارت خلعنا هل بقضي بقوله وحده فيخرق الاجماع او يقول هذه شهادة لا بد فيها من
 آخر مع الشافعي يشهد بالخلع فكما يقول في مثل هذا ذلك ينبغي ان يقوله هنا (١٣) كذلك وقد بسطت هذه المسائل

في كتاب الاحكام في
 الفرق بين الفتاوى
 والاحكام وتصرف القاضي
 والامام وهو كتاب نفيس
 فيه أربعون مسألة من
 هذا النوع اه بتصرف
 فقد تعقبه بن الشاطب بما
 ملخصه ان قول مالك
 انها فتحت عنوة لا يمين
 كونه شهادة فمن شرط
 الشهادة ان تكون خيرا
 يقصد المخبر به ان يترتب
 عليه فصل قضاء ولا اشعار
 في قول مالك المذكور
 بذلك القصد فتمين ان
 يكون نوعا من الخبر غير
 الشهادة فما بسطه في كتاب
 الاحكام في الفرق بين
 الفتاوى والاحكام من
 المسائل ان كانت من
 نوع ما قاله هنا مما لا دليل
 عليه ولا حاجة اليه فليس
 ذلك الكتاب بنفيس اه

فانه بوجوب الضدين وهو ضابط جمع الفرق وسمى بذلك لانه يجمع المقررات وهي الاضداد فكذلك
 الجمالة توجب الاخلال بمصالح العقود في البياعات واكثر انواع الاجارات فكانت مانعة ووجودها
 بوجوب تحصيل مصلحة عقد الجمالة حتى يفتي المحمول له على طلبه فيجد الآبق فلا يذهب عمله المتقدم
 بحانا فاذا قيدنا عليه العمل وقدرناه معلوما فاذا فعل ذلك العمل المعلوم ولم يجد الآبق ذهب عمله
 بحانا فضاغت مصلحة العقد

الفرق التاسع والمائتان بين قاعدة ما صحته من العقود في الزوم

وبين قاعدة ما صحته عدم الزوم

اعلم ان الاصل في العقد الزوم لان المقدم انما شرع لتحصيل المقصود من العقود به او المقود عليه
 ودفع الحاجات فيناسب ذلك الزوم دفعا للحاجة وتحصيلا للمقصود غير ان مع هذا الاصل
 انقسمت العقود قسمين احدهما كذلك كالبيع والاجارة والنكاح والهبة والصدقة وعقود
 الولايات فان التصرف المقصود بالمقد يحصل عقيب المقد والتقسيم الآخر لا يستلزم مصاحته مع
 الزوم بل مع الجواز وعدم الزوم وهو خمسة عقود الجمالة والقراض والممارسة والوكالة وتحكيم
 الخاتم ما لم يشرع في الحكومة وان الجمالة لو شرعت لازمة مع انه قد يطالع على فرط بدمكان الآبق
 او عدمه مع دخوله على الجمالة بمكانه فيؤدي ذلك لضرورة فحلت جائزة لئلا تجتمع الجمالة بالمكان
 والزوم وهما متنافيان وكذلك القراض حصول الربح فيه مجهول فقد يتصل به ان السلع متعذرة او
 لا يحصل فيها ربح فالزامه بالسفره ضرة بغير حكمة ولا يحصل مقصود المقدم الذي هو الربح وكذلك
 الممارسة بمجولة العاقبة في نبات الشجر وجودة الارض ومثونات الاسباب على مما نة الشجر مع
 طول الايام فقد يطالع على تذر ذلك او فرط بعده فالزامه بالعمل ضرر من غير حصول المقصود
 وكذلك الوكالة قد يطالع فيما وكل عليه على تذر او ضرر فحلت على الجواز وتحكيم الحاكم خطر
 على المحكوم عليه لما فيه من الزوم اذا حكم فقد يطالع الخصمان على سوء العاقبة في ذلك فلا
 يشرع الزوم في حقيهما نقيلا للضرر عنهما واشترك الجميع في عدم انضباط العقد بمحصل
 مقصوده فكان الجميع على الجواز

قلت وفي احوالي الشريبي على محلي جمع الجوامع ان خير الواحد من القرائن المنفصلة فيفيد العلم الضروري كالتواتر الا ان حصوله في
 المتواتر بواسطة ما لا ينفك التمر يف عنه عادة من القرائن المتصلة فكانه من نفس الخبر بخلاف خبر الواحد المذكور فخصوله فيه
 بواسطة القرائن المنفصلة اه ولا شك ان قول مالك ان مكة فتحت عنوة كذلك لما تقدم من ان مالكا والشافعي وغيرهما
 قد اتفقوا على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مكة مجاهدا بالاسلحة نائرا للالوية باذلا الامان لمن دخل دار أبي
 سفيان وهذا لا يكون الا في العنوة قطما على ان في جمع الجوامع ان خبر الواحد بدون تلك القرائن يجب العمل به اجماعا في
 سائر الامور الدينية سيما اه قال المحلى اى لاعقلا بشرطه لانه صلى الله عليه وسلم كان ييمت الاحاد الى القبائل والنواحي
 لتبليغ الاحكام كما هو معروف فلولا انه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبيتهم قائدة اه قال المطارعن زكريا وشرطه عدالة وسمع

وبصر وغيره مما هو معروف في محله اه فتمين الجواب الاول عن الابرار المذكور فتأمل بدقة وسبب الخلاف في كراه دور
 مكة امر ان (الاول) ما مر من الخلاف في انها فتحت عنوة أو صلحا وعلى الاول فهل ينظر الى أنه قد من على أهلها بانفسهم
 واموالهم مطلقا ام لا مطلقا ام ينظر اليه في غير ايام الموسم (والامر الثاني) تمارض الادلة قال الشيخ مجد البناني المكي في
 رسالته تحفة المرید السالك فاستدل الفائل بالمنع بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن
 سبيل الله والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والبادقوا المراد بالمسجد الحرام مكة كما روى بن حاتم وغيره
 عن ابن عباس وابن عمر وعطاء ومجاهد ان المسجد الحرام في هذه الآية الحرم كله وقد وصفه الله تعالى بقوله الذي جعلناه
 للناس سواء اي المؤمنين (١٤) جميعا ثم قال سواء العاكف والبادي سواء المقيم في الحرم ومن دخل مكة

الفرق الماشر والمائلان بين قاعدة ما يرد من من القراض الفاسد الى قراض المثل

وبين قاعدة ما يرد منه الى اجرة المثل

اعلم ان الاصل الرد الى قراض المثل كسائر ابواب الفقه ولانه العمل الذي دخل عليه قال
 القاضي عياض في التنبهات مذهب المدونة ان الفاسد من القراض يرد الى اجرة مثله الا في تسم
 مسائل القراض بالعرض والى اجل وعي الضمان والمبهم وبدن يقتضيه من جنبي وعلى شرك في
 المال وعلى انه لا يشتري الا بالدين فاشترى بالنقد وعلى انه لا يشتري الاسلعة معينة لما لا يكثر
 وجوده فاشترى غيرها وعلى ان يشتري عبدالفلان بالقرض ثم يبيعه ويتجر بثمنه والحق بالتسعة
 عاشرة من غير الفاسد فقي الكتاب اذا اختلفا وانما بما لا يشبه له قراض المثل والضابط لكل منفعة
 اشترطها احدها على صاحبه ليست خارجة عن المال ولا خالصة لمشتريها ومتى كانت خارجة عن
 المال او كانت غررا حراما فاجرة المثل فعلى هذه الامور الثلاثة تدور المسائل وعن مالك قراض المثل
 مطلقا وقال الشافعي وابو حنيفة وعبد الملك بالاجرة مطلقا نظرا لاستيفاء العمل بغير عقد صحيح والفاء
 الفاسد بالكلية قال صاحب القبس فيها خمسة اقوال ثالثها لابن القاسم ان كان الفاسد في العقد
 قراض المثل او زيادة فاجرة المثل ورابعها محمد الاقل من قراض المثل المسمى وخامسها تفصيل ابن
 القاسم وقد نظم بعضهم مسائل ابن القاسم فقال

وأجرة مثل في القراض تميزت سوى تسعة قد خالف الشرع حكمه
 قراض عروض واشتراط ضمانه وتحديد وقت والتباس بيمه
 وان شرطاً في المال شركا لعامل وان يشتري بالدين فاختل رسمه
 وان يشتري غير المعين للشرا واعط قراض المثل من حال غرمه
 وان يقتضي الدين الذي عند غيره ويتجر فيه عاملا لا يذمه
 وان يشتري عبدا لزيد يبيعه ويتجر فيما ابتاعه ويأمله

قال بعض الاصحاب وضابطها كل ما يشترط فيه رب المال على العامل امرا قصره به على نظره
 او يشترط زيادة لنفسه او شرطها العامل لنفسه فاجرة المثل والا فقراض المثل ومنشا الخلاف امران

من غير أهلها أو المقيم
 فيه والغريب سواء فدل
 هذه الآية على منع بيع
 دور مكة واجارتها لان
 الله عز وجل جعلها
 للناس سواء فلا يختص
 احد بملك فيهدون احد
 قال القسطلاني على
 البخاري في قوله تعالى
 والمسجد الحرام ما نصه
 وأوله ابو حنيفة بمكة
 واستشهد له بقوله تعالى
 الذي جعلناه للناس سواء
 على عدم جواز بيع دورها
 واجارتها ثم قال في موضع
 آخر وذهب بن عباس
 وابن جبير وقتادة وغيرهم
 الى ان التسمية بين البادي
 والعاكف في منازل
 مكة وهو مذهب ابى
 حنيفة وقاله مجد بن الحسن
 فليس المقيم بها أحق بالمنزل
 من القادم عليها انتهى

(أحدهما)

وقال العيني في شرحه على البخاري وعن ذهب الى عدم جواز بيع دور مكة

واجارتها أبو حنيفة ومجد الثوري وعطاء بن أبي رباح ومجاهد ومالك واسحاق انتهى (وأما السنة) فاحاديث منها ما أخرجه
 الطحاوي عن علقمة بن فضالة الكِنَاني قال كانت الدور على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
 ماتباع ولا تكري ولا تدعى الا السوداء ثم سمى بها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولا أبي بكر ولا عمر فمن احتاج سكن ومن
 استغنى أسكن (ومنها) ما أخرجه الطحاوي من طريق مجاهد عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه أن النبي صلى الله
 عليه وسلم قال لا يحل بيع بيوت مكة ولا اجارتها (ومنها) ما رواه عبد الرزاق عن منصور عن مجاهد أن عمر بن الخطاب رضي
 الله عنه قال بأهل مكة لا تتخذوا الدوركم أبو البليلز البادي حيث شاء (ومنها) ما رواه الطحاوي عن عبد الله عن نافع عن

ابن عمر رضي الله عنهما ان عمر نهى أهل مكة أن يغلوا أبواب دورهم دون الحاج (ومنها) ما أخرجه الطحاوي أيضا عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال من أكل كراه بيوت أهل مكة قائماً كل نارا في بطنه واستدل القائل بالجواز بما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن اسامة بن زيد رضي الله عنهما انه قال يارسول الله ان تنزل غدافي دارك بمكة فقال هل ترك لنا عقيل من رباغ أودور وكان عقيل ورث أباطالب هو وطالب ولم يرثه جعفر ولا على شيأ وكان عقيل وطالب كافر بن فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يرث المؤمن الكافر قال الفاكهي هذه الدار كانت لهاشم ابن عبد مناف ثم صارت لابنه عبد المطلب فقسمها بين ولده فمن ثم صار للنبي صلى الله عليه وسلم حق أبيه عبد الله وفيها ولد النبي صلى الله عليه وسلم اه قال القسطلاني وظاهر قوله هل ترك لنا (١٥) عقيل من رباغ انها كانت ملكه

فأضافها الى نفسه ثم قال وكان قد استولى عليها طاب وعقيل على الدار كلها باعتبار ماورثاه من ابيهما لكونهما كانا لم يسلموا وباعتبار ترك النبي صلى الله عليه وسلم لحقه منها بالهجرة وفقد طالب بيد رباغ عقيل الدار كلها وقال العمري كان أبو طالب اكبر ولد عبد المطلب احتوى على املاكه وحده على عادة الجاهلية من تقديم الاسن فتسلط عليها لمسد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم فباع وقال الداودي باع عقيل ما كان للنبي صلى الله عليه وسلم ولن هاجر من بني عبد المطلب كما كانوا يفعلون بدور من هاجر من المؤمنين وانما

(احدهما) ان المستثنى من العقود اذا فسدت هل ترد الى صحيح انفسها وهو الاصل كفا سدا للبيع او الى صحيح اصلها لان المستثنى انما استثنى لاجل مصلحته الشرعية المعتبرة في المقدم الصحيح فاذا لم توجد تلك المصلحة بطل الاستثناء ولم يبق الا الاصل فيرد اليه والشرع لم يستثن التماسد فهو مبني على عدمه وله اصل يرجع اليه وسر الفرق بينه وبين البيع ان البيع ليس له اصل اخر يرجع اليه (الامر الثاني) ان اسباب الفساد اذا تكدت في القراض او غيره بطلت حقيقة المستثنى بالكلية فتتمين الاجارة واذا لم تتاكد اعتبارنا القراض ثم يبق النظر بمد ذلك في المفسد هل هو متاكد ام لا نظرا في تحقيق المناط

الفرق الحادى عشر والمائتان بين قاعدة مايرد الى مساقيات المثل في المساقات وبين مايرد الى اجرة المثل

قال ابو الطاهر في كتاب النظائر يرد العامل الى اجرة المثل الا في خمس مسائل فله مساقيات المثل اذا ساقاه على حائط فيه تمر قد اطعمه واذا شرط العمل معه واجتماعه مع البيع ومساقيات سنتين على جزئين مختلفين واذا اختلفا واتيا بالمال يشبهه فحلما على دعواهما او نكلا وقد نظما بعضهم فقال واجرة مثل في المساقاة عينت سوى خمسة قد خالف الشرع حكمها مساقاة ابان به وصلاحتها وجزآن في عامين شرط بمهما وان شرط الساقى على مالكه مساعدة والبيع معها يضمها وان حلفا في الخلف من غير شبة او اجتمعا الايمان والحزم ذمها وسر الفرق ما تقدم في القراض بعينه والقواعد واحدة فيهما

الفرق الثانى عشر والمائتان بين الاهوية وبين قاعدة ماتحت الابنية

اعلم ان حكم الاهوية تابع لحكم الابنية فهواء الوقف وقف وهواء الطلاق طلق وهواء الموات موات وهواء المملوك مملوك وهواء المسجد له حكم المسجد فلا يقر به الخنب ومقتضى هذه قال (الفرق الثانى عشر والمائتان بين قاعدة الاهوية وبين قاعدة ماتحت الابنية الى قوله متقف عليه بنيان) قلت ما قاله في ذلك حكاية للمذهب فلا كلام معه فيه

امضى رسول الله صلى الله عليه وسلم تصرفات عقيل اما كرما وجودا واما اسئلة لعقيل واما تصحيحا لتصرفات الجاهلية كما انه يصحح انكحة الكفار اه وحكى الفاكهي ان هذه الدار لم تزل بيد اولاد عقيل الى ان باعها محمد بن يوسف اخى الحجاج بمائة الف دينار اه كفاي العيني والقسطلاني ووجه الدلالة من هذا الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اجاز بيع عقيل الدور التي ورثها دل ذلك على جواز بيعها قال الخطابي احتج بهذا الحديث على جواز بيع دور مكة لان النبي صلى الله عليه وسلم اجاز بيع عقيل الدور التي ورثها وكان عقيل وطالب ورثا باهما لانهما اذ ذاك كانا كافرين فورثاها ثم اسلم عقيل فباعها اه وأما ما استدلل به على المنع فقد اجابوا عنه بما قاله بن عمرو السار فهو الا انه يقاوم حديث اسامة هذا في صحته لان في سنده اسماعيل بن ابراهيم بن مهاجر وضعفه يحيى والنسائي والاصل في باب المعارضة التساوى ولئن

سألنا المساواة على تقدير فرض صحة حديث عبد الله بن عمرو فلا يكفى بها بل يكشف عن وجه ذلك من طريق النظر فوجدنا ان ما يقضى به حديث اسامة اولى وأصوب من حديث عبد الله بن عمرو وذلك أن المسجد الحرام وغيره من المساجد وجميع المواضع التي لا تدخل في ملك أحد لا يجوز لأحد أن يبنى فيها بناء ولا يحجر موضعا منها الا ترى ان موضع الوقوف برفة لا يجوز ان يبنى فيه بناء وكذلك منى لا يجوز لأحد أن يبنى فيها دارا لحديث عائشة رضي الله عنها قالت قلت يا رسول الله الا تتخذك بنى بيتنا تسه فيظنل يا عائشة انها مناخ لمن سبق فقال أخرجه احمد والترمذى وابن ماجه والطحاوى ووجدنا مكة على خلاف ذلك لانه قد أجزى فيها البناء وأيضا فان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم دخل مكة في غزوة الفتح من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن (١٦) دخل داره فهو آمن فثبت لأبي سفيان ملك داره واثبت لهم املاكهم

القاعدة ان يمنع بيع هواء المسجد والاقواق الى عنان السماء لمن اراد غرز خشب حولها ويبنى على رؤس الخشب سقف عليه بنيان ولم يخرج عن هذه القاعدة الا فرع قال صاحب الجواهر يجوز اخراج الرواشن والاجنحة على الحيطان الى طريق المسلمين اذ لم تكن مستدة فاذا كانت مستدة امتنع الا ان يرضى اهلها كلهم وسبب خروج الرواشن عن هذه القاعدة ان الافنية هي بقية الموات الذي كان قابلا للاحياء منع الاحياء فيه لضرورة السلوك وربط الدواب وغير ذلك ولا ضرورة في الهواء يبقى على حاله مباحا في السكة النافذة واما المستدة فلا لحصول الاختصاص وتمين الضرر عليهم هذ تفصيل احوال الاهو ية واما ماتحت الابنية الذي هو عكس الاهو ية الى جهة السفلى نظرا للذهب انه مخالف لحكم الابنية فقد نص صاحب الطراز على ان المسجد اذا حفر تحته مطمورة يجوز ان يعبرها الجنب والحائط وقال لواجزنا الصلاة في الكعبة وعلى ظهرها لم تجزها في مطمورة تحتها فهذا تصريح بمخالفة الاهو ية لما تحت الابنية وكذلك اختلفوا فيمن ملك ارضا هل يملك ما فيها وامتاحتها ام لا ولم يختلفوا في ملك ما فوق البناء من الهواء على ما علمت وقد نص اصحابنا على بيع الهواء لمن ينتفع به وسر الفرق بين العادتين ان الناس شأنهم توفر دواعيهم على الملوك في الابنية للاستسراف والنظر الى المواضع البعيدة من الانهار ومواقع الفرح والتنزه والاحتجاب عن غيرهم بملو بنائهم وغير ذلك من المقاصد ولا تتوفر دواعيهم في طين الارض على اكثر مما يستمسك به البناء من الاساسات خاصة ولو كان البناء على جبل أو ارض صلبة استغنوا عنه

على دورهم حيث اضاها اليهم فهذا يدل على أن مكة مما يبنى فيها الدور وما يفاق عليها الابواب فاذا كان كذلك تكون صفحتها صفة المواضع التي تجرى عليها الاملاك وتقع فيها الموارث فحينئذ يجوز بيع الدور التي فيها وتجوز اجارتها قال ابن قدامة اضاها النبي صلى الله عليه وسلم للدار لأبي سفيان اضافة ملك بقوله من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ولأن اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانت لهم دور بمكة دار لابي بكر ولابن عمر بن الخطاب وحميم بن حزام وغيرهم مما يكثر تعدادهم فيبض بيعه وبعض في بدعاقبهم

قال (ولم يخرج عن هذه القاعدة الا فرع قال صاحب الجواهر يجوز اخراج الرواشن الى قوله هذا تفصيل احوال الاهو ية) قلت تعليقه بقا. اهو ية الطرق غير المستدة على حالها من قبولها للاحياء بعدم الضرورة للملحثة اليها مشعر بنقيض ما حكاه عن المذهب من ان حكم الهواء الى عنان السماء حكم البناء فانه لا ضرورة تلجى الى ذلك فتمضى ذلك الاقتصار على ما تلجى الضرورة اليه والمحكم في ذلك المادة فهذا موضع نظر قال (واما ماتحت الابنية الى قوله وقد نص اصحابنا على بيع الهواء لمن ينتفع به) قلت مقاله حكاية قول لا كلام فيه قال (يسر الفرق بين العادتين ان الناس شأنهم توفر دواعيهم على الملوك في الابنية الى قوله ولو كان البناء على جبل أو ارض صلبة استغنوا عنه) قلت مقاله من انه لا تتوفر

الى اليوم وان عمر رضي الله عنه اشترى من صفوان بن أمية دارا باربعة آلاف درهم واشترى معاوية من حكيم بن حزام دارين بمكة احدهما بستين ألف درهم والاخرى باربعين ألف درهم وهذه قصص اشتهرت فلم تنكر فصارت اجماا ولانها ارض حية لم ترد عليها صدقة محرمة فيجاز بيعها كسائر الاراضي اه كما في العيني قال الخطاب في حاشية على منسك خليل قال الفاضل تقي الدين الفاسى والقول بمنع ذلك فيه نظر لان غير واحد من علماء الصحابة وخلفاهم عملوا بخلافه في اوقات مختلفة ثم ذكر وقائع من ذلك عن عمر وعثمان وابن الزبير ومعاوية رضي الله عنهم قال الخطاب وعلى القواء بجواز البيع والكره اقتصر ابن الحاج فانه قال في مناسكه اختلاف أهل العلم في كراه بيوت مكة وبيعها فذكر الخلاف بين العلماء ثم قال وأبايت طائفة من أهل العلم ببيع رابع

والشرع

مكة وكراء منازلها منهم طاووس وعمرو بن دينار وهو قول مالك والشافعي ثم ذكر حجج كل قول وقال والدليل على صحة قول مالك ومن قال بقوله قول الله عز وجل الذين خرجوا من ديارهم وأمواهم وقوله صلى الله عليه وسلم يوم الفتح من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل داره فهو آمن فأنبت لابي سفيان ملك داره وأثبت لهم املاهم على دورهم وقوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع هل ترك لنا عقيل منزلا يدل على انها ملك لاربها وان عمر اتباع دارا باربعة آلاف درهم وان دور اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بايدي اعقابهم منهم ابو بكر والزبير بن العوام وحكيم بن حزام وعمرو بن العاص وغيرهم وقد بيع بعضها وتصدق ببعضها ولم يكون يفعلون ذلك الا في املاهم وهم اعلم بالله وبرسوله ممن بعدهم اه (وأما) عن قوله تعالى والمسجد (١٧) الحرام الذي جعلناه للناس الآية فهو ان المراد بالمسجد

والشرع قاعدة وهو انه انما يملك لاجل الحاجة وما لا حاجة فيه لا يشرع فيه الملك فذلك لم يملك ماتحت الابنية من نخوم الارض بخلاف الهواء الى عنان السماء فهذا هو الفرق والمساجد والكنبة لما كانت بيوتا كانت المقاصد فيها لمن يدخلها متملقة بهوائها دون ماتحت بناؤها كملوكات فان قلت ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من غصب شبرا من أرض طوقه من سبع ارضين وهذا يدل على ملك ماتحت ذلك الشبر الى الارض السابعة قلت تطويقه ذلك انما كان عقوبة لاجل ملك صاحب الشبر الى الارض السابعة ولا يلزم من العقوبة بالشئ ان يكون مملوكا لغير الله عز وجل الدواعي في بطن الارض على أكثر مما يمسك به البناء من الاساسات ليس بصحيح كيف وقد توفرت عليه دواعي كثير من الناس كحفر الارض للجبوب والمصانم والآبار العميقة هذه غفلة منه شديدة والذى يقتضيه النظر الصحيح ان حكم ماتحت الابنية كحكم الاهوية وما يدل على ذلك ان من أراد أن يحفر مطمورة تحت ذلك غيره يتوصل اليها من ملك نفسه يمنع من ذلك بلاريب ولاخلاف فلو كان ماتحت الابنية ليس له حكم الابنية بل هو باق على حكم قبوله الاحياء لما منع من ذلك والله اعلم قال (والشرع له قاعدة وهو انه انما يملك لاجل الحاجة وما لا حاجة فيه لا يشرع فيه الملك فذلك لم يملك ماتحت الابنية من نخوم الارض بخلاف الهواء الى عنان السماء) قلت اذا كانت القاعدة الشرعية ان لا يملك الا ما فيه الحاجة واي حاجة في البلوغ الى عنان السماء واذا كانت القاعدة انه يملك مما فيه الحاجة فما المانع من ملك ماتحت البناء لحفر بئر يعمقها حافرها ماشاء فما ذكر من سر الفرق لم يظهر وبقي سرا كما كان فالصحيح انه لا فرق بين الامرين ومن الدليل على ذلك ما هو معلوم لاشك فيه من أن من ملك موضعا له ان يبني فيه ويرفع فيه البناء ماشاء ما لم يضر بغيره وان له ان يحفر فيه ماشاء ويمسق ماشاء ما لم يضر بغيره قال (فان قلت ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من غصب شبرا من أرض طوقه من سبع ارضين الى آخر ما قاله في الجواب) قلت لاشك أن في الحديث اشعارا بملك ماتحت الشبر من الارضين من جهة ان القاعدة ان العقوبة تكون بقدر الجناية وما قاله من انه لا يلزم من العقوبة بان يكون مملوكا لغير الله تعالى لا يدفع ذلك الاشارة والله اعلم

المسجد الذي يكون فيه النسك والصلاة لا سائر دور مكة قال ابن خزيمة اذ لو كان المسجد الحرام واقما على جميع الحرم لما جاز حفر بئر ولا قبر ولا التفوط ولا البول ولا الفناء الجيف والذئب ولا دخول الجنب والحائض الحرم والجماع فيه ولا نهم عالما منع من ذلك ولا كره لجنب وحائض دخول الحرم ولا الجماع فيه ولو كان كذلك لجاز الاعتكاف في دور مكة وحوالياتها ولا يقول بذلك احدكم في القسطلاني (وأما) عن حديث علقمة بن فضالة الكناني الذي أخرجه الطحاوي والبيهقي فهو انه منقطع لان علامة ليس

(٣ - الفروق رابع) بصحاحي والمنقطع لا تقوم به حجة كما قامت بحديث اسامة المسند الصحيح (واما) عن حديث عبد الله بن عمر فهو انه موقوف على ابن عمر والموقوف لا يقام حديث اسامة المرفوع (واما) عمار واه عبد الرزاق عن منصور عن مجاهد والطحاوي عن عبد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما فهو ان المراد منهما كراهة الكراء رفقا بالوفود ولا يلزم من ذلك منع البيع والشراء والاجارة فيها الا ترى ان عمر رضي الله عنه اشترى من صفوان بن امية داره باربعة آلاف درهم كما تقدم فلو كان بيع دور مكة حراما لما اشترها منه فدل شراؤه رضي الله عنه على الجواز اه كلام الشيخ محمد البنانى المكي في تحفة المريد بتصرف وزيادة ما (تنبه) في المدونة قال مالك اكره البنان الذي احده الناس بهنى قال سند وجملة ذلك أن منى لا ملك لاحد فيها ولبس لاحد أن يحجر فيها موضعا يحوزه له الا ان ينزل منها منزلا فيختص به

حتى يفرغ من منسكه ويخرج منها والاصل في ذلك ما روته عائشة رضي الله عنها قالت قلنا يا رسول الله الانبياء لك موضعا يظلك بمنى قال لا في منى من سبق خروجه الترمذي والنسائي وهذا يمنع أن يحجر احد فيها بديانا الا ان يكون نازلا بالبنيان الذي بها ثم وان كان بها كره له ايضا قال مالك في الموازية لانه تضيق على الناس وكره اجارة البنيان الذي بها والله اعلم واقاده البنياني المكي في تحفة المريد (الشرط الخامس) ان لا يتصمن استيفاء عين احترازا عن اجارة الاشجار لهارها والغنم لتتاجها قاله الاصل وسلمه ابن الشاطب ومثله في مختصر خليل الا انه زاد قيد قصد حيث قال بلا استيفاء عين قصد فقال بهرام احترز به من اجارة الثياب ونحوها فان بعضها وان ذهب بالاستعمال لكن بحكم التبع ولم يقصد بخلاف الفثرة والشاة (١٨) والجامع ان محط الفائدة قواه قصد وذلك لان في الاجارة استيفاء

عين لكن لا قصدا واقاده المدوي على الخرشى وقال تبا لبق لا يخفى أن اطلاق الاجارة عليهما أى على الاشجار والغنم لما ذكر مجاز لانه ليس فيهما بيع منفعة وانما فيهما بيع ذات كما علم من كلامه فلا يحتاج لذكرها في محترز هذا الشرط نعم يصح جعلها محترزة ان استأجر الشجر لامر بن التجفيف عليها وأخذ ثمرتها والشاة للانتفاع بها في شئ يجوز الانتفاع بها فيه ولاخذ لبنها اه وسلمه محشوا عقب قال الاصل واستنتى من ذلك أى من منع ما يتصمن استيفاء عين اجارة الموضع للبنها للضرورة في الحضانة اه قال الخرنشى ولنص

الفرق الثالث عشر والمائتان بين قاعدة الاملاك الناشئة عن الاحياء وبين قاعدة

الاملاك الناشئة عن غير الاحياء

اعلم ان هذا الموضع مشكل على مذهبتنا في ظاهر الأمر فان الاحياء عندنا اذا ذهب ذهب الملك وكان لغيره ان يبيعه ويصير مواتا كما كان وقال سحنون والثاقفي رضي الله عنهما لا يزول الملك بزوال الاحياء لوجوه الاول قوله صلى الله عليه وسلم من احيا أرضا ميتة فهي له فحمل صلى الله عليه وسلم له الملك والاصل عدم ابطاله واستصحابه الثاني قياس الاحياء على البيع والهبة وسائر أسباب التمليك الثالث القياس على من تملك لقطعة ثم ضاعت منه فان عودها الى حال الالتقاط لا يسقط ملك متملكها وهذا مساو للمسالة في العود للحالة السابقة والجواب عن الاول ان الحديث يدل لنا بسبب ان القاعدة ان ترتيب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم وقد رتب الملك على وصف الاحياء فيكون الاحياء سببه وعلته والحكم ينتفى لا انتفاء عله وسببه فيبطل الملك بهذا الحديث لهاتين القاعدتين سلمنا انه لا يدل لنا غير ان قوله عليه السلام فهي له لفظ يقتضي

قال (الفرق الثالث عشر والمائتان بين قاعدة الاملاك الناشئة عن الاحياء وبين قاعدة لاملاك الناشئة عن غير الاحياء الى منتهى قوله وهذا مساو للمسالة في العود للحالة السابقة) قات ما قاله حكاية اقوال واحتجاج ولا كلام في ذلك قال (والجواب عن الاول ان الحديث يدل لنا بسبب ان القاعدة ان ترتيب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم وقدر رتب الملك على وصف الاحياء فيكون الاحياء سببه وعلته والحكم ينتفى لا انتفاء عله وسببه فيبطل الملك بهذا الحديث لهاتين القاعدتين) قات اما القاعدتان فسلمتان وصحیحتان ولكن لا يازم ما قاله من بطلان هذا الحكم لان الاحياء قد ثبتت فترت عليه مسببه ولم يرتفع الاحياء ولا يصح ارتفاعه لان ذلك من باب ارتفاع الواقع وهو محال وانما مغزاه ان الاحياء لم يستمر وذلك غير لازم في الاسباب كلها فان الملك المترتب على الشراء أعلى الارث او على الهبة لم تستمر اسبابه فكان يلزم على قياس قوله متى غفل الانسان عن تجديد شراء مشتراه ان يبطل ملكه عليه وذلك باطل قطعاً لجوابه هذا غير صحيح قال (سلمنا انه لا يدل لنا غير ان قوله عليه الصلاة والسلام فهي له لفظ يقتضي

مطلق

القرآن سواء كانت أجرة الظئر نقداً أو طعاماً ولا يكون من باب بيع الطعام بالطعام

الى أجل للملة السابقة ولو كان الرضيع محرم الاكل أى كجحش صغير أو مهر صغير أو غيرها فيجوز ان نكرى له حمارة ترضعه للضرورة اه قال المدوي عليه قالولد الصغير اذا لم يجد امرأة ترضعه يرضع على الحمار قاله شيخنا عبد الله اه (الشرط السادس) ان يقدر على تسليمها احترازا من استئجار الاخرس للكلام والاعمى للخط قال الخرنشى من شروط المنفعة التي تحصل للمستاجر ان يكون مقدورا على تسليمها للمستأجر حسا فلا تجوز اجارة العمى للخط والاخرس للكلام شرما فلا تجوز الاجارة على اخراج الجان والدعاء وحل الربوط ونحو ذلك لعدم تحقق المنفعة ولا على تعليم الفناء ودخول الخائض المسجد اه وكتب المدوي على قوله وشرعا مانصه قد يقال يستغنى عن ذلك بقول المصنف ولا حظركما في عقب اه (الشرط

(السابع) ان تحصل للمستاجر احترازا من العبادات كالصوم ونحوه أى مما لا يقبل النيابة سواء كان واجبا علينا كصلاة الجمعة
 الفرض أو كفاثيا كصلاة الجنائز أو كان سنة كصلاة الوتر أو رغبة كركعتي الفجر أو انقلابا كربع قبل الظهر وبعده وقبل
 المصر قال البناني وأما الصلاة والصوم من سائر المندوبات كقراءة القرآن وسائر الأذكار فنجيز الاجارة عليها قال ابن
 فرحون في شرح ابن الحاجب بعد ذكر قول ابن عبد السلام ولا يلزم من تعين العبادة وجوبها لان أكثر مندوبات الصلاة
 أى والصوم متعينة كصلاة الفجر والوتر وصيام عاشوراء وعرفة فهذه يمنع الاستئجار عليها وان لم تكن واجبة على المكلف
 ومعنى تعينها على المكلف انه لا يصبح وقوعها من غير من خوطب بها فلو أجزى الاستئجار عليها لادى ذلك الى أكل المال
 بالباطل اه قالوا هذا حكم الصلاة والصوم الواجب من ذلك والمندوب و (١٩) أما قراءة القرآن فلا جارة عليها

مبنية على وصول
 ثواب القراءة للميت
 ثم استدل على ان
 الرجوع وصول ذلك
 له بكلام ابن رشد
 وغيره انظر مصطفى
 الرماصي اه كلام البناني
 قال وقد نص ابن عبد
 السلام وغيره على منع
 الاستئجار على صلاة
 الجنائز قال ابن فرحون
 فان قلت صلاة الجنائز
 عبادة لا يتعين فعلها
 على أحد ولا يجوز
 الاستئجار عليها قلت
 لما كانت عبادة من جنس
 الصلاة المتميزة بصورتها
 للعبادة والصلاة لا تفعل
 لغير العبادة منع الاستئجار
 عليها وأما النفل فيكون
 للعبادة والنظافة وغير
 ذلك وكذا الحمل للميت
 شاركة في الصورة أشياء

مطلق الملك فان لفظ له ليس من صيغ العموم بل ذلك على أصل ثبوت الملك ونحن حينئذ
 نقول بوجهه فانا ثبت مطاق الملك من الاحياء وانما يحصل مقصود المحصم ان لو اقتضى الحديث
 الملك بوصف العموم اعلى وجه الدوام وليس كذلك وعن الثاني الفرق بان الاحياء سبب فعلى تلك
 به المباحات من الارض واسباب تلك المباحات الفعلية ضعيفة لوردها على غير ملك سابق بخلاف
 اسباب الملك القولية لا يبطل الملك ببطان اصواتها وانقطاعها لانها ترد على مملوك غالبا
 فتاصل الملك قبلها قوت افادتها للملك لاجتماع افادتها مع افادة ما قبلها وكذلك اذا ورد البيع
 على الاحياء لم ينتقض الملك بعد ذلك لتظاهر الاسباب فلهذا المنى قلنا اذا ملك الصيد بالاصطياد
 ثم توحش بطل الملك فيه والسمك اذا انفلت في النهر يبطل ملكه والماء اذا حير ثم اختلط بالنهر
 او الطير والنحل أين من ذلك كاه اذا انفلت وتوحش بطل الملك فيه نظرا لهذه العلة فان قلت
 الاقطاع سبب قولى وارد على مملوك للمسلمين ومع ذلك لا يملك بيعة قلت هذا سؤال عكس لانا
 ادعينا قصور الاحياء وانتم ابدتم حكم القصور بدون الاحياء وابداء الحكم بدون سبب او علة
 عكس وهو عكس النقيض وهو ابداء العلة بدون حكمها

مطلق الملك الى آخر قوله بوصف العموم على وجه الدوام وليس كذلك) قلت ماقاله من أن
 الحديث لا يقتضى الملك بوصف الدوام صحيح ولكن هنا قاعدة شرعية وهي ان الملك يدوم بعد ثبوت
 سببه الا ان يازمه ما يناقضه قال (وعن الثاني الفرق بان الاحياء سبب فعلى تلك به المباحات من
 الارض واسباب تلك المباحات الفعلية ضعيفة لوردها على غير ملك سابق) قلت ماقاله دعوى
 يقابل بمثله بان يقال بان الاسباب القولية هي الضعيفة لوردها على ملك سابق فيعارض الملك السابق
 واللاحق وأما المملوك الاحياء فلم يسبقه ما يمارضه فهو أقوى قال (بخلاف اسباب الملك القولية
 لا يبطل الملك ببطان اصواتها وانقطاعها لانها ترد على مملوك غالبا الى منتهى قوله نظرا لهذه العلة)
 قلت كل ذلك دعوى وهو عين المذهب أو مرتبة عليه وقد سبق جوابه قال (فان قلت الاقطاع سبب
 قولى وارد على مملوك للمسلمين ومع ذلك لا يملك بيعة قال (قلت هذا سؤال عكس الى قوله وهو ابداء
 العلة بدون حكمها) قلت اذا كان سؤال عكس فلم لا يكون واردا وقادحا

كثيرة فلم يتمحض بصورته للعبادة في جميع انواعه بخلاف صلاة الجنائز فالحقت بما أشبهته اه انظر مصطفى الرماصي اه
 قال المدوى على الخرشى وكذلك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يمكن الاستئجار فيه كما أفاده في حاشية اللقاني اه أى
 لان كلا منهما لما لم يفعل لغير العبادة منع الاستئجار عليه وفي بداية الحفيد واتفقوا على ابطال كل منفعة كانت فرض عين
 على الانسان بالشرع مثل الصلاة وغيرها واختلفوا في اجارة المؤذن على الأذان يقوم لم يروا فيه باسا وقوم كرهوا ذلك
 محتجين بما روى عن عثمان بن أبى الماص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتخذوا مؤذنا لا يتخذ على أذانه أجرا
 والمبيحون قاسوه على الأفعال غير الواجبة وهذا هو سبب الاختلاف فى انه هل هو واجب أم ليس بواجب واختلفوا
 أيضا فى الاستئجار على تعامم القرآن فاجازه قوم محتجين بما روى عن خارجة بن الصامت عن عمه قال اقبلنا من عند رسول الله

صلى الله عليه وسلم فأتينا على حى من احياء العرب فقالوا انكم جئتم من عنده هذا الخبر فهن عندهم دواء اورقية فان عندنا معتموها في القيود فقلنا لهم نعم فجاؤا به فجلت اقر عليه فاتحة الكتاب ثلاثة ايام غدوة وعشية اجمع ربي ثم انقل عليه فكانما انشط من عقال فاعطوني جملا فقلت لا حتى اسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألته فقال كل فاسم لمن اكل برقيه باطلا فلقد اكلت برقية حقا وباروى عن ابى سعيد الخدرى ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا في غزاة فمروا بحى من احياء العرب فقالوا هل عندهم من راق فان سيد الحى قد لدغ او قد عرض له قال فرقى رجل بفاتحة الكتاب فبرىء فاعطى قطيعا من الغنم فابى ان يقبلها فسأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال به رقيقته قال بفاتحة الكتاب قال وما يدريك انها رقية قال ثم قال رسول الله صلى الله عليه (٢٠) وسلم خذوها واضربوا اليكم فيها بسهم وكرهوه اى حرمة قوم آخرون قائلين

هو من باب الجمل على تعليم الصلاة قالوا ولم يكن الجمل المذكور في الاجارة على تعليم القرآن وانما كان على الرقى والاستئجار والرقى عندنا جائز سواء كان بالقرآن او غيره لانه كالملاجات وليس واجبا على الناس واما تعليم القرآن فهو واجب على الناس اه بتصرف فافهم (الشرط الثامن) كونه معلومة احترامها من الجهولات من المنافع كمن استاجر آلة لا يدري ما يعملها اودار امدته غير معلومة وذلك ان شرطا لاجارة التي هي عقدة من العقود ان تكون صادرة من عاقد كالمعاقد الصادر منه البيع وان تكون باجر كالاجر الذى مراد به الموضع الذى

فان قلت فاذا احياء في الاقطاع لم لا يبطل ملكه ببطلان احيائه قلت ذلك لسبب غير الاحياء وهو ان الاقطاع حكم من احكام الائمة لا ينقض وتصان احكام الائمة عن النقص وعن الثالث ان تملك الملتقط ورد على ما تقدم فيه الملك وتقرر فكان تائير السبب فيه اقوى لما تقدم ويؤكد ان الاسباب القولية ونحوها ترفع ملك الغير كالبيع ونحوه فهى في غاية القوة واما الفعل بمجرد فليس له قوة ترفع ملك الغير بل يبطل ذلك الفعل كمن بنى في ملك غيره فذلك ذهب اثره بنهاه وبهذا فقه حسن على القواعد فليتأمل ومذهب الشافعى رضى الله عنه في بادية الرأى اقوى وأظهر وبهذه المباحث ظهر الفرق بين الفاعدين من جهة القوة والضمف كما تقدم بسطه وتفر به الفرق الرابع عشر والمائتان بين قاعدة الكذب وقاعدة الوعد وما يجب

الوفاء به منه وما لا يجب

قال الله عز وجل يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون والوعد اذا اخلف قول لم يفعل فينازم ان يكون كذبا محرما وان يحرم اخلاف الوعد مطلقا قال عليه السلام من علامة المنافق ثلاث اذا اوتى خان واذا حدث كذب واذا وعد اخلف فذكره في سياق الذم دليل على التحريم ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وائى المؤمن واجب اى وعده واجب الوفاء به

قال (فان قلت فاذا احياء في الاقطاع لم لا يبطل ملكه ببطلان احيائه قاقلت ذلك لسبب غير الاحياء الى آخر جوابه) قلت جوابه هنا صحيح قال (وعن الثالث ان تملك الملتقط ورد على ما تقدم فيه الملك الى آخر قوله وهذا فقه حسن على القواعد فليتأمل قلت جوابه هنا مبني على دعواه قوة الاسباب القولية فجوابه ماسبق قال (ومذهب الشافعى رضى الله عنه في بادية الرأى اقوى واظهر الى آخر قوله في هذا الفرق) قلت قد تبين ان مذهب الشافعى اقوى على الاطلاق والله تعالى اعلم قال (الفرق الرابع عشر والمائتان بين قاعدة الكذب وقاعدة الوعد وما يجب الوفاء به منه وما لا يجب الى آخر قوله ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وائى المؤمن واجب اى وعده واجب الوفاء به) قلت ماقاله صحيح ولا كلام فيه

هو الثمن واما الثمن وهو المنافع فلما كان من شأنها ان تكون وقت المقدم معدومة كان في العقد عليها غرر وبيع المالم يخلق حتى حكي عن الاصم وابن علية منع الاجارة لذلك الا ان جميع فقهاء الامصار والصدر الاول قالوا بجوازها نظرا الى انها وان كانت معدومة لكنها مستوفاة في الغالب والشرع انما لحظ من هذه المنافع ما يستوفى في الغالب او يكون استيفاءه وعدم استيفائه على السواء ولا يتحقق ما يستوفى الا بتعيينه واستدلوا على جوازها من الكتاب بقوله تعالى فان ارضمن لكم فاتوهن اجورهن وقوله تعالى انى اريد ان انكحك الاية ومن السنة الثابتة ما خرجه البخارى عن عائشة قالت استاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر رجلا من بني الدليل هادي اخر يتا وهو على دين كفار قر يش فدفع اليه راحلتها ووعده غار ثور بعد ثلاث ليال براحتيها وحديث جابر انه باع من النبي صلى الله عليه وسلم بعيرا وشرط ظهره الى المدينة وما جاز استيفاءه

بالشرط جاز امتية مؤهه بالا جر كما في بداية الحفيد والله اعلم (تنبيه) ما تقدم عن الاصل من ان الاصحاب عدوا المسائل التي تجوز فيها الشهادة بالسمع خمساً وعشرين هو بحسب ما عنده وحضره والافهوي تزيد على ذلك في حاشية الصاوي على شرح اقرب المسالك انتهى بعضهم مسائل ما تجوز فيه شهادة السماع لاثنتين وثلاثين مسألة وقد جمعت في ابيات ونصها

اياسائلي عما ينفذ حكمه ويثبت سماً دون علم باصله
 ففي العزل والتجريح والكفر بعده وفي سفة اوضد ذلك كلـه
 وفي البيع والاحياس والصدقات والر ضاع وخلع والنكاح وحله
 وفي قسمة او نسبة وولاية وموت ورحل والمضر باهله (٢١)

(ومنها الهبات والوصية

فالعلمن *

ولهك قديم قد يضمن

بمثله)

(ومنها اولادات ومنها

حراية *

ومنها الآباق فليصم

لشكاه)

(وقد يز يد فيها الاسر

والفقد والملا *

ولوث وعتق فاظفرن

بنقله)

(فصارت لدى عد

ثلاثين آتعت *

بستين فاطاب نصها في

مجاهه) اه

وفي شرح التاودي على

نظم ابن عاصم جملة

ما ذكره الناظم من

مسائل ما تجوز فيه شهادة

السمع تسعة عشر وعددها

ابن العربي احسدى

وعشر بن فقال

وفي الموطأ قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم اكذب لامرأتى فقال صلى الله عليه وسلم لا خير في الكذب فقال يا رسول الله افاعدها واقول لها فقال عليه السلام لا جناح عليك فمنه من الكذب المتعاقب بالمستقبل فان رضي النساء انما يحصل به ونفى الجناح على الوعد وهو يدل على امرين (احدهما) ان اخلاف الوعد لا يسمى كذاباً لجملة قسيم الكذب (وثانيها) ان اخلاف الوعد لا حرج فيه

قال (وفي الموطأ قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم اأ كذب لامرأتى فقال صلى الله عليه وسلم لا خير في الكذب فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم افاعدها واقول لها فقال عليه الصلاة والسلام لا جناح عليك فمنه من الكذب المتعاقب بالمستقبل فان رضي النساء انما يحصل به) قلت ما قاله من أنه منعه من الكذب المتعاقب بالمستقبل غير مسلم وهي دعوى لم يات عليها بحجة ولعله اراد بالكذب لها ان يخبرها عن فعله مع غيرها من النساء بما لم يفعله أو من غير ذلك مما يكون فيه تمييزها بزوجه فلم يتمين ان المراد ما ذكره كيف وان ما ذكره هو عين الوعد فانه لا بد ان يكون ما يخبرها عن وقوعه في المستقبل متعلقاً بها والافلا حاجة لها في فيما يتعلق بغيرها وما معنى الحديث عندي الا انه صلى الله عليه وسلم منعه من ان يخبرها بخبر كذب يقتضى تمييزها به وسوغ له الوعد لانه لا يتمين فيه الاخلاف لاحتمال الوفاء به سواء كان عازماً عند الوعد على الوفاء او على الاخلاف او مضراً بعنهما ويخرج ذلك في قسم العزم على الاخلاف على الرأي الصحيح المتصور عندي من ان العزم على المعصية لا مؤاخذة به اذ معظم دلائل الشريعة يقتضى المنع من الاخلاف والله اعلم قال (ونفى الجناح عن الوعد وهو يدل على امرين احدهما ان اخلاف الوعد لا يسمى كذاباً لجملة قسيم الكذب) قلت قد تبين انه لم يجملة قسيم الكذب من حيث هو كذب وانما جملة قسيم الخبر عن غير المستقبل الذي هو كذب فكان قسيمه من جهة كونه مستقبلاً وذلك غير مستقبل أو من جهة كونه قد تبين انه كذب والوعد لا يتمين كونه كذاباً (وثانيهما ان اخلاف الوعد لا حرج فيه) قلت بل فيه الحرج بمقتضى ظواهر الشرع الا حيث يتعذر الوفاء

اياسائلي الى آخر البيت الرابع وزاد ولده ستة فقال ومنها الهبات الى قوله فليصم لشكاه

فدونها عشر بن من بعد سبعة تدل على حفظ الفقيه ونباله

أبي نظم العشرين من بعد واحد فاتبعتها ستاً تماماً لفعله

وزاد ابن عبد السلام خمسة ونظمها بعضهم فقال

وقد ريد فيها الى قوله فاطاب نصها في مجله ونظمها أيضاً البدوي وذيله ابن غازي بمازاده عليه الى ان قال في آخره

لولا التداخل بعد ذي في الزائد لبلغت عشرين دون واحد

اه باصلاح البيت الاخير والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الرابع والمائتان بين قاعدة المستأجر أخذه من ماله بعد انقضاء الاجارة وبين قاعدة ماليس له أخذه وهو أن مالا قيمة له من الزرع بعد القاع ومن البناء بعد الهدم وان عظمت قيمته قبل القلع والهدم لا يقبل في قلمه أو هدمه قول المستأجر بل يتعين عليه ابقاؤه في الارض المستأجرة ينتفع به صاحب الارض ويحصل له بسببه تلك المالاية العظيمة وكذلك المستحق منه والغاصب ونحوها لان قلمه أو هدمه مجرد الفساد لا لحصول مصلحة تستحصل للقاع والهادم ولا لدره مفسدة عنه والقاعدة ان الشرع لا يعتبر من المقاصد الامتاق به غرض صحيح يحصل لمصلحة أو داري لمفسدة ولذلك لا يسمع الحاكم الدعوى في الاشياء الذميمة التي لا يتشاح العقلاء فيها عادة كالسهممة ونحوها واذا أعطى المستأجر والمستحق منه أو الغاصب ونحوهم لصاحب (٢٢) الارض ما ذكر من الزرع أو البناء الذين لا قيمة لهما بعد الازالة بالقلع

ولو كان المقصود الوعد الذي يفى به لما احتاج للسؤال عنه ولما ذكره مقررونا بالكذب ولكن قصده اصلاح حال امرأته بما لا يفعله فتخيل الحرج في ذلك فاستاذن عليه وفي أبي داود قال عليه السلام اذا وعد احدكم اخاه ومن نيته ان يفى فلم يف فلا شيء عليه فهذه الادلة تقتضو عدم الوفاء بالوعد وان ذلك مباح والكذب ليس بمباح فلا يكون الوعد يدخله الكذب عكس الادلة الاول واعلم انا اذا فسرنا الكذب بالخبر الذي لا يطابق لزوم دخول الكذب في الوعد بالضرورة مع ان ظاهر الحديث يأباه وكذلك عدم التائم فمن الفقهاء من قال الكذب يختص بالماضي والحاضر والوعد انما يتعلق بالمستقبل فلا يدخله الكذب وسيأتي الجواب عن الآية ونحوها ان شاء الله

قال (ولو كان المقصود الوعد الذي يفى به لما احتاج للسؤال عنه ولما ذكره مقررونا بالكذب) قلت لم يقصد الوعد الذي يفى فيه على التبيين ومن ابن له العلم بذلك وانما يقصد الوعد على الاطلاق وسأل عنه لان الاحتمال في عدم الوفاء اضطرارا واختيارا قائم ورفع النبي صلى الله عليه وسلم عنه الجناح لاحتمال الوفاء ثم انه ان وفي فلا جناح وان لم يف مضطرا فكذلك وان لم يف مختارا فالظواهر المتظاهرة قاضية بالحرج والله اعلم قال (ولكن قصده اصلاح حال امرأته بما لا يفعله فتخيل الحرج في ذلك فاستاذن في ذلك) قلت ما قاله غير صحيح ومن ابن يعلم انه لا يفعله وعلى ان يكون في حال الوعد غير متمكن مما وعد به من ابن يعلم عدم تمكنه منه في المستقبل واذا تعذر علمه بذلك تعين ان يكون سؤال الاحتمال عدم الوفاء أو العزم على عدم الوفاء فسوغ له صلى الله عليه وسلم ذلك لان عدم الوفاء لا يتعين اولان العزم على عدم الوفاء على تقدير ان عدم الوفاء معصية ليس بمعصية قال (وفي أبي داود قال صلى الله عليه وسلم اذا وعد احدكم اخاه ومن نيته ان يفى فلم يف فلا شيء عليه الى قوله عكس الادلة الاول) قلت تحمل هذه على أنه لم يف مضطرا جمعا بين الادلة مع بعد تاويل تلك الادلة وقرب تاويل هذه قال (واعلم انا اذا فسرنا الكذب بالخبر الذي لا يطابق لزوم دخول الكذب في الوعد بالضرورة) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (مع ان ظاهر الحديث يأباه وكذلك عدم التائم) قلت يازم تاويل ذلك قال (فمن الفقهاء من قال الكذب يختص بالماضي والحاضر والوعد انما يتعلق بالمستقبل فلا يدخله الكذب وسيأتي الجواب عن الآية ونحوها) قلت قولهم ذلك دعوى يكذبها دخول عدم المطابقة في الوعد وفي كل مستقبل سواء

أو الهدم فهو يعطيه له بغير شيء ضرورة انه مستحق الازالة شرطا وعلى تقدير الازالة تبطل تلك المالاية فهي مالاية مستهلكة على واضعها شرعا والمستهلك شرعا لا يجب فيه قيمة ويؤيد ذلك نهيته عليه السلام عن اضاعة المال وهدم مثل هذا البناء وقلع مثل هذا الشجر اضاعة للمال فوجب المنع منه واما ماله قيمة من الزرع بعد القلع ومن البناء بعد الهدم فيقبل في قلمه أو هدمه قول المستأجر وكذلك المستحق منه والغاصب ونحوها لان قلمه أو هدمه لحصول مصلحة تحصل للقاع والهادم لا مجرد الفساد كما قال الاصل وفي فصل الاستحقاق من مختصر خليل مع شرح

عقب وان زرع غاصب ارض او منفعتها فاستحقت الارض اى اقام مالها فان لم ينتفع بالزرع قبل ظهوره او بدمه اخذ بلا شيء في مقابلة بذره او اجارة حرته او غيره اى قضى للمستحق باخذه ان شاء مجانا ونص التوضيح ان قام رب الارض بعد الحرت وقبل الزراعة ففي الاخمي وغيره انه يأخذه بغير شيء وان كان قيامه بعد الزراعة وقبل ظهور الزرع او بعد ظهوره وقبل ان ينتفع به فله ان أمره بقلعه او باخذه ابن القاسم واشهب بغير ثمن ولا ذريرة اه وليس له ابقاؤه واخذ كرا الارض لانه يؤدي الى بيع الزرع قبل بدو صلاحه كما ياتي نحوه عن ابن بونس والدا بن بام ان ينتفع به ولو رعى البهائم فله اى المستحق به قلمه اى امره بذلك وبتسوية الارض وذكر شرط في قوله اخذ بلا شيء وقوله فله قلمه فقال ان لم يف اى ابان ماى زرع ترادله مما زرع فيها كما حمل عبدالحق وغيره المدونة عليه وهو

تعالى

الذي يدل عليه كلام التوضيح وابن عرفة ونص العتبية ومن تعدى فزرع ارض رجل فقام عليه بمدابان الزرع وقد كبر الزرع واشتد فادق الزرع وقال اريد اكرهها مقتاة وازرعها بقلا وهي ارض سقي يمكنه الانتفاع بها فليس له ذلك وليس له بمدابان الزرع الا كراهه وان كانت ارض سقي ينتفع بها لما ذكرت وانما له ذلك ان لم يفت ابان الزرع الذي فيها ولا حجة له انه يريد قلبها والكراه له عوض من ذلك اه و اشار لقسم قوله نله قلمه وهو الشق الثاني من التخيير بقوله وله اى رب الارض اخذه بقيمتة على المختار مقلوعا تقديرا و يبقية في الارض ويسقط من قيمته مقلوعا عنه كلفة قلمه ان لوقلح حيث كان الغاصب شانه ان لا يتولاها بنفسه او خدمه على مال ابن المواز في بناء الغاصب وغرسه وهو الممول عليه هناك فينبغي ان يعول عليه هنا ايضا فاذا كان شأنه توليه بنفسه او خدمه اخذه بقيمتة مقلوعا من غير (٢٣) اسقاط كلفة قلمه لوقلح وكاله اخذه

بقيمته مقلوعا له ابقاؤه
لزاعه واخذ كراه
السنة منه في الفرض
المذكور اى بلغ ان
ينتفع به ولم يفت وقت
ماتراده دون القسم الاول
في المصنف وهو ما اذا
لم ينتفع به فليس له
ايقاؤه واخذ كراهها
منه وفرق ابن يونس اى
وابن المواز بانه فيه يؤدي
الى بيع الزرع قبل بدو
صلاحه لان مالك
الارض لما يمكنه الشرع
من اخذه بلاشئ و ابقاؤه
لزاعه بكره فكان ذلك
الكراه عوضا عنه في المعنى
فهو يبيع له على التبقية
وهو مبني على أن من خير
بين أمرين عدمه متقلا كما
قال المازري والا بان
فات وقت ماتراده له
فكره مثلها في السنة

تمالى ومنهم من يقول لم يتعين عدم المطابقة في المستقبل بسبب ان المستقبل زمان يقبل الوجود والعدم ولم يقع فيه بعد وجود ولا عدم فلا يوصف الخبر عند الاطلاق بعدم المطابقة ولا بالمطابقة لانه لم يقع بعد ما يقتضي احدهما وحيث قلنا الصديق القول المطابق والكذب القول الذي ليس بمطابق ظاهر في وقوع وصف المطابقة او عدمها بالفعل وذلك مختص بالحال والماضي واما المستقبل فليس فيه الا قبول المطابقة وعدمه ونحن متى حددنا بوصف نحو قولنا في الانسان الحيوان الناطق او نحوه انما نريد الحياة والناطق بالفعل لا بالقوة والا لسكان الجماد والنبات كله انسا ما لانه قابل للحياة والناطق وهذا التعليل يؤيد القول الاول

قال (ومنهم من يقول لم يتعين عدم المطابقة في المستقبل بسبب ان المستقبل زمان يقبل الوجود والعدم ولم يقع فيه بعد وجود ولا عدم فلا يوصف الخبر عند الاطلاق بعدم المطابقة ولا بالمطابقة لانه لم يقع بعد ما يقتضي احدهما وحيث قلنا الصديق القول المطابق والكذب القول الذي ليس بمطابق ظاهر في وقوع وصف المطابقة او عدمها بالفعل وذلك مختص بالحال والماضي واما المستقبل فليس فيه الا قبول المطابقة وعدمها) قلت هؤلاء الذين قالوا هذا القول لم يخالفوا الاول في كون الكذب لا يدخل الوعد ولكنهم عينوا السبب في ذلك وبسطوه ومساقوا في قول هؤلاء من حصول قول اولئك بشرى باعتقاده انه قول غير الاول وليس كذلك بل هو القول الاول بعينه قال (ونحن متى حددنا بوصف نحو قولنا في الانسان الحيوان الناطق او نحوه انما نريد الحياة والناطق بالفعل لا بالقوة والا لسكان الجماد والنبات كله انسا ما لانه قابل للحياة والناطق بهذا القول الاول) قلت مقال هذا القائل في حد الانسان مشعر بجهله بالحدود وقصد اربابها فانهم لا يريدون حصول الوصف بالفعل فان الطفل الرضيع عندهم انسان مع ان النطق الذي هو العقل مفقود فيه بالفعل ومقاله هذا القائل حيث قال والا لسكان الجماد والنبات كله انسا ما لانه قابل للحياة مشعر بجهله بذهب ارباب الحدود وهم الفلاسفة في الحقائق وانما مختصة بصفاتنا الذاتية فلا تقبل حقيقة منها صفة الاخرى فالحيوان لا يقبل ان يكون جمادا والجماد لا يقبل ان يكون حيوانا ومقاله من ان (هذا التعليل يوجب القول الاول بشرى باعتقاده انهما قولان وليس الامر كذلك) قلت واذا كان الامر في الحدود

لازم للغاصب واعتمد المصنف في هذا على ما نقله في التوضيح عن اللخمي ونصه وان كان قيامه بعد الابان فقال مالك الزرع للغاصب وعليه كراه الارض وليس لربه قلمه اللخمي وهو المعروف من قوله وذكر رواية اخرى ان المستحق أن يقلمه و يأخذ أرضه بقوله صلى الله عليه وسلم ليس لعرق ظالم حق وروى عن مالك أيضا ان الزرع المنصوب منه الارض وان طاب وحصد واختار هذه الرواية الثالثة غير واحد لما في الترمذي من زرع أيضا لقوم غير اذنتهم فالزرع لرب الارض وعليه نفتمته اه و ذكر ابن يونس في الرواية الثانية انها أصح كما في المواق فظهر ترجيح كل من الروايات الثلاث لسكن الثالثة شاذة عن الامام وقد بحث ابن عرفة في الفتوى بها بذلك وأجيب كما في الميمار بان التشديد على الظلمة والمحدثين من أهل البغي والفساد مأولف من الشرع وقواعد المذهب وهل فوات الابان بالنظر الى زمن الخصام أو الى يوم الحكم والظاهر أنه يجري فيه القولان اللذان ذكرهما

ابن عرفة في ذى الشبهة ومال الى يوم الحكم ان كانت المخاصمة بماله وجه انظر الرهوني اه مع اقتصار على ما عول عليه البناني والرهوني وكنون وزيادة منهم نعم انظر ابن الشاطبي كلام الاصل بأن تقدير بناء أو شجر ونحو ذلك لا تكون له قيمة بعد القلع كفرض محال والله تعالى أعلم اه بلفظه (قائدة) قال الاصل القاعدة ان الشرع لا يعتبر من المقاصد الا ما تعلق به غرض صحيح الخ أجمع الناس على ان العروض تعين بالتعيين وكذلك الحيوان والطعام لان لهذه الاشياء من الخصوصيات والاصناف ما تعلق به الاغراض الصحيحة وتميل اليه النقول السليمة والنفوس الخالصة لما في تلك المعينات من الملاذ الخاصة في تلك الاعيان ومقتضى هذه القاعدة انه اذا عين صاعا من صيرة وابعاهه لا يتعين لان الاغراض الصحيحة مستوية في اجزاء الصيرة غير اني لأعلم أحدا قال بعدم التعيين واختلافوا في (٢٤) الدانير والدرهم اذا عينت هل تعين أم لا ثلاثة أقوال ثالثها أن عينها الدائم

وتعينت لانه أملك بها وهو ما يملكها وان عينها القابض لا تعين الا ان تختص بصفة حلى أو سكة رائجة أو غير ذلك تعينت اتفاقا وهذه الاقوال الثلاثة عندنا وبالتعيين قال الشافعي والمشهور عندنا عدم التعيين اه والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق الخامس والثمان بين قاعدة ما يضمن بالطرّح من السفن وبين قاعدة ملا يضمن) وهو انه يرجع بضمان ما يطرّح منها للمول من اموال التجارة فيما سلم منها لا فيما سلم من غيرها ضرورة ان المقصود من ركوب البحر انما هو مال التجارة لا نفس المركب ولا صاحبه ولا

ومنهم من يقول الكل يدخله الكذب وانما سوغ في الوعد تكثيرا للعدة بالمعروف فملى هذا القول لافرق بين الكذب والوعد والاول هو الذي ظهر لي لعدم تعين المطابقة وعدمها الذين هما بطلان الصدق والكذب وعلى ذلك يقع الفرق بينه وبين الكذب وبين الصدق فلا يوصف بواحد منهما ويختص بالماضي والحاضر فان قلت يلزم ذلك في وعد الشرائع ووعيدها فلا يوصفان بواحد منهما وليس كذلك لقوله تعالى وعدكم وعند الحق وصدق الله وعده الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الارض تبقوا من الجنة حيث نشاء هل وجدتم ما وعد ربكم حقا الى غير ذلك من النصوص الدالة على دخول الصدق في وعد الله تعالى ووعيده والاصل في الاستعمال الحقيقية (قلت) الله تعالى يخبر عن معلوم وكل ما تعلق به العلم يجب مطابقته بخلاف واحد من البشر انما الزم نفسه أن يفعل مع تجوز ان يقع ذلك منه وان لا يقع فلا تكون المطابقة وعدمها معلومين ولا واقعين فانتميا بالكلية وقت الاخبار وأعلم أن الفقهاء اختلفوا في الوعد هل يجب الوفاء به شرعا أم لا قال مالك اذا سالك أن تهب له دينارا فقلت نعم ثم بدأك لا يستلزم ان تكون الاوصاف فيها بالفعل بطل كل ما قاله هؤلاء من ان الوعد لا يدخله الكذب لانه مستقبل وضح قول من يقول يدخله بمعنى انه قابل لذلك وهذا هو القول الذي لا يصح سواء والله اعلم قال (ومنهم من يقول الكل يدخله الكذب وانما سوغ في الوعد تكثيرا للعدة بالمعروف فملى هذا القول لافرق بين الكذب والوعد والاول هو الذي ظهر لي لعدم تعين المطابقة وعدمها الذين هما بطلان الصدق والكذب وعلى ذلك يقع الفرق بينه وبين الكذب وبين الصدق فلا يوصف بواحد منهما ويختص بالماضي والحاضر) قلت الصحيح تقيض مختاره وانه لافرق هنا والله اعلم قال (فان قلت يلزم ذلك في وعد الشرائع ووعيدها فلا يوصفان بواحد منهما وليس كذلك الى قوله فانتميا بالكلية وقت الاخبار) قلت السؤال وارد لازم والجواب ساقط من حيث ان الحقائق لا تتغير بحسب الاحوال الخبر بها عنها ولا بحسب حال دون حال فالخبر القابل للصدق والكذب قابل لهما والخبر القابل لاحدهما دون الآخر كذلك والله تعالى اعلم قال (واعلم أن الفقهاء اختلفوا في الوعد هل يجب الوفاء به شرعا أم لا الى آخر الفرق) قلت الصحيح عندي القول بلزوم الوفاء بالوعد مطلقا

النواتية ولو عميد او لا ما يراى للثقة او للثقة اما او لا فلان هذه كلها وسائل ولا يرجع بالمقاصد الا في المقاصد واما ثانيا فلان شأن المركب ان يصل برجاله سالما الى البر وانما يفرقه ما فيه عادة وازالة السبب المهلك لا يوجب شركة بل فعل السبب المنتجى هو الذي يوجب الاترى ان فاعل الضرر شأنه ان يضمن فاذا زال ضرره ناسب أن لا يضمن لعدم سبب الضمان وفاعل النفع محصل له من المال فناسب ان يستحقه او يرضه لان وجد اشئ شأنه ان يكون له وهو فرق حسن وعليه قال مالك اذا طرح بعض الحمل للمول شارك اهل المطروح من لم يطرّح له شئ في متاعهم وما طرح وسلم لجميعهم في تمامه ونقصه بثمانه يوم الشراء ان اشترى من موضع واحد بغير محابة لانهم صانوا بالمطروح ما لهم والعدل عدم اختصاص احدهم بالمطروح اذ ليس احدهم بأولى من الآخر وهو سبب سلامة جميعهم فان اشترى من مواضع او اشترى بعض دون بعض

لا يلزم

اوطال زمان الشراء حتى تثيرت الاسواق اشتروا بالقيم يوم الركوب دون يوم الشراء لانه وقت الاختلاط وسواء طرح الرجل متاعه او متاع غيره باذنه ام لا قال ابن ابي زيد ولا يشارك من لم يرم بعضهم بعضا لانه لم يطرأسبب يوجب ذلك بخلاف المطروح له مع غيره اه قال ابن حبيب وليس على صاحب المركب ولا النواتية ضمان كانه احرارا او عبيدا الا ان يكونوا للتجارة فتحسب قيمتهم ولا على من لا متاعه لان هذه كلها وسائل والمقصود من ركوب البحر انما هو مال التجارة ويرجع المقاصد في المقاصد ومن معه دنائير كثيرة يريد بها التجارة فمكالتجارة بخلاف النفقة وما يراد للفقيرة اه قال الاصل فان صاحبا لصاحب المطروح دنائير ولا يشاركهم جاز اذا عرفوا ما يلزمهم في القضاء اه وبالفرق المذكور يجاب عن قول ابن بشير لا يلزم في العين شيء من المطروح لانه لا يحصل الفرق بسببها لخطتها اه وعن قول سحنون يدخل (٢٥) المركب في قيمة المطروح لانه مما

سلم بسبب الطرح اه وعن قول ابن محمد ان خيف عليه بصدم قاع البحر فطرح لذلك دخل في القيمة اه وعن قول اهل العراق يدخل المركب وما فيه للفقيرة او للتجارة من عبيد وغيرهم لان اثر المطروح سلامة الجميع اه فتأمل بامعان والله اعلم (وصل) في ثلاث مسائل تتعلق بهذا الفرق (المسئلة الاولى) ان خرج المطروح بعد الطرح من البحر سالما فهو لما اسكه وتزول شركته لمن لم يطرح لهم شيء او خرج وقد نقص نصف قيمته انتقص نصف الصالح ويرد نصف ما اخذ والفرق بين المطروح المصالح عليه ههنا اذا خرج يكون لصاحبه وبين

لا يلزمك ولو كان افتراق الغرماء عن وعد واشهاد لاجله لزمك لا بطالك مفرما بالتأخير قال سحنون الذي يلزم من الوعد قوله اهدم دارك وانا اسلفك ماتتني به او اخرج الى الحج وانا اسلفك او اشترى سلمة او تزوج امرأة وانا اسلفك لانك ادخلته بوعده في ذلك اما مجرد الوعد فلا يلزم الوفاء به بل الوفاء به من مكارم الاخلاق وقال اصبيغ يقضى عليك به تزوج الموعود ام لا وكذا اسلفني لا اشترى سلمة كذا لزمك تسبب في ذلك ام لا والذي لا يلزم من ذلك ان تمده من غير ذكر سبب فيقول لك اسلفني كذا فتقول نعم بذلك قضى عمر بن عبد العزيز رحمه الله وان وعدت غريمك بتأخير الدين لزمك لانه اسقاط لازم للحق سواء قلت له او خرك او اخرتك واذا اسلفته فمليك تأخيره مدة تصلح لذلك وحينئذ نقول وجه الجمع بين الادلة المتقدمة التي يقتضي بعضها الوفاء به وبعضها عدم الوفاء به انه ان ادخله في سبب يلزم بوعده لزم كما قال مالك وابن القاسم وسحنون او وعده مقرونا بذكر السبب كما قاله اصبيغ لنا كذا الذم على الدفع حينئذ ويحمل عدم الزوم على خلاف ذلك مع انه قد قيل في الآية انها نزلت في قوم كانوا يقولون جاهدنا وما جاهدوا وقلنا أنواعا من الخيرات وما فعلوها ولا شك ان هذا محرم لانه كذب ولانه تسميع بطاعة الله تعالى وكلاهما محرم ومعصية اتفاقا واما ما ذكر من الاخلاف في صفة المناق فمناه انه سجية له ومقتضي حاله الاخلاف ومثل هذه السجية يحسن الذم بها كما يقال سجيته تقتضي البخل والمنع فمن كانت صفاته تحث على الخير مدح او تحث على الشر ذم شرعا وعرفا واعلم انه لا بد في هذا الفرق من مخالفة بعض الظواهر ان جعلنا الوعد يدخله الكذب بطل لقوله عليه السلام للسائل لما قال له الكذب لا مرأتى قال لا خير في الكذب وأبج له الوعد وهو ظاهر في انه ليس بكذب ولا يدخله الكذب ولان الكذب حرام اجماعا فيلزم معصيته فيجب الوفاء به نقيضا للمعصية وليس كذلك وان قلنا ان الكذب لا يدخله ورد علينا ظواهر وعده الله ووعده فلا بد من الجمع بينهما وما ذكرته أقرب الطرق في ذلك فيتعين تاويل ما يناقض ذلك ويجمع بين الادلة على خلاف الوجه الذي اختاره المؤلف والله تعالى اعلم وما قاله بعد هذا في الفروق التسمية صحيح أو نقل وترجيح

(٤ — الفروق — رابع) الدابة المصالح عليها في التعدي والعارية اذا وجدت تكون لمن صالح عليها لا لصاحبها هو ان التعدي ينقل التعدي عليه للذمة بالقيمة فيكون له لان القيمة للمتعدي عليه فلا يجمع له بين العوض والمعرض عنه والطرح في البحر شيء توجبه الضرورة فلا يحصل الصالح فيه فيما لا ينتقص (المسئلة الثانية) ان لم يكن في السفينة غير الأدميين لم يجزرمي واحد منهم لطلب نجاة الباقي وان كان ذميا قال الطرطوشي في تعليقه ويبدأ بطرح الامتعة ثم البهائم لشرف النفوس قال وهذا الطرح عند الحاجة واجب ولا يجزى القولان اللذان للعلماء في دفع الداخل عليك البيت لطلب النفس أو المال ولا من اضطر الى كل الميتة فان فيهما قولين أحدهما يجب الدفع والا كل وثانها لا يجبان لقصة ابني آدم ولقوله عليه السلام كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل وعليه اعتمد عثمان رضي الله عنه

في تسليم نفسه (والفرق) بينهما وبين ما هنا من وجهين (الاول) ان التارك للقتل والاكل فيهما تارك الا لبقول
 محرما وهو اكل الميتة وسفك الدم وليس طرح المال ههنا الا لبقاء المال واقتناؤه ليس واجبا فافهم (الوجه الثاني) ان
 المال ما وضع الا لبقاء النفس ولم يوضع قتل الغير وأكل الميتة وسيلة لذلك (المسئلة الثالثة) لا يضمن الطارح ما ما طرحه
 عند مالك اتفاقا كما لا يضمن اذا قتل الفحل بدفمه لانه كان يجب على صاحبه قتله صونا للنفس فقد قام عن صاحبه
 بواجب وفي ضمان مال الغير اذا اكل للمجاعة وعدم ضمانه قولان عنده وقال ابو حنيفة والشافعي رضى الله عنهما لا يضمن
 أحد من أهل السفينة الا الطارح ان طرح مال غيره وان طرح مال نفسه فمضية منه ولو استدعى غيره منه ذلك ووافقونا
 اذا قال اقض عني ديني ففضاه (٢٦) وفي اقتراض المرأة على زوجها الغائب واقتراض الوصي للقيم فانه ياخذ

من ماله نظرا له وحيثنا
 القياس على الصورة
 المذكورة كما تقدمت
 الاشارة اليه بجمع السمي
 في القيام عن الغير بواجب
 لانهم اجمعين يجب عليهم
 حفظ نفوسهم وأموالهم
 فن بادر منهم قام بذلك
 الواجب وحيثهم أمران
 (الامر الاول) أن
 السلامة بالطرح غير
 معلومة بخلاف الصائل
 (الامر الثاني) القياس
 على الآدميين وأموال
 القنية (والجواب عن)
 الاول أنه ينتقض بطعام
 المضطر فان المظر يضمن
 مع احتمال هلاكه بما
 اكل بل يعتمد في ذلك
 على العادة فقط وقد شهدت
 العادة بان ذلك سبب
 السلامة فيهما مع احتمال
 النقيض (وعن الثاني)

﴿ الفرق الخامس عشر والمائتان بين قاعدة ما يقبل القسمة وقاعدة مالا يقبلها ﴾

الذي يقبل القسمة ما عرى عن أربعة أشياء الفرر كشرعية الفرعة في المختلطات فان الفرر
 يظم الثاني الربا كقسمة الثمار بشرط التأخير الى الطيب بما يدخله من بيع الطعام بالطعام غير
 معلوم الثمائل لان القسمة يبيع فان تباين الجنس الواحد بالجودة والرداءة ففي جوازه بالفرعة
 قولان حكاهما الاخمي الثالث اضاءة المال كاليا قوته الرابع لحق آدمي كقسم الدار اللطيفة
 والحمام والخشبة والثوب والمصرعين ولذلك يجوز هذا القسم بالتراضي لان اللآدمي اسقاط
 حقه بخلاف حق الله تعالى في اضاءة المال وغيره ومنع ابو حنيفة والشافعي واحمد بن حنبل
 قسم ما فيه ضرر اذ تغيير نوع المقسوم ومنع ابو حنيفة قسم الرقيق واجازه الشافعي احتج ابو
 حنيفة بان منافعه مختلفة بالعقل والشجاعة وغيرها فلا يمكن فيه التعديل وجوابه لو امتنع
 تعديله لا تمتنع بيعه وتقويمه لانها مبنيان على معرفة القيم وليس كذلك وقال ابو حنيفة
 والشافعي وابن حنبل لا يجوز ان يجمع بين دارين في القسم وان تقاربتا لان الشفعة تكون
 في احدهما دون الاخرى فكذلك تكون القسمة ولان الجمع بينهما يفضي الى كثرة الفرر لان
 كل واحد منهما يزول ملكه عن كل واحدة من الدارين غير رضاه والجواب عن الاول
 ان الشركة اذا عمت فيهما والبيع عمت الشفعة فنقيس القسم على الشفعة فينقلب الدليل عليكم
 ولان استقلال كل واحد منهما باحدهما أم في الانتفاع من الانتفاع بيمض دار وعن الثاني
 المعارضة والنقض بالاختلاف في الدار الواحدة بل ههنا أولى لانا انما نجمع المتقارب وهنالك
 نجمع المختلف

﴿ الفرق السادس عشر والمائتان بين قاعدة ما يجوز التوكيل فيه وبين قاعدة

مالا يجوز التوكيل فيه ﴾

أعلم ان الافعال قسمان منها مالا تحصل مصلحته الا للمباشر فلا يجوز التوكيل فيها لفوات
 المصلحة بالتوكيل كالعبادة فان مصلحتها الخضوع واظهار العبودية لله تعالى فلا يلزم من
 خضوع الوكيل خضوع الموكل فنفوت المصلحة ومصلحة الوطء الاعفاف وتحصيل ولد

ينسب

مانقدم من الفرق بين ما يضمن بالطرح من السفن ومالا يضمن مع أن

الطرطوشى قال القياس النسوية بين القنية والتجارة لان العلة صون الاموال والكل يثقل السفينة والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق السادس والمائتان بين قاعدة من عمل من الاجراء النصف مما استؤجر عليه يكون له

النصف وبين قاعدة من عمل النصف لا يكون له النصف ﴾

قال العلامة ابن الشاط ما خلاصته هذا الفرق فاسد الوضع فاحش الخطأ بسبب بنائه على توهم الاغبياء ان من
 استؤجر على أن يحفر بئرا عشرة في عشرة تكون مربعة من كل جهة عشرة ويكون عمقها عشرة او على أن يعمل صندوقا
 عشرة في عشرة فعمل فيها خمسة في خمسة فقد عمل النصف وهو غير صحيح بل انما عمل في المسئلة الاولى اعني مسئلة البئر

الثمن وفي المسئلة الثانية أعنى مسئلة الصندوق الربع وذلك أن البر كانه انزل فيها ذراعا فقد شال من التراب بساطا مساحته عشرة في عشرة وذلك مائة فكل ذراع ينزله في البر حينئذ مائة ذراع والاذرع عشرة عشرة في مائة بالف فالمستأجر عليه الف ذراع فلما عمل خمسة في خمسة شال في الذراع الاول تراب خمسة في خمسة وذلك خمسة وعشرون فكل ذراع من هذا المعمول خمسة وعشرون والاذرع المعمولة خمسة وخمسة في خمسة وعشرين مائة وخمسة وعشرين وذلك ماعمله ونسبته الى الالف نسبة الثمن فيستحق الثمن وأما الصندوق فمن حيث أنه ليس فيه ثمن يكون قد استؤجر على ستة ألواح وذلك دائره أربعة وقمره وغطاؤه وكل لوح منها عشرة في عشرة فهو مائة ذراع والالواح ستة فالمستأجر عليه ستمائة ذراع عمل ستة في خمسة فيكون كل لوح منها خمسة وعشرين المتحصلة من ضرب خمسة في خمسة (٢٧) وعشرون في ستة بمائة وخمسين ونسبتها الى ستمائة

ونسبتها الى ستمائة كنسبة الربع فيستحق الربع فظهر بهذا بطلان ان هناك قاعدة ان من عمل النصف لا يكون له النصف وانه لم يكن ثم الا قاعدة واحدة وهي أن كل من عمل النصف فله النصف لاجل حاله اه قال الاصل وهاتان المسئلتان أعنى مسئلتى البر والصندوق من أبداع مايتقى في مسائل المطارحات على الفقهاء فتأملهما فكيف يحفى على القيه والحاكم الحق في المسائل الكثيرة بسبب الجهل بالحساب والطب والهندسة فينبغى لذوى الهمم العلية أن لا يتركوا الاطلاع على العلوم ما أمكنهم

ينسب اليه وذلك لا يحصل المؤكل بخلاف عقد النكاح لان مقصوده تحقيق سبب الاباحة وهو يتحقق من الوكيل ومقصود الايمان كلها والامان اظهار الصدق فيما ادعى وحلف زبد ليس دليلا على صدق عمرو وكذلك الشهادات مقصودها الوثوق بعدالة المتحمل وذلك فائت اذا أدى غيره ومقصود المداصي اعدامها فلا يشرع التوكيل فيها لان شروع التوكيل فيها فرح تقريرها شرعا فضا بط الفرق ان مقصود الفعل متى كان يحصل من الوكيل كما يحصل من المؤكل وهو مما يجوز الاقدام عليه جازت الوكالة فيه والا فلا

الفرق السابع عشر والمائتان بين قاعدة ما يوجب الضمان وبين قاعدة مالا يوجبه

أسباب الضمان ثلاثة فمتى وجد واحد منها ووجب الضمان ومتى لم يوجد واحد منها لم يوجب الضمان (أحدها) التفويت مباشرة كاحراق التوب وقتل الحيوان وأكل الطعام ونحو ذلك (وثانيها) التسبب للاتلاف كحفر بئر في موضع لم يؤذن فيه ووضع السموم في الاطعمة ووقود النار بقرب الزرع أو الاندر ونحو ذلك مما شأنه في المادة أن يفضي غالبا للاتلاف (وثالثها) وضع اليد غير المؤتمنة فيندرج في غير المؤتمنة يد الفاصب والبائع بضمن المبيع الذي يتعلق به حق توفية قبل القبض فان ضمان المبيع الذي هذا شأنه منه لان يده غير مؤتمنة ويد المتعدى بالدابة في الاجارة ونحوها ويخرج بهذا القيد يد المودع وعامل القراض ويد المسافر ونحوهم فانهم أمناء فلا يضمنون وقولنا اليد غير المؤتمنة خير من قول من قال اليد العادية لانها لاتم هذه الصور المتقدمة وانما يندرج فيه الفاصب ونحوه وحسد السبب مايقال عادة حصل الهلاك به من غير توسط والتسبب ما يحصل الهلاك عنده بعلة اخرى اذا كان السبب هو المفتضى لوقوع الفعل بتلك العلة كحفر البئر في محل عدوانا فيتردى فيها بهيمة أو غيرها فان أرواها غير الحافر فالضمان عليه دون الحافر تقديما للمباشر على التسبب وبضمن المسكره على اتلاف المال لان الاكراه سبب وقائح القفص بخير اذن ربه فيطير ما فيه حتى لا يقدر عليه والذي يحل دابة من رباطها أو عبدا مقيدا خوف الهرب فيهرب لانه متسبب سواء كان الطيران أو الهرب عقيب الفتح والحل أم لا وكذلك السارق يترك الباب مفتوحا ومافى الدار أحد وقال

فلم أر في عيوب الناس شيئا كنعص القادرين على التمام

اه والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السابع والمائتان بين قاعدة ما يضمنه الاجراء اذا هلك وبين قاعدة مالا يضمنونه

وهو ان الهلاك خمسة أقسام يضمن الاجراء المهلوك في قسمين (احدهما) ماغروا فيه بضمف حبل يضمنون قيمته بموضع الهلاك لانه موضع أثر التفريط. ولهم من الكراء بحسابه وقيل بموضع الحمل لانه منه ابتداء التعدى (وثانيهما) ما هلك بقولهم من الطعام لا يصدقون فيه لقيام التهمة ولهم الكراء كله لان شان الطعام امتداد الايدي اليه لانهم استحقوه بالعد ولا يضمنونه في ثلاثة أقسام (أحدها) ما هلك بسبب حائله من عثار او ضف حبل لم يفر به او ذهاب دابة

أو سفينة بما فيها فلا ضمان ولا أجرة ولا عليه أن يأتي بمثله ليحملة قاله مالك وقال غيره ما هلك بشار كالهالك بامر سماوى وقال ابن نافع لرب السفينة بحساب ما بلغت (وثانيتها) ما هلك بامر سماوى بالبيئة فله الكراء كله وعليه حمل مثله من موضع الهلاك لان اجزاء المنفعة مضمونة عليه (وثالثها) ما هلك بأيديهم من العروض يصدقون فيه لعدم التهمة ولهم الكراء كله وعليهم حمل مثله من موضع الهلاك لانهم لما صدقوا شبه ما هلك بامر سماوى وقال ابن حبيب لهم من الكراء بحسب ما بلغوا ويفسخ الكراء لانه لما كان لا يعلم الا من قولهم أشبه ما هلك بشار وفي بداية المجتهد لحفيد ابن رشد ان الضمان عند الفقهاء على وجهين (أحدهما) ما كان بالتمدى وهو أن مالكا جعل عثار الدابة لو كانت عثورا تعديا من صاحب الدابة يضمن بها (٢٨) الحمل وكذلك ان كانت الحبال رثة (وثانيهما) ما كان لمكان المصاحبة

وعفظ الاموال وهو ضمان الصناع وذلك أنه لا خلاف عندهم ان الأجر ليس بضما من مال هلك عنده مما استوجرت عليه الا أن يتعدى ما عدا حامل الطعام والطحان فان مالكا ضمنه ما هلك عنده الا ان تقوم له بينة على هلاكه من غير سببه ومشهور ما لك في صاحب الحمام أنه لا يضمن وقد قيل يضمن وشذ أشهب فضمن الصناع ما قامت البيئة على هلاكه عندهم من غير تعد منهم ولا تقريرط وأما ما ادعوا هلاكه من المصنوعات المدفوعة اليهم فانهم اختلفوا في تضمينهم فقال مالك وابن أبي ليلى وأبو يوسف يضمنون ما هلك عندهم وقال ابو حنيفة

والشافعي رضى الله عنه ان طار الحيوان عقيب الفتح ضمن والا فلا لأن الحيوان طار حينئذ بارادته لا بالفتح وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يضمن الا في الزق اذا حله فيتبدد ما فيه لنا أن هذه الامور سبب الانلاف عادة فتوجب الضمان كسائر صور التسبب المجمع عليها ولقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم سقط خصوص التسبب بقى الغرم وبالقياص على ما اذا فتح مراجه فخرجت ماشيته فاسدت الزرع فانه يضمنه احتجاجا به اذا اجتمع التسبب والمباشرة اعتبرت المباشرة دونه والظير مباشر باختياره لحركة نفسه كمن حفر بئر اعدوانا فارادى فيها غيره انسانا فان المرادى يضمن دون الاول والحيوان قصده معتبر بدليل جوارح الصيد ان أمسكت لانفسها لا يوكل الصيد اول الصائد اكله الجواب لانسلم ان الطائر كان مختارا للطيران ولعله كان مختارا للاقامة لا لتظار الملق أو خوف الجوارح الكواسر وانما طار خوفا من الناتج واذا احتمل واحتمل والسبب معلوم فيضاد الضمان اليه كحافر البئر يقع فيها حيوان مع امكان اختياره لزوطه الفزع خلفه أو غير ذلك ولا نسلم ان الصيد لا يوكل اذا أكل منه الجارح سلمناه لكن الضمان متملق بالسبب الذى توصل اليه الطائر لمقصده كمن ارسل بازيا على طائر غيره فقتله البازي باختياره فان المرسل يضمن وهذه المسألة تقتضى اختيار الحيوان ولا نسلم ان الفتح سبب مجرد بل هو في معنى المباشرة لما في طبع الطائر من النفور من الأذى واما القاء غير الحافر للبئر انسانا او القواوه هو نفسه في البئر فالفرق ان قصد الطائر ونحوه ضئيف لقوله صلى الله عليه وسلم جرح العجماء جبار والأدمى يضمن قصد أو لم يقصد فهذا هو تقرير قاعدة ما يوجب الضمان وقاعدة مالا يوجبه وهننا مسالتان (المسألة الأولى) اذا قلنا بالضمان فالضمان على الغاصب يوم الغصب دون ما بعده وعند الشافعي تعتبر الاحوال كلها فيضمنه اعلى القيم وتظهر فائدة الخلاف اذا غصبها ضئيفة مشوهة معيبة بانواع من العيوب فزال تلك العيوب عنده فنحننا القيمة الاولى وعنده الثانية لانها اعلى وكذلك خالفنا في وطء الشبهة فنحننا اول يوم الشبهة وعنده يعتبر اعلى الرتب فيوجب لها صدق المثل في أشرف احوالها كما يوجب اعلى القيم في الغصب لنا قاعدة اصولية وهي أن ترتيب الحكم على

لا يضمن من عمل بغير أجر ولا الخاص ويضمن المشترك وعن عمل بأجر وللشافعي قولان في المشترك والخاص عندهم هو الذى يعمل في منزل المستأجر وقيل هو الذى لم يتنصب للناس وهو مذهب مالك في الخاص وهو عنده غير ضامن وتخصيل مذهب مالك على هذا ان الصناع المشترك يضمن سواء عمل بأجر او بغير اجر وبضمن الصناع قال على وعمرو ان كان قد اختلف عن على في ذلك وعمدة من لم ير الضمان عليهم انه شبه الصناع بالمودع عنده والشريك والوكيل واجير الغنم ومن ضمنه فلا دليل له الا النظر الى المصلحة وسد الذريعة واما من فرق بين ان يعملوا بأجر او لا يعملوا بأجر فلان العامل بغير اجر انما قبض الممول لمنفعة صاحبه فقط فأشبهه المودع اذا قبضها بأجر فلانها لكليهما فنابت لمنفعة القابض فأشبهه القرض والمارية عند الشافعي وكذلك أيضا من ينصب نفسه لم

يكن في تضمينه سد ذريعة ولا خلاف ان الصانع لا يضمنون ما لم يقبضوا في منازلهم واختلف اصحاب مالك اذا قامت
 البينة على هلاك المصنوع وسقط الضمان عنهم هل تجب لهم الاجرة ام لا اذا كان هلاكه بعد اتمام الصنعة او بعد تمام
 بعضها فقال ابن القاسم لا اجرة لهم وقال ابن المواز لهم الاجرة ووجه ما قال ابن المواز ان المصيبة اذا نزلت بالمستأجر
 فوجب ان لا يمضي عمل الصانع باطلا ووجه ما قال ابن القاسم ان الاجرة انما استوجب في مقابلة العمل فاشبه ذلك اذا
 ملك بتفريط من الاجير وقول ابن المواز اقيس وقول ابن القاسم اكثر نظرا الى المصلحة لانه راى ان يشتركوا في المصيبة
 ومن هذا الباب اختلافهم في ضمان صاحب السفينة فقال مالك لا ضمان عليه الضمان وقال ابو حنيفة عليه السلام من الموح واجل مذهب
 مالك ان الصانع يضمنون كل ما أتى على أيديهم من خرق او كسر في المصنوع (٢٩) او قطع اذا عمله في حانوته

وان كان صاحبه قاعدا
 معه الا فيما كان فيه تفريط
 من الاعمال مثل ثقب
 الجواهر ونقش الفصوص
 وتقويم السيوف واحتراق
 الخبز عند الفرن والطبيب
 يموت العليل من معالجته
 وكذلك البيطار الا ان
 يعلم انه تعدى فيضمن
 حينئذ وأما الطبيب وما
 اشبهه اذا اخطأ في فعله
 وكان من اهل المعرفة فلا
 شيء عليه في النفس والدية
 على المساواة فيما فوق
 الثالث وفي ماله فيما دون
 الثالث وان لم يكن من
 اهل المعرفة فعليه الضرب
 والسجن والدية قيل في
 ماله وقيل على المساواة
 ومسائل هذا الباب كثيرة
 اه المحتاج اليه منه مع
 بعض اصلاح والله سبحانه
 وتعالى اعلم

على الوصف يدل على عليه ذلك الوصف لذلك الحكم ورسول الله صلى الله عليه وسلم قدر تب
 الضمان على الاخذ باليد فيكون الاخذ باليد هو سبب الضمان فمن ادعى أن غيره سبب فمليه الدليل
 لان الاصل عدم سببية غير ما دل عليه قوله صلى الله عليه وسلم على اليد ما أخذت حتى ترده فهذه
 قرينة تدل على سببية الاخذ كقولنا على الزاني الرجم وعلى السارق القطع فانه يدل على سببية
 هذه الاوصاف وهو في اثناء مدة الغصب لا يصدق عليه انه أخذ الآن بل أخذ فيما مضى فوجب
 أن يختص السبب بما مضى وفي وطء الشبهة وجب ان يكون كذلك لانه لا قائل بالفرق أولان
 الصداق ترتب في ذمته بالوطأة الاولى والاصل عدم انتقاله ومقال أحد بوجوب صداقين أو
 بالقياس على الغصب ولنا قاعدة أخرى أصولية فقهية وهي ان الاصل ترتب المسببات على اسبابها
 من غير تراخ فيترتب الضمان حين وضع اليد لا ما بعد ذلك والمضمون لا يضمن لانه تحصيل
 الحاصل وقياسا على حوالة الاسواق فانها لا تضمن عندهم وقد حكى اللخمي ذلك عن مالك وابن
 القاسم وحكى عن اشهب وعبد الملك اخذ أرفع القيم اذا حلت الاسواق والفرق للكل ان حوالة
 الاسواق رغبات الناس وهي بين الناس خارجة عن السلع فلا تضمن بخلاف زيادة صفاتها
 ورائق الشافعي في تضمين اعلى القيم احمد بن حنبل وجماعة من اصحابنا ووافق مشهورنا ابو حنيفة
 وعلى الاول لو تعلم العبد صنعة ثم نسيها ضمنها الغاصب احتجوا بوجوه (الاول) بان الغاصب في كل
 وقت مأمور بالرد فهو مأمور برد الزيادة وماردها فيكون غاصبا لها فيضمنها (الثاني) ان الزيادة
 نشأت عن ملكه وفي ملكه فتكون ملكه ويد العدوان عليها فتكون مقصوبة فيضمن كالعين
 المقصوبة ولانه في الحالة الثانية ظالم والظلم عملة الضمان فيضمن والجواب عن الاول والثاني
 والثالث انها ماسلمة ولا تسلم انما سبب الضمان فلا يلزم من الامر ولا من الظلم ولا من غيرها الضمان
 فان الاسباب الشرعية تفتقر الى نصب شرعي ولفظ صاحب الشرع اقتضي سببية وضع اليد
 ومفهومه ان غيره ليس بسبب فلا بد لسببية غيره من دليل ولم يوجد وضع اليد في اثناء الغصب بل
 استصحابها واستصحاب الشيء لا يلزم أن يقوم مقامه بدليل أن استصحاب النكاح لا يقوم
 مقام العقد الاول لصحته مع الاستبراء والعقد لا يصح مع الاستبراء وكذلك الطلاق يوجب

الفرق الثامن والمائتان بين قاعدة ما يمنع فيه الجهالة وبين قاعدة ما يشترط فيه الجهالة بحيث لو

فقدت فيه الجهالة فسد

اعلم ان الاصل في الشريعة ان الوصف يبعد اقتضائه للضدين أو النقيضين فاذا ناسب حكما في ضده وقد يناسب الوصف
 الاثبات والنفى أو الضدين ويترتبان عليه في الشريعة وهو وان كان قليلا في الفقه الا انهم جعلوه قاعدة شرعية تعرف
 عندهم بجمع الفرق وضابطها ان كل معين يوجب مصلحة أو مفسدة في محل وباعتبار نسبة ويوجب تقيضها في محل آخر
 وباعتبار نسبة أخرى فانه يوجب الضدين وسمى بجمع الفرق لانه يجمع المفرقات وهي الاضداد وله نظائر منها الحجر فانه
 عبارة عن صون مال المحجور عليه على مصالحه وهو يقتضي رد تصرفاته في حالة حياته وتنفيذها بوصاياه لا بالوردنا الوصايا

الحال للمال للوارث ولم يذفع به المحجور عليه (ومنها) القرابة للمكلف توجب برهم بدفع ماله لهم اذا كان غير زكاة وتوجب منعهم من دفع ماله لهم اذا كان زكاة فيحرموا اياها وتمطى لغيرهم بسبب القرابة ومنها اقرء رسول الله صلى الله عليه وسلم يجب برهم بسد خلاصتهم بالمال اذا كان غير زكاة ويحرم دفع المال اليهم اذا كان زكاة فصار قربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم يوجب دفع المال باعتبار ما بين ونسبتين ومنها الجمالة وجودها يوجب في البياعات وأكثر أنواع الاجارات الاخلال بمصالح العقود فكانت في ذلك مانسة ويوجب في قسم من الاجارات وهو الاعمال في الاعيان كخياطة الثياب ونحوها وفي الجمالة تحصيل مصلحة عقد ذلك القسم من الاجارات وعقد الجمالة فكانت في ذلك شرطا بحيث لو فقدت فيه فسد فلا يجوز ان يعين زمان (٣٠) الخياطة بان يقول له اليوم مثلا بل يفسد العقد بذلك لانه يوجب الفرر

ترتب العدة عقبيه واستصحابه لا يوجب عدة ووضع اليد عدوانا يوجب التفسيق والتائم ولو جن بعد ذلك وهي تحت يده لم يأت حينئذ ولم يفسق وابتداء العبادات يشترط فيها النيات وغيرها من التكبير ونحوه ودوامها لا يشترط فيه ذلك فعملنا ان استصحاب الشيء لا يلزم أن يقوم مقامه لاسما وسبب الضمان هو الاخذ عدوانا ولا يصدق عليه بعد زمن الاخذ أنه أخذ الآن الاعلى سبيل الجواز لان حقيقة الاخذ تجرى مجرى المناولة والحركات الخاصة لا يصدق شيء منها مع الاستصحاب فعمل ان سبب الضمان منفي في زمن الاستصحاب قطعا ونحن انما نضمنه الآن بسبب متقدم لاسما هو حاصل الآن فاندفع ما ذكره وان القيمة انما هو يوم الغصب زادت العين أو نقصت (المسئلة الثانية) اذا ذهب جل منفعة العين كقطع ذنب بغلة الفاضى ونحو ذلك فنحننا يضمن الجميع وهو فرع اختلفت فيه المذاهب وتشعبت فيه الاراء وطرق الاجتهاد فقال أبو حنيفة رضى الله عنه في العبد والثوب كقولنا في الاكثر فاذا ذهب النصف أو الاقل باعتبار المنفعة عادة فليس له الا ما نقص فان قلع عين البهيمة فربح القيمة استحسننا والقياس عندهم ان لا يضمن الا النقص واختلفوا في تعليق هذا القول فقيل لانه ينتفع بالاكل والركوب فعلى هذا يتعدى الحكم للابل والبقر دون البغال والحمار ومنهم من قال الركوب فقط فيتعدى الحكم للبغال والحمار فيضمن أيضا ربح القيمة وقال الشافعى وابن حنبل رضى الله عنهما ليس له في جميع ذلك الا ما نقص لان الاصل بقاء ما بقى على ملكه فان قطع يدي العبد او رجليه فواقتنا أبو حنيفة في تخيير السيد في تسليم العبد وأخذ القيمة كاملة وبين امساكه ولا شيء له وقال الشافعى رضى الله عنه تتعين القيمة كاملة ولا يلزمه تسليم العبد خلاف قوله في المسئلة الاولى وأصل هذا الفقه ان الضمان الذى سببه عدوان لا يوجب مملكا لانه سبب للتخليط لاسبب الرفق وعندنا الملك مضاف للضمان لاسببه وهو قدر مشترك بين العدوان وغيره ووسط ذلك في المسئلة الاولى لنا وجوه (الاول) ان تقول انه اتلف المنفعة المقصودة فيضمن كالموتام اما انه اتلف المنفعة المقصودة فلان ذالهيأة اذا قطع ذنب بغلته لا يركبها بعد والركوب هو المقصود واما قياس ذلك على قتلها فلانه اذا قتلها ضمنها اتفاقا مع بقاء انتفاعه باطعامها لكلا به وبزاته وبدنغ

يتوقع تعذر العمل في ذلك اليوم بل مصاحته ونفى الفرر عنه ان يبقى مطلقا ولا يجوز ان يكون العمل في الجمالة محدودا معلوما لان ذلك يوجب الفرر في العمل وذلك لانا اذا قيدنا عليه العمل وقدرناه معلوما فاذا فعل ذلك العمل المعلوم ولم يجد الآبق في ذلك الوقت ولا بذلك السفر المعلوم ذهب عمله بحانا فضاعت مصلحة العقد فلذا كان نفي الفرر عن الجمالة بمحصل الجمالة فيها وبالجملة فالجمالة في هذين القسمين شرط وان كانت في غيرها مانعا قال التسولى عند قول ابن عاصم في فصل * ولا يحسد بزمان لائق مانصه أى لا يجوز ان يؤجل عمل الجمل باجل

ولا يقدر بزمن كيوم أو عشرة مثلا لانه لا يتقضى الاجل قبل تمام العمل فيذهب سميته باطلا قال خليل في مختصره بلا تقدير زمن الا بشرط ترك متى شاء فيجوز حينئذ ضرب الاجل فيه كما مر وذلك لانه مع عدم الشرط دخل على التام فقوى الفرر بسبب ذلك مع ضرب الاجل بخلاف ما اذا شرط الترك متى شاء مع الاجل فقد دخل على التخيير فخفف بذلك الفرر وقال فيما مر فالجمالة تفارق الاجارة من وجوه (فمنها) ان ضرب الاجل يفسدها الا ان يشترط الجبول الترك متى شاء بخلاف الاجارة فلا تصح بدون أجل ومنها انها عقد غير لازم بخلاف الاجارة فانها تلزم بالعقد (ومنها) انه لا شيء له الا بنام العمل بخلاف الاجارة فان له فيها بحساب ما عمل اه المحتاج اليه منه وقال عند قوله في فصل احكام الاجارة

جلدها

العمل المعلوم من تعيينه يجوز فيه الأجر مع تعيينه
والاجير اجرة مكمله ان تم أو بقدر ما قد عمله

ان العمل المعلوم من أجل تعيين حده بالعمل أو بالاجل وذكر صفته (فالاول) كقوله أو اجر ك على صبيغ هذا الثوب أو دبع
هذا الجلد أو خياطة هذا الثوب وبين له صفة الصبيغ والديغ والخياطة (والثاني) كقوله أو اجر ك على بناء يوم أو خياطة
شهر أو حراثة يومين ونحو ذلك فالعمل الذي هو الديغ والصبيغ ونحوهما لا بد ان يكون معلوما لهما ولا بد أيضا ان يكون
محدودا أما بالفراغ منه كخياطة ثوب وطحن اردب واما بضرب أجل كخياطة يوم أو صبيغ أو دبعه أو طحنه فالمصنوعات
أما ان تحدد بالفراغ أو بالاجل وغيرها كالرعاية والخدمة المعروفة (٣١) ونحوها يحدد بضرب الاجل لا

غير فان جمع بين الاجل
والعمل كقوله خط هذا
الثوب في هذا اليوم بدرم
أو اكترى منك دابك
لتركبها الى محل كذا في
هذا اليوم أو أو اجر ك
لتوصل الكتاب لمحل
كذا في هذا اليوم أو الشهر
بدرم فهل تفسد مطلقا
أو انما تفسدان كان الاجل
مساويا للعمل أو ناقص
منه لان كان الاجل
اكثر من العمل فلا تفسد
فيه خلاف خليل وهل
تفسدان جمعهم أو تساوى
أو مطلقا خلاف ومن ذلك
الاستئجار على بيع ثوب
مثلا لكن لما لم يكن البيع
في مقدور الاجير كان جملة
ان حده بالعمل وهو تمام
العمل واجارة ان حده
بلازم ويستحق اجره
بمضي الزمن حينئذ وان

جلدها فينتفع به او بغير دباغ الى غير ذلك من المنافع غير المقصودة عادة ولما لم يمنع ذلك من الضمان
علمنا ان الضمان مضاف للقدر المشترك بينهما منها وهو ذهاب المقصود فيستويان في الحكم عملا
باشترأكهما في الموجب (الثاني) انه لو غصب عسلا وشيرجا ونشا فمقد الجميع فالو ذجا ضمن عندهم
مع بقاء منافع كثيرة من المالمية فكذلك ههنا (وقالهما) انه لو غصب عبد افاق او حنطة قبلها بللا
فاحشا ضمن عندهم مع بقاء التقرب في الاول بالعتق وبقاء المالمية في الثاني لكن جل المقصود
ذهب فكذلك ههنا ولا يقال في الآبق حال بينه وبين جميع العين وفي الحنطة بتداعي الفساد اليها
اليها بلبل لان تقول في صورة النزاع حال بينه وبين مقصوده وفسده عليه ناجز مع امكان تجفيف
الحنطة وعملها سويا وغير ذلك من المنافع واحتجوا بامر من (الاول) قوله تعالى من اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والاعتداء حصل في البعض فلزمه قيمة البعض (وثانيهما)
ان هذه الجنابة لو حصلت في غير بغلة القاضى او الامير لم تلزمه القيمة فكذلك ههنا كما لو جنى على
عبده او داره لان تقويم المتلفات لا يختلف باختلاف الناس انما يختلف باختلاف البلاد والازمان
ويؤكد انه لو قطع ذنب حمار التراب او خرق ثوب الخطاب لم يلزمه جميع القيمة مع تعذر بيعه من
الامير والقاضى لانها لا يلبسها نه بسبب ذلك القطع اليسير ولو قطع اذن الامير نفسه او انف القاضى
لما اختلفت الجنابة فكيف بدايته مع ان شين القاضى يقطع انفه اشد والجواب عن الاول انه
مترك الظاهر لاقتضائه ان يعور فرس الجاني كما عور فرسه وليس كذلك اجبا ما وقيل ان الآية
وردت في الدماء لافي الاموال ولان قوله تعالى عليكم اى انفسكم انما تناول انفسنا لانه ضمير
الانفس وعن الثاني ان الدار جل مقصودها حاصل بخلاف الفرس واما قولهم لا يختلف التقويم
باختلاف البلاد بل يختلف فان الدابة الصالحة للخصامة والعامية كالقضاة والخطباء انفس قيمة
لمعوم الاغراض فيها ولتوقع المنافسة في المزايدة فيها اكثر من التي لاتصلح الا للاحد الفريقين واما
أذن الامير وانف القاضى فان القاعدة ان مزايا الرجال غير معتبرة في باب لدماء ومزايا الاموال
متغيرة فدية اشجع الناس وانفسهم كدية اجبن الناس واجهلهم فابن احد البابين من الاخر (تمهيد)
تحصل ان النقص عند العلماء ثلاثة قسام تارة نذهب العين بالكيفية فله طلب القيمة اتفاقا وتارة

لم يبيع اه المحتاج اليه منه والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق التاسع والثمان بين قاعدة ما مصاحته من العقود في الزوم وبين قاعدة ما مصاحته منها في عدم الزوم
اعلم ان الاصل في العقد الزوم لانه انما شرع لتحصيل المقصود من العقود به أو للمقود عليه ودفع الحاجات والمناسبات لذلك
هو الزوم الا ان المقود مع هذا الاصل بالنسبة الى لزومها بالقول وعدم لزومها به على ثلاثة أقسام ما يلزم اتفاقا وعلى الراجح وهو
اربعة النكاح والبيع والكراء والمساقاة وما لا يلزم به وهو اربعة الجمل والقراض والتوكيل والتحكيم وما هو مختلف فيه هل
يلزم به أم لا وفي ذلك يقول ابن غازى
اربعة بالقول عقدها فرا بيع نكاح وسقاء وكرا
لا الجمل والقراض والتوكيل والحكم بالفعل بها كقبيل

لكن في الفراس والمزارعة والشركات بينهم منازعه

وفرا آخر الشطر الاول بالفاء بمعنى قطع ومنه فرى الادراج أى قطعها كما في شرح التاودي والنسولى على العاصمية (فالتقسيم الاول) جرى على الاصل المذكور اتفاقا كما في غير المساقاة من الاربعة المذكورة في نظام ابن غازى وعلى الراجح كما في المساقاة قال ابن عرفة وفيما لنزم به أربعة أقوال (الاول) العقد وهو نقل الاكثر عن المذهب ومذهب المدونة (والثاني) الشروع وهو قول اشهب والتميطي والصقلبي (والثالث) حوز المساقى فيه وهو ما حكاه الباجي عن بعض القرويين من انه لو مات قبل الحوز بطلت المساقاة وليس كالمقود اللازمة وان لم تقبض ولعله تعلق بما روى في عين السقي فتوران كان قبل العمل فلا شيء على رب الحائط وان كان (٣٣) بعده لزمه ان ينفق بقدر ما يقع له من الثمرة قلت ظاهره ان غارت

بسد العمل لزم رب الحائط ان ينفق بقدر حظه وهو خلاف قولها في أكرية الدر من أخذ نخلا مساقاة فغار ماؤها بعد ان سقى فله ان ينفق فيها بقدر حظ رب النخل من ثمرة تلك السنة وهذا انما هو بالعمل لا بالجواز (والرابع) اولها لازم وآخرها كالجمل اذا عجز وترك قبل تمام فلا شيء له وهو قول سحنون كما حكاه عنه الاخميمي لكن هذا حكم السجز على القول الاول لا قول غير الاول وان كان هو مقتضى كلام الاخميمي اه كلام ابن عرفة بتصريف قال الرهوني وكونه فاسلم عنده انما هو القول الاول والثاني اه قال الاصل وهذا القسم كالبيع والاجارة

يكون النقص يسيرا فليس له الزام القيمة اتفاقا ونارة يكون الذاهب بخلا بالمقصود فهو محل الخلاف ولذلك قال الشيخ ابو الحسن اللخمي في مذهبا ان التمدي في مذهب مالك اربعة اقسام يسير لا يبطل الفرض المقصود به ويسير يبطله وكذلك كثير لا يبطل المقصود منه وكثير يبطله فهذه اربعة اقسام متقابلة اما القسم الاول وهو اليسير الذى لا يبطل المقصود لا يضمن العين وكذلك الكثير الذى لا يبطل المقصود وهو القسم الثالث واما القسم الرابع فيخير كما تقدم وعلى القول بتضمينه القيمة لو اراد ربه اخذه وما نقصه فذلك له عند مالك وابن القاسم وقال محمد لاشيء له لانه ملك ان يضمه فامتنع فذلك رضى بنقصه واما القسم الثاني وهو اليسير الذى يبطل المقصود فقاعدة مالك تقتضى تضمينه كما تقدم في ذنب بغلة القاضي قال وتستوى في ذلك المركوبات والملبوسات هذا هو المشهور وعن مالك لا يضمه بذلك وفرق ابن حبيب بين الذنب فيضمن والاذن فلا يضمن لاختلاف الشين فيها واتفقوا في حوالة الاسواق على عدم التضمين لانها رغبات الناس فالتقص في رغبات الناس لافى المقصوب

الفرق الثامن عشر والمائتان بين قاعدة ما يوجب استحقاق بعضها بطل العقد في

الكل وبين قاعدة ما لا يقتضى ابطال العقد في الكل

اذا استحق بعض ما اشترته او صالحت عليه او وجدت به عيبا فله احواله لانه ان يكون مثليا او مقوما واما ان يكون معيناً او شائماً فاما المثل فهو المكمل والموزون فان كان المستحق منه قليلا لزمك باقيه لان القليل لا يخل بمقصود العقد والاصل لزوم العقد لك وان استحق كثيره فانك تخير بين حبس الباقي بحصته من الثمن لانه حقت في المقدور بين رده لذاهب المقصود وهو جل المقود عليه فقد ذهب مقصود العقد في المعنى واما المقوم غير المثل ان استحق اقلها ان كانت ثيابا ونحوها رجعت بحصته من الثمن لبقاء جل المقود عليه فلم يخل بمقصود العقد وان استحق وجه الصفقة انتقضت كلها ويرد باقيها لقوات مقصود العقد ويحرم التمسك بما بقي بحصته من الثمن لان حصته لا تعرف حتى تقوم فهو ييم بشمن مجهول هذا في استحقاق المعين وكذلك في العيب اذا وجدته بها او ايا الجزء الشائم اذا استحق مما لا ينقسم فيخير في التمسك بالباقي بحصته من الثمن لان حصته

معلومة

والنكاح والهبة والصدقة و عقود الولايات فان التصرف المقصود بالعقد

عقيب العقد اه (والقسم الثاني) قال الاصل لا يستلزم مصلحة مع اللزوم بل مع الجواز وعدم اللزوم وهو خمسة عقود الجمالة والقراض والمقارسة والوكالة وتحكيم الحاكم ما لم يشرع في الحكومة فاشترك الجميع في عدم انضباط العقد بحصول مقصوده فكان الجميع على الجواز (أما الجمالة) فلانها لو شرعت لازمة مع انه قد يطلع على فرط بعد مكان الآبق أو عدمه مع دخوله على الجمالة بمكانه لا يدرى ذلك لضره فجملة جائزة لئلا يجمع الجمالة بالمكان واللزوم وهما متنافيان (وأما القراض) فلان حصول الربح فيه مجهول فقد يتصل به ان السلع متمذرة أولا يحصل فيه ربح فالزامه بالسفر مضرة غير حكمة ولا يحصل مقصود العقد الذى هو الربح (وأما المقارسة) وهى كما في التوضيح ان يعطى الرجل ارضه لمن يفرس فيها عددا من الاشجار فاذا بلغت كذا وكذا كانت

الارض الاشجار بينهما اه فلانها مجهولة العاقبة في ثبات الشجر وجوده الارض ومؤنات الاسباب على مؤنات الشجر مع طول الايام فقد يطلع على تنذر ذلك أو فرط بعده فازامه بالعمل ضرر من غير حصول المقصود (وأما الودلة) فقد يطلع فيما وكل عليه على تنذر أو ضرر فجملت على الجواز (وأما تحكيم الحام) فلانه خطر على المحكوم عليه لما فيه من اللزوم اذا حكم وقد يطلع الخصال على سوء العاقبة في ذلك فنفسيا للضرر عنهما لم يشرع اللزوم في حقيهما اه كلام الاصل بزيادة (والقسم الثالث) أهمله الاصل بل عد المغارسة التي جعلها ابن غازي منه وتبعه التاودي والتسولي من القسم الثاني وحصره في خمسة عقود المغارسة مع الاربعة التي في نظم ابن غازي ولم يحصر القسم الاول في الاربعة التي حصره فيها ابن غازي بل زاد عليها الهبة والصدقة وعقود الولايات وأدخل بالكاف المزارعة والشركات كما أدخل (٢٣) به المساقاة وصحح العلامة ابن

الشاط كلامه حتى صار مقتضي كلامهما ان الذي ترجح عندهما من المنازعة في المغارسة تقول بعدم اللزوم بالقول وفي المزارعة والشر كانت القول باللزوم بالقول وكذلك في الهبة والصدقة وعقود الولايات فان مفاد كلام التاودي والتسولي انها من القسم الثالث لتصر بمحصر الاول وكذا الثاني في أربعة دون الثالث فتأمل ذلك والله أعلم

الفروق العاشر والثمانين
بين قاعدة ما يرد من القراض الفاسد الى قراض المثل وبين قاعدة ما يرد منه الى اجرة المثل

القراض قال ابن عرفة هو تمكين مال لمن به جربه بجزء من ربحه لا بلفظ اجارة قال ابن عاصم

ملومة بشير تقويم فاستصحب العقد بحسب الامكان فهذه خمسة احوال والفرق بينهما قد ظهر
الفروق التاسع عشر والمائتان بين قاعدة ما يجب التقاطه وبين قاعدة ما لا يجب التقاطه

قال الشيخ ابو الحسن اللعظمي الالتقاط قد يكون واجبا ومستحبا ومحرمًا ومكروها بحسب حال الملتقط وحال الزمان الحاضر واهله ومقدار اللقطة فان كان الواجد مأمونا ولا يخشى السلطان اذا اشهرها وهي بين قوم امانة لا يخشى عليها منهم ولها قدر فاخذها وتعرفها مستحب وهذه صورة السائل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اخذها ولانه احوط لصاحبها خوف ان يأخذها من ليس بمأمون ولا ينتهي الى الوجوب لانه بين قوم امانة وبين غير امانة يجب الالتقاط لان حرمة المال كحرمة النفس ولنتهيه عليه السلام عن اضاءة المال وان كان السلطان غير مأمون اذا اشهرها اخذها او الواجد غير امين حرم عليه اخذها لانه تسبب لضياح مال المسلم وان كانت حقيرة كره اخذها لان الغالب عدم المبالغة في تعريف الحقير وعدم الاحتفال به والحقير كالدرهم ونحوه قال الشيخ أبو الوليد في المقدمات في لقطة المال ثلاثة اقوال الافضل تركها من غير تفصيل لان ابن عمر كان يمر باللقطة فلا يأخذها والافضل اخذها لان فيه صون مال الغير الثالث اخذ الجليل افضل وترك الحقير افضل وهذا اذا كانت بين قوم مأمونين وامام عدل اما بين الخونة ولا يخشى السلطان اذا عرفت فلا اخذ واجب اتفاقا وبين خونة ويخشى من الامام يخير بين اخذها وتركها بحسب ما يغلب على ظنه اي الخوفين اشد ويستثنى لقطة الحاج فلا يجزى فيها هذا الخلاف كما لا نهابنا لترك اولي لان ملقطتها يرحل الى قطره وهو بعيد فلا يحصل مقصود التعريف (قاعدة) خمس اجتمعت الامم مع الامة الحمد لله عليها وهي وجوب حفظ النفوس والعقول فتحرم المسكرات باجماع الشرائع وانما اختلفت في شرب القدر الذي لا يسكر فحرم في هذه الملة تحريم الوسائل وسد الذريعة يتناول القدر المسكر وايح في غيرها من الشرائع له المفسدة وحفظ الاعراض فيحرم القذف ورائر السباب ويجب حفظ الانساب فيحرم الزنى في جميع الشرائع والاموال يجب حفظها في جميع الشرائع فتحرم السرقة ونحوها ويجب حفظ اللقطة عن الضياع لهذه القاعدة وقد تقدم بيان قاعدة فرض الكفاية

(٥ - الفروق - رابع) والنقد والحضور والتعيين * من شرطه ويمنع التضمين

ولا يسوغ جملة الى أجل * وفسخه مستوجب اذا نزل

ولا يجوز شرط شيء يتفرد * به من الربح وان يقع يرد

قال التسولي في شرحه عليه ذكر الناظم من شروط القراض ثلاثة النقد والحضور والتعيين ومن الموانع ثلاثة الضمان والاجل واشتراط شيء يتفرد به احدهما والشرط ما يطلب وجوده والمنازع ما يطلب عدمه وقد بقي عليه شروط آخر وموانع آخر أنظرها في خليل وغيره اه والاصل في فاسده الرد الى قراض المثل كسائر ابواب الفقه ولانه العمل الذي دخل عليه الا ان صاحب القبس حكى فيه خمسة أقوال (الاول) عن مالك الرد الى قراض المثل مطلقا جريا علي

الأصل المذكور (الثاني) عن الشافعي وأبي حنيفة وعبد الملك الرد الى الأجرة مطلقا نظرا لاستيفاء العمل بشيء عقد صحيح والغاء الفاسد بالكلية (والثالث) عن ابن القاسم ان كان الفساد في العقد فقراض المثل أول زيادة فاجرة المثل (والرابع) عن محمد بن المواز الاقل من قراض المثل والمسمى (والخامس) تفصيل بن القاسم الذي ذكره عياض في التنبيهات حيث قال مذهب المدونة ان الفاسد من القراض يرد الى اجرة مثله الا في تسع مسائل القراض بالعرض والى أجل وعلى الضمان والمبهم وبدين يقتضيه من أجنبي وعلي شرك في المال وعلى أنه لا يشتري الا بالدين فاشترى بالنقد وعلى انه لا يشتري الاسلعة معينة لمالا يكثر وجوده فاشترى غيرها وعلى أن يشتري عبد فلان بمال القراض ثم يبيعه ويتجر بثمنه قال الاصل ولحق بالتسعة عشرة (٣٤) من غير الفاسد ففي الكتاب أي المدونة اذا اختلفا أي في الربح واتيا

بما لا يشبه له قراض المثل والضابط كل منفعة اشترطها أحدهما على صاحبه ليست خارجة عن المال ولا خالفته فهي شرطها ومتى كانت خارجة عن المال أو كانت عررا حراما فاجرة المثل فعلي هذه الامور الثلاثة تدور المسائل قال وقال بعض الاصحاب وضابطها كل ما اشترط فيه رب المال على العامل أمراقصره به على نظره أو يشترط زيادة لنفسه أو شرطها العامل لنفسه فأجرة المثل والافتراض المثل ومنشأ الخلاف أمران (أحدهما) أن المستثنيات من العقود اذا فدت هل ترد الى صحيح أنفسها وهو الاصل كفساد البيع أو الى صحيح أصلها لان المستثنى إنما استثنى

وفرض الاعيان والفرق بينهما بان فرض الكفاية مالا تتكرر مصلحته بتكرره كاتخاذ الطريق فتكرر فعل النزول بعد شيل الطريق لا يحصل مصلحة بعد ذلك وفرض الاعيان هو ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس مصلحتها الاجلال والتعظيم لله تعالى وهو يتكرر حصوله بتكرر الصلاة وحينئذ يظهر ان اخذ اللقطة من فروض الكفاية وقال الشافعي رحمه الله بالوجوب والتدب كما قال بهما مالك قياسا على الودية بما جمع فحفظ المال فيلزم التدب او قياسا على اتقاذ المال الهالك فيلزم الوجوب وقال ابو حنيفة اخذها مندوب الا عند خوف الضياع فيجب وعند احمد بن حنبل رضى الله عنه الكراهة لما في الالتقاط من تعريض نفسه لاكل الحرام وتضييع الواجب من التعريف فكان تركه اولى كقولى مال اليتيم وتخليل الخمر وقد قدم الله تعالى الدخول في التكليف بقوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا اى ظلوما لنفسه بتوريطها وتعريضها للمقاب وجهولا بالمواقب والحزم فيها والامانة قال العلماء هي ههنا التكليف ولم ارا احدا فصل وقسم اخذ اللقطة الى الاحكام الخمسة الا صحابنا بل كلهم اطلقوا

الفرق المشرون والمائتان بين قاعدة ما يشترط فيه العدالة وبين قاعدة

مالا يشترط فيه العدالة

قد تقرر في اصول الفقه ان المصالح أما في محل الضروريات أوفى محل الحاجيات أوفى محل التتمات واماستغنى عنه بالكلية أما لعدم اعتباره وأما لقيام غيره مقامه والفرق ههنا مبني على هذه القاعدة فان اشتراط العدالة في التصرفات مصلحة لحصول الضبط بها وعدم الانضباط مع الفسقة ومن لا يوثق به فاشترط العدالة أما في محل الضرورات كالشهادات فان الضرورة تدعو لحفظ دماء الناس وامواهم وأبضاعهم واعراضهم عن الضياع فلو قبل فيها قول الفسقة ومن لا يوثق به لضاعت وكذلك الولايات كالامامة والقضاء وامانة الحكم وغير ذلك من الولايات مما في معنى هذه لفوضت لمن لا يوثق به لحكم بالجور وانتشر الظلم وضاعت المصالح وكثرت المفاسد ولم يشترط بعضهم في الامامة العظيمي العدالة لقلبة الفسوق على ولائها فلو

لاجل مصلحته الشرعية المتبرة في العقد الصحيح فاذا لم توجد تلك المصلحة بطلت اشتراط

الاستثناء ولم يبق الا الاصل فيرد اليه والشرع لم يستثن الفاسد فهو مبني على عدم وله أصل يرجع اليه وسر الفرق بينه وبين البيع ان البيع ليس له اصل آخر يرجع اليه بخلاف القراض (الامر الثاني) ان اسباب الفساد اذا تآكدت في القراض او غيره بطلت حقيقة المستثنى بالكلية فتتبع الاجارة واذا لم تتأكد اعتبرنا القراض ثم بقي النظر بمد ذلك في الفساد هل هو متأكد ام لا نظرا في تحقيق المناط قال وقد نظم بعضهم مسائل ابن القاسم فقال

واجرة مثل في القراض تعينت سوى تسعة قد خالف الشرع حكمه
قراض عروض واشترط ضمانه وتحديد وقت والتباس بعمه

وان شرطاً في المال شركاً لمامل وان يشتري بالدين فاختل رسمه
وان يشتري غير الممين للشرا واعط قراض المثل من حال غرمه
وان يقتضى الدين الذى عند غيره ويتجر فيه عاملاً لا يذمه
وان يشتري عبداً لزيد يبيعه ويتجر فيما ابتاعه ويملكه

اه كلام الاصل قال التاودى في شرحه على العاصمية وفيما يجب لمامل القراض عند فساد ثلاث روايات كما في ابن الحاجب عن مالك فروى عنه اشهب ان الواجب قراض المثل وروى غيره اجرة المثل والفرق بين اجرة المثل وقراض المثل من جهة ان الاولى اجر المثل في الذمة وقراض المثل في الربح فان لم يكن فلا شيء والثانية اجرة المثل (٣٥) يخاصص بها الفرماء وقراض المثل

يقدم فيه عليهم والثالثة بالتفصيل بين ما يرد لاجرة المثل وما يرد لقراض المثل به ثم اختلف فقيل بالتفصيل بالحد وقيل بالمد وعليه اقتصر خليل في مختصره وفي القراض بالعروض او من وكل على دين او ليصرف ثم يملك فاجرة مثله في توليه ثم قراض مثله في ربحه كك شرك ولاعادة او ميمهم او اجل او اشتر سلامة فلان ثم انجر في ثمنها او بدين او ما يقل كاختلافهما في الربح وادعيا مالا يشبه وفيما فسد غيره اجرة مثله في

اشترطت لتعطلت التصرفات الموافقة للحق في تولية من يوثق به من القضاة والسعاة وأخذ ما يخذونه وبذل ما يبذلونه وفي هذا ضرر عظيم أفيح من فوات عدالة السلطان ولما كان تصرف القضاة أعم من تصرف الاوصياء واخص من تصرف الائمة اختلف في الحاقهم بهم أو بالاوصياء على الخلاف في عدالة الوصي واذا نفذت تصرفات البغاة بالاجماع مع القطع بعدم ولايتهم قاولى تفوذ تصرفات الولاة والأئمة مع غلبه الفجور عليهم مع قدرة البغاة وعموم الضرورة للولاة وأما محل الحاجات كإمامة الصلاة فان الأئمة شفعاء والحاجة داعية لاصلاح حال الشفيع عند المشفوع عنده والا لا تقبل شفاعة فيشرط فيهم العدالة وكذلك المؤذنون الذين يعتمد على اقوالهم في دخول الاوقات وابقاع الصلوات أما من يؤذن لنفسه من غير أن يعتمد على قوله فلا يشترط فيه عدالة كسائر الادكار وتلاوة القرآن فيصح جميع ذلك من البر والفاجر وإنما تشترط العدالة لاجل الاعتماد على قوله فقط ولم أر في هذا القسم خلاف بخلاف الامامة اختلف العلماء في اشتراط العدالة فيها فاشترطها مالك وجماعة معه ولم يشترطها الشافعي رحمه الله والصلاة مقصد والاذان وسيلة والعناية بالمقاصد أولى من الوسائل غير أن الفرق عنده أن الفاسق تصح صلواته في نفسه اجماعاً وكل مصطل يوصل لنفسه عند الشافعي فلم تدعه حاجه لصلاح حال الامام ومالك يرى أن صلاة الماموم مرتبطة بصلاة الامام وان فسقه يقدح في صحة الربط فهذا منشأ الخلاف واما الاذان فلا خلاف انه لو كان المؤذن غير موثوق به حتى يؤذن قبل الوقت تمدى خله للصلاة فان الصلاة قبل وقتها باطلة ولو كان الامام الفاسق غير متطهر أو أدخل بشرط باطن لا يطلع عليه الماموم لم يقدح عنده في صلاة الماموم لان الماموم حصل ذلك الشرط فلا يقدح عنده تضييع غيره له وان أدخل بركن ظاهر كالركوع والسجود ونحوهما فالاطلاع عليه ضرورى فلا يحتاج الى العدالة فيه لان العلم الظاهر ناب عن العدالة في ضبط المصاحفة فاستغنى عنها فظهر الفوق بين الامامة والاذان واما محل التتمات فكالولاية في النكاح فانها تتمه وليست بحاجية بسبب ان الوازع الطبيعي في الشفقة على المولى عليها يمنع من الوقوع في المار والسعى في الاضرار ففقر عدم اشتراط العدالة كالاقرارات

الذمة وتنظم ذلك بعضهم فقال (لكل قراض فاسد * اجر مثله سوى تسعة قد فصلت ببيان)

قراض بدين او بمرض ومبهم ولا يشتري الا بدين فيشتري ويتجر في أثمانه بعد يبعه ولا يشتري مالا بقتل وجوده كذا ذكر القاضي عياض وانه وبالشرك والتاجيل او بضمنا بنقد وان يبتاع عقد فلان فهذى ان عدت تمام ثمان فيبشرى سواء استمع لحسن بيان خبير بما يروى فصيح لسان

وز بدت طاشرة فقال ابن غازي

والحق بها ترك الشراء لبلدة بقيد به أضحى مقود جران

يشير به لقول مالك في المدونة أبطيه المال ويقود كما يقود البعير اه كلام الجاودي بيهض تصرف ويتحصل من كلامه وكلام الاصل امور (الاول) ان القول الاول الذي حكاه في القيس عن مالك هو رواية أشهب عنه والثاني الذي حكاه عن الشافعي وأبي حنيفة وعبد الملك هو مروى عن مالك أيضا وان الثالث والخامس هما رواية ابن القاسم عن مالك التفصيل اما بالحد أو بالعد وان الرابع لم يروى عن مالك بل حكاه في القيس عن محمد (الامر الثاني) ان المعتمد في المذهب من الاقوال الخمسة المذكورة هو رواية ابن القاسم عن مالك التفصيل لكن بخصوص المدلانه الذي اقتصر عليه خليل في مختصره وسلمه من كتب عليه من المحققين وان اقتصر بن عاصم على القولين الاولين حيث قال (٣٦) وأجر مثل أو قراض مثل لعامل عند فساد الاصل

(الامر الثالث) أن المسألة العاشرة اتى الحقها الاصل بالتسعة غير العاشرة التي الحقها ابن غازي بها فان عاشره الاصل من غير الفاسد وهي مافي قول خليل كاختلافهما في الربع وادعيا مالا يشبه وطاهر بن غازي من الفاسد وعليه فالملحق مسألان وجملة المسائل التي يجب فيها للعامل قراض المثل احدي عشرة وما عداها يجب فيه له أجره المثل وقد نظمت عاشره الاصل بقولي (والحق بهذي الاختلاف برجمه *

وما ادعيا شها جرى بزمان)

(وفي شرح) التسولي على العاصمية نصه ما ذكر بن مغيث وصاحب النهاية أن

اقيام الوازع الطبيعي فيها غير أن الفاسق قد يوالى أهل شيعة فيونهم بولايته كاخته وابنته ونحو ذلك فيحصل لها المفسدة العظيمة فاشتطت المدالة وكان اشتراطها تنمة لاجل تعارض هاتين الشائتين وهذا التعارض بين هاتين الشائتين هو سبب الخلاف بين العلماء في اشتراط المدالة في ولاية النكاح وهل تصح ولاية الفاسق ام لا وفي مذهب مالك قولان وكذلك اشتراط المدالة في الاوصياء تنمة أيضا لان الغالب على الانسان انه لا يوصي على ذريته الا من يثق بشافته فوازع الطبيعي يحصل مصلحة الوصية غير انه قد يوالى أهل شيعة من الفسقة فتحصل المفسد من ولايتهم في الماملات والتزويج فكان الاشتراط تنمة كما تقدم في ولاية النكاح وتعارض الشائتين هو سبب الخلاف بين العلماء في اشتراط المدالة في الاوصياء. واما ما خرج عن الاقسام الثلاثة الضرورة والحاجة والتنمة فالاقرار يصح من البر والفاجر والمسلم والكافر اجماعا لان الاقرار على خلاف الوازع الطبيعي فانه انما يقر على نفسه في ماله أو نفسه أو اعضائه ونحو ذلك والطبع يمنع من المسامحة بذلك من غير سبب يقتضيه بل هو مم السبب المقتضى له شان الطباع ججده فلا يعارض الطبع هنا احتمال موالاته لاهل شيعة فان الانسان مطبوع على تقديم نفسه على غيره كان من أهل شيعة واصدقائه ام لا هذا هو الفرق بين الاقرار وولاية النكاح والوصية ان الولي والوصي يتصرفان لغيرها فامكن مراعاة الاصدقااء في ذلك لانه ترخيص لاجد الغيرين على الآخر واما ههنا فهو يتصرف في الاقرار لنفسه فلا يقدم عليه احدا وهو سبب انقراض الاجماع في الاقرار دونهما ومن هذا القسم الدعاوى تصح من البر والفاجر والمسلم والكافر وان كانت على وفق الطبع فان المدعى انما يدعى لنفسه فدعواه على وفق طبعه عكس الافار ير غيران ههنا في الدعاوى ما يفتى عن المدالة ويقوم مقامها في حق المدعى وهو الزامه البينة على وفق دعواه أو اليمين مع شاهد أو مع نكول على الخلاف في صحة القضاء بالشاهد واليمين والنكول لانهما يمدان التهمة من الدعوى ويقر بانها من الصحة فقام ذلك مقام المدالة لرجحان الصدق على الكذب حينئذ كما ترجح بالمدالة وقس على هذه النظائر في هذه الاقسام الاربعة ما هو في معناه فيحصل لك الفرق بين ما يشترط فيه المدالة وبين مالا يشترط فيه

الفرق

المعمل جرى بقراض المثل في أربعة فقط وهي القراض بالعرض أو

بالجزء المبهم أو الى أجل أو بضمان أو بجمعها قولك ضمن العرض الى أجل مبهم وما عدا هذه لاربع فيه أجره المثل وذكر البرزلي عن بن يونس ان كل ما يرجع لقراض المثل يفسخ ما لم بشرع في المعمل فيمضي وكذا المساقاة وكل ما يرجع الى أجر المثل يفسخ ابدا اه بلفظه والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الحادى عشر والمائتان بين قاعدة ما يرد من المساقاة الفاسدة الى قراض المثل وبين ما يرد منها الى أجره المثل

المساقاة قال بن عرفة هي عقد على مؤنة النبات بقدر لا غير غلته لا بلفظ بيع أو اجارة أو جمل فيدخل قولها لا باس بالمساقاة على ان كل الثمرة للعامل ومساقاة المعمل اه وهي مستثناة من المخابرة أى كراء الارض بما يخرج منها عياض ولا تنعقد عند

ابن القاسم الابلفظها خليل بساقيتك سجنون بما يدل اه تاودي على العاصمية وفي التمولي على العاصمية قال ابو الحسن
 المساقاة تجوز بثمانية شروط (اولها) انها لاتصح الا في أصل بثمر أو مافي معناه من ذوات الازهار والاوراق المنتفع بها
 كالورد والاس يعني الرمان (ثانيا) ان تكون قبيل طيب الثمرة وجواز بيعها (ثالثا) أن تكون الى مدة مسلومة مالم
 تطل جدا أو الى الجذاذ اذا لم يؤجلا (رابعا) أن تكون بلفظ المساقاة لان الرخص تنفترق الى الفاظ تختص بها (خامسا)
 أن تكون بجزء مشاع لا على عدد من أصم أو أوسق (سادسا) أن يكون العمل كله على العامل (سابعا) أن لا يشترط احدهما
 من الثمرة ولا من غيرها شيامعينا خصوصا بنفسه (ثامنا) أن لا يشترط على العامل اشياء خارجة عن الثمار أو متعلقة بالثمره
 ولكن تبقى بعد الثمرة بماله قدر وبال اه وزاد بعضهم تاسما وهو أن (٣٧) يكون الشجر مالم يخلف اه

وقد تقدم عن التاودي
 مافي الشرط الرابع
 من الخلاف والاصل
 في فاسدها الرد الى
 مساقاة المثل كما مر في
 القراض الا انهم خصوا
 هذا الاصل بمسائل
 قال أبو الطاهر في كتاب
 النظائر يرد العامل الى
 أجره المثل الا في خمس
 مسائل فله مساقاة المثل
 اذا ساقاه على حائط
 فيه ثمر قد اطم واذا
 شرط العمل معه واجتماعها
 مع البيع ومساقاة سنتين
 على جزئين مختلفين واذا
 اختلفا واتيا بما لا يشبه
 فلهما على دعواها أو نكلا
 وقد نظمها بعضهم فقال
 (واجسرة مثل في
 * المساقاة عينت
 سوى خمسة قد خالف
 الشرع حكما)

الفرق الحادى والدمشرون والمائتان بين قاعدة ما يشترط فيه اجتماع الشروط والاسباب
 وانتفاء الموانع وقاعدة ما لا يشترط فيه مقارنة شروطه واسبابه وانتفاء موانعه ﴿
 اعلم ان الانشآت كلها كاليبيعات والاجارات والنكاح والطلاق والميتق وغير ذلك جميع
 ما ينشأ من ذلك يشترط فيه حالة انشائه مقارنة ما هو معتبر فيه حالة الانشاء فهذا شأن
 الانشآت كلها بخلاف الاقرارات لا يشترط فيها حضور ما هو معتبر في المقربة حالة الافرار
 لان الافرار ليس سببا في نفسه بل هو دليل تقدم السبب لاستحقاق المقربة في زمن سابق
 فيحمل على ان السبب مع ما هو معتبر فيه قد تقدم على الوجه المعتبر الشرعى فمن قال هو يستحق
 على دينار من ثمن دابة حملنا هذا الاقرار على تقدم بيع صحيح على الاوضاع الصحيحة في ذات
 تقبل البيع لا خمر ولا خنزير على ما هو معتبر في البيع ولذلك قال العلماء رضى الله عنهم اذا باعه
 بدينار وفي البلد نقود مختلفة السكة تمين الغالب منها هنالان التصرف محمول على الغالب ولو
 أقر بدينار في بلد وفيها نقد غالب لا يتعين الغالب لان الاقرار دليل على تقدم السبب لاستحقاق
 الدينار فعمل السبب وقع في بلد آخر وزمان متقدم تقديما كثيرا يكون الواقع حينئذ سكة غير هذا
 الغالب وتكون هي الغالبة في ذلك الوقت وفي ذلك البلد والاستحقاق يتبع زمن وقوع السبب
 لازمن الاقرار به ويكون هذا الغالب متجددا بمتجدد ذلك الغالب وناسخا له لما تمين هذا
 الغالب الحاضر الآن فيحمل الاقرار عليه كما تمين الغالب الموجود حالة الافرار فيقبل تفسيره في
 اقراره باى سكة ذلك الدينار وكذلك لو أقر المجنون الآن اوسكران او مغمي عليه بدينار من ثمن
 بيع قبل اقراره وحمل على ان ذلك البيع وقع من المجنون حالة عقله ومن السكران حالة صحوه
 ومن المغمي عليه حالة افاقته وان شروط البيع الآن مفقودة في حقهم وكذلك لو اقرأنه يستحق
 عليه ثمن بيع هذه الدار الموقوفة الآن صح اقراره وحمل على حالة تكون فيها هذه الدار طلقا
 وكذلك جميع هذه النظائر التي تكون الشروط فيها فائنة حالة الاقرار ويمكن اعتبارها في الزمن
 الماضي اموال علم التمذر في الماضي والحاضر بطل الاقرار كما لو قال من ثمن هذا الخنزير فان
 الخنزير لا يكون في الماضي غير خنزير والوقف يمكن أن يكون طلقا وكذلك بقية النظائر

مساقاة أبان بدو صلاحها وجوز أن في طامين شرط بيعها
 وان شرط الساقى على مالك له مساعدة والبيع معها يضمها
 وان حلقا في الخلف من غير شبهة أو اجتنبا الايمان والجزم ذمها

كما في الاصل ونص خليل في مختصره وفسخت قاعدة بلا عمل أو في أثنائه أو بعد سنة من اكثر ان وجبت اجرة المثل
 وبعده اجرة المثل ان خرجا عنها كان ازداد عينا او عرضا والافساقاة المثل اه يعنى ان المساقاة اذا وقعت فاسدة لاجل
 خلل بركن او شرط او وجود مانع فان عثر عليها قبل شروع العامل في العمل وجب فسخها مطلقا وان عثر عليها في اثناء العمل
 او بعد سنة من اكثر منها فانها تفسخ ويكون للعامل اجرة المثل فيما عمل اى له بحساب ما عمل كلاجارة الفاسدة ان وجبت

له اجرة المثل امان وجبت له مساقاة المثل فاما يفسخ مالم يعمل فاذا قامت بابتداء العمل بماله بال لم تفسخ المساقاة الى انقضاء امدها وكان فيما بقي من الاعوام على مساقاة مثله للضرورة لانه لا يدفع للعامل نصيبه الا من الثمرة فلو فسخت لزم ان لا يكون له شيء لماعلمت ان المساقاة كالجمل لاستحق الا بهام العمل (وان) اطع على فسادها بعد الفراغ من العمل (فان) خرجا عن المساقاة الى الاجارة الفاسدة اولى ببيع الثمرة قبل بدو سلاحها كان ازداد رب الحائط عينا أو عرضا من عنده وجب للعامل اجرة المثل وان لم يخرجها عنها الى ذلك وجب له مساقاة المثل ثم ذكر خليل المسائل التي تجب فيها مساقاة المثل وعدها تسما فقال كمساقاة مع ثمر اطعم او مع يسع او اشترط عمل ربه او دابة أو غلام وهو صغير أو حمله لمنزله أو يكفيه مؤنة آخر أو اختلف (٣٨) الجزء بسنين أو حوائط اهـ (المسألة الاولى) ان يساقمه على حائطين

احدها قد اطعم ثمره والآخر لم يطعم أو يساقيه على حائط واحد فيه ثمر قد اطعم وفيه ثمر لم يطعم وليس تبعالانه بيع ثمر مجهول بشئ مجهول لا يقال اصل المساقاة كذلك لانا نقول خرجت من اصل فاسد لا يتناول هذا فبقي على اصله (المسألة الثانية) ان تجتمع مع بيع كان يبيعه سامعة مع المساقاة ومثل البيع الاجارة وما اشبه ذلك مما يمتنع اجتماعه مع المساقاة قاله بعضهم بلفظ ينبغي (المسألة الثالثة) اذا اشترط العامل على رب الحائط ان يعمل معه في الحائط لجولان يده على حائط وامالو كان المشترب الحائط فقيه اجرة المثل

تخرج على هذا الاسلوب ومقتضى هذا الفرق وهذه القاعدة ان تشترب المقارنة اذا اوصي لجنين أو ملكه ويشترط التقدم فيما اذا اقر له لتقدم السبب على الاقرار فان حصل الشك في تقدم الجنين لم يلزم الاقرار لانا شككنا في المحل القابل للملك وهو شرط والشك في الشرط يمنع ترتيب الشروط على ما تقدم في اول الفروق

الفرق الثاني والمشرون والمثنيان بين قاعدة الاقرار الذي يقبل الرجوع عنه وبين قاعدة الاقرار الذي لا يقبل الرجوع عنه

الاصل في الاقرار الزوم من البر والفاجر لانه علي خلاف الطبع كما تقدم فضايط ما لا يجوز الرجوع عنه من الاقرار هو الرجوع الذي ليس له فيه عذر عادي وضايط ما يجوز الرجوع عنه ان يكون له في الرجوع عنه عذر عادي وفي الفرق مسائل (المسألة الاولى) اذا اقر الوارث الورثة ان ما تركه ابيه ميراث بينهم على ما عهد في الشريعة وما تحمل عليه الديانة ثم جاء شهود أخبروه ان ابيه اشهدم انه تصدق عليه في صخره بهذه الدار وحازها له او اقر انه ملكها عليه بوجه شرعي فانه اذا رجع عن اقراره بان التركة مورثة الا هذه الدار المشهود بها له دون الورثة واعتذر باخبار البيعة له وانه لم يكن عالما بذلك بل اقر بناء على العادة ومقتضى ظاهر الشريعة فانه يسمع دعواه وعذره ويقم بنيته ولا يكون اقراره السابق مكذبا للبيعة وقادحا فيها لان هذا عذر عادي تسمع مثله (المسألة الثانية) في الجواهر اذا قال له على مائة درهم حلف أو حتى يحلف او مع يمينه فيحلف القمعه فنكحل المقر وقال ما ظننت انه يحلف لايأزمه شيء ، لان العادة جرت بان هذا الاشرط يقضى عدم اعتقاد لزوم ما اقر به وقال ابن عبدالحكم ان قال له على مائة ان حلف أو ادعاها او مهمي حلف بالعتق أو ان استحل ذلك او ان كان يعلم انها له او ان اعارني داره فاعاره أو ان شهد عليها فلان فشهد عليه بها لايأزمه في هذا كله شيء لان العادة جرت على ان هذا ليس باقرار فان قال ان حكم بها على فلان فيحكم بها عليه لذمته لان الحكم سبب فيلزمه عند سببها والاول كله شروط الاسباب بل استبعادات محضة مخلة بالاقرار (المسألة الثانية) فقال له عندي مائة من ثمن خمرا وميته لم يأزمه شيء لان

(المسألة الرابعة) اذا اشترط العامل عمل دابة قرب الحائط والحل أن الحائط صغير (المسألة الخامسة) اذا اشترط العامل عمل غلام رب الحائط والحال ان الحائط صغير لانها حينئذ زيادة على رب الحائط ويجوز ذلك اذا كان الحائط كبيرا وفي شرح الشريحي والظاهر التمسك في الرابعة والخامسة ولو أسقط الشرط (المسألة السادسة) اذا اشترط رب الحائط على العامل عند عقد المساقاة ان يحمل ما يخصه من الثمرة من الاندر الى منزله لليلة السابقة وهذا اذا كان فيه بعد ومشقة والاجاز وكذلك لو اشترط العامل على رب الحائط ان يحمل ما يخصه الى منزله واشترط رب الحائط على العامل ذلك كان له مساقاة مثله مالم تكن اكثر من الجزء الذي شرط عليه ان كان الشرط للمساقاة بفتح القاف او اقل ان كان الشرط للمساقاة بكسر القاف كما في المقدمات (المسألة السابعة) اذا اشترط رب الحائط على العامل أن يكفيه مؤنة حائط آخر بأن يعمل نفسه

بغير عوض أو بجراء، فان وقع وفات بالنمل فللأما مل مساقاة مثله وفي الحائط الآخر اجرة مثله (المسئلة الثامنة) اذا ساقاه على حائط واحد سنين معلومة سنة على النصف وسنة على الثلث وسنة على الربع ولعل المراد بالجمع مازاد على سنة واحدة (المسئلة التاسعة) اذا ساقاه على حوائط صفيقة واحدة حائط على النصف وآخر على الثلث مثلاً لاحتمال ان يشمر أحدهما دون الآخر واما في صفيقات فيجوز المساقاة ولو مع اختلاف الجزء ولعل المراد بالجمع ما فوق الواحد ثم الحق بالتسعة عشرة المساقاة فيها صحيحة مشبهاتها في الرجوع الى مساقاة المثل فقال كاختلافهما ولم يشبهها اه والمدني انهما اذا اختلفا بعد العمل في الجزء المشترط للعامل فقال دخلنا على النصف مثلاً وقال رب الحائط بل على الربع مثلاً والحال انهما لم يشبهه واحد منهما فانهما يتحالفان أي يحلف كل على ما يدعيه مع نفي دعوى صاحبه ويرد العامل لمساقاة مثله (٣٩) ومثله اذا نكلا ويقتضى للحالف

على الناكل فان أشبهها مما قال القول للعامل مع يمينه فان انفرد رب الحائط بالشيء فالقول قوله مع يمينه واما ان اختلفا قبل فانهما يتحالفان ويتساقخان ولا ينظر لشيء ولا عدمه ونكولهما كحلفها وهذا بخلاف القراض فانه لا تحالف فيه بل العامل يرد المال لان القراض عقد جائز غير لازم خرشي بتأخير من زيادة من المدوى عليه وقد نظمت المسائل التسع والحفت العاشرة بها فقلت (وأجرة مثل في المساقاة ان عرا * فساد سوى تسع ففيها تقررا) (مساقاة مثل ان مع البيع أو عمر * غدا مطما عقد المساقاة قررا)

الكلام بآخره والقاعدة ان كل كلام لا يستقل بنفسه اذا اتصل بكلام مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه قوله من ثمن خمر لا يستقل بنفسه فيصير الاول المستقل غير مستقل الصفة والاستثناء وكذلك الصفة والاستثناء والغاية والشروط ونحوها الفرق الثالث والعشرون والمائتان بين قاعدة ما ينفذ من تصرفات الولاية والقضاة وبين قاعدة ما لا ينفذ من ذلك وهو خمسة أقسام (القسم الاول) ما لم تتناوله الولاية بالاصالة اعلم ان كل من ولي ولاية الخليفة فمادونها الى اوصية لا يحل له ان يتصرف الا يجلب مصلحة اودره مفسدة لقوله تولى ولا تقربوا مال اليتيم الا باذن هي احسن ولقوله عليه السلام من ولي من امور ائمتي شيئاً ثم لم يحتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام فيكون الأئمة والولاية معزولين عما ليس فيه بذل الجهد والمرجوح ابدا ليس بالاحسن بل الاحسن ضده وليس الاخذ به بذلاً للاحتياط بل الاخذ بضده فقد حذر الله تولى على الاوصياء التصرف فيما هو ليس باحسن مع قلة الذمات من المصلحة في ولا يتهم لحسبها بالنسبة الى الولاية والقضاة فاولى ان يحجر على الولاية والقضاة في ذلك ومقتضى هذه النصوص ان يكون الجمع معزولين عن المفسدة الراجعة والمصلحة المرجوحة والمساوية ومالا مفسدة فيه ولا مصلحة لان هذه الاقسام الاربعة ليست من باب ما هو احسن وتكون الولاية انما تتناول جلب المصلحة الخالصة او الراجعة ودرء المفسدة الخالصة او الراجعة فاربعة معتبرة واربعة ساقطة ولهذا القاعدة قال الشافعي رضي الله عنه لا يبيع الوصي صاعا بصاع لانه لا فائدة في ذلك ولا يفعل الخليفة ذلك في اموال المسلمين ويجب عليه عزل الحاكم اذا ارتاب فيه دفعا لمفسدة الريبة عن المسلمين ويعزل المرجوح عند وجود الراجح تحصيلاً لمزيد المصلحة للمسلمين واختلاف في عزل احد المساويين بالآخر فقليل يمنع لانه ليس اصلح المسلمين ولانه يوذى المذول بالعزل والتهم من الناس ولان ترك الفساد اولى من تحصيل الصلاح المتولى واما الانسان في نفسه فيجوز له ذلك فيما يختص به حصلت مصلحة ام لا فللانسان ان يبيع صاعا بصاع وما يساوى الفاً بمائة فان قلت تجوز ذلك يوجب ان يلتبس من يحجر عليه بمن لا يحجر عليه ويلتبس الرشيد بالسفيه لان السفيه هو

وان يك شرطاً صنع رب بحائط كذا من غلام في صغير تحورا كذلك ان من دابة في صغيرة غدا الشرط أو حملاً لمزله جرى كذا ان غدا شرطاً كفاية آخر أو الخلف في جزء بماين صوراً كذا ان جرى في حائطين بصفيقة والحق بذى ان يحافا عند ما انبرا بلا شبهة خلف بجزء للعامل أو اجتبنا الايمان في ذا بلامرأ

قال الاصل وسر الفرق أي بين ما يرد لاجرة المثل وما يرد لمساقاة المثل ما تقدم في القراض أي من الضابطين الذي ذكره هو والذي حكاه عن بعض الاصحاب ومن الامرين اللذين ذكرهما في منشأ الخلاف قال والقواعد واحدة بينهما.

أى بين الفرض والمساقاة فانهم والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثاني عشر والمائتان بين قاعدة الاهوية وبين قاعدة ماتحت الابنية

قال العلامة المحقق ابن الشاط ما خلاصته ان الصحيح انه لا فرق بين الامر بين والدليل على ذلك أمور (منها) ما هو معلوم لاشك فيه من أن من ملك موضماله ان يبني فيه ويرفع فيه البناء ماشاء ما لم يضر بغيره وان له ان يحفر فيه ماشاء ويمسق ماشاء اما لم يضر بغيره واذا كانت القاعدة الشرعية ان لا يملك الاما فيه الحاجة فان قيل لاحاجة فيما تحت الابنية من نخوم الارض فلا يشرع فيه الملك قلنا أى حاجة في البلوغ الى عنان السماء وان قيل أن البلوغ الى عنان السماء مما فيه الحاجة فيملك بخلاف ماتحت الابنية من نخوم الارض فان الدواعى لاتتوفر فيه على أكثر (٤٠) مما يمسك به البناء من الاساسات فلا يملك الا ما لجأت الضرورة اليه

قلنا ليس بصحيح كيف وقد توفرت دواعى كثير من الناس على أكثر مما ذكر كحفر الارض للجبوب والمصانم والابار العميقة فما المانع من ملك ماتحت البناء لنحو ما ذكر من حفر بئر يمسقها حافرها ماشاء (ومنها) ان من أراد ان يحفر مطمورة تحت ملك غيره يتوصل اليها من ملك نفسه يمنع من ذلك بلاربيب ولا خلاف فلو كان ماتحت الابنية ليس له حكم الابنية بل هو بيق على حكم قبوله للاحياء لما منع من ذلك (ومنها) ان فيما ورد عن سول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من غصب شبرا من أرض طوقه من سبع ارضين بلا ريب أشعرا بهلك ماتحت الشبر من الارضين من

الذى يفعل ذلك قلت لا نسلم انما يحجر على من نفوت المصلحة كيف كانت بل ضابط ما يحجر به ان كل تصرف خرج عن العادة ولم يستجب به حمدا شرعيا وقد تكرر منه فانه يحجر به والقيد الثاني احتراز من اسجلاب سمد الشراب والمساخر والثالث احتراز عن رمى درهما في البحر فانه لا يحجر عليه حتى يتكرر ذلك منه تكرررا يدل على سفهه وعدم اكرانه بالمال اذا تقرر هذا القسم الذى لا ينفذ لعدم تناول الولاية له فيلحق به القضاء من القاضى بغير عمله فانه لاتتناوله الولاية لان صحة التصرف انما يستفاد من عقد الولاية وعقد الولاية انما يتناول منصبا معيننا وبلدا معيننا فكان معزولا عما عداه لا ينفذ فيه حكمه وقاله ابو حنيفة والشافعي واحمد بن حنبل رضي الله عنهم وماعلمت فيه خلافا وفي الجواهر ان شافه قاضى قاضيا لم يكف في ثبوت ذلك الحكم لان احدهما بشير علمه فلا يؤثر اسماعه وسماعه الا اذا كانا قاضيين ببلدة واحدة او تجازيا في ذلك في طرفى ولا يتبهما فيكون ذلك اقوى من الشهادة على كتاب القاضى فيعتمد وفي هذا القسم فروع في كسب الفقه (القسم الثاني) ماتناوله الاية لكن حكم فيه يستند باطل فهذا ينقض لفساد المدرك لاندم الولاية فيه وهو الحكم الذى خالف احد اربعة امور اذا حكم على خلاف الاجماع ينقض قضاؤه او خلاف النص السالم عن المعارض او القياس الجلى السالم عن المعارض او قاعدة من القواعد السالمة عن المعارض ولا بد في الجميع من اشتراط السلامة عن المعارض اى المعارض والراجع فانه لو قضى في عقد الربا بالفسخ لم ينقض قضاؤه وان كان قضاؤه على خلاف قوله تعالى واحل الله البيع لانه عورض بالنصوص الدالة على تحريم الربا وكذلك لو قضى في ابن المصراة بالتمن لم ينقض قضاؤه وان كان على خلاف قاعدة اتلاف المثليات ان يجب جنسها لاجل ورود النص في ذلك نعم لو قضى بصحة نكاح بشير ولى فسختناه لكونه على خلاف قوله عليه السلام اىما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ولو قضى باستمرار عصمة من لزمه الطلاق بناء على المسألة السريجية نقضناه لكونه على خلاف قاعدة ان الشرط قاعدة صحة اجتماعه مع الشروط وشرط السريجية لا يجتمع مع مشروطه ابدان تقدم الثلاث لا يجتمع مع لزوم الطلاق بعدها ونحو ذلك وكذلك لو حكم حدسا وتخمينان غير مدرك شرعي ينقض اجماعا وهو فسق ممن فعله قاله ابن محرز

جهة ان القاعدة ان العقوبة تكون بقدر الجناية وما قيل من أنه لا يلزم من العقوبة به أن

يكون مملوكا لغير الله تعالى لا يدفع ذلك الا شمار نعم ظاهر المذهب ان ماتحت الابنية الذى هو عكس الاهوية الى جهة السفلى مخالف لحكم الابنية اما أولا فلان صاحب الطراز قد نص على ان المسجد اذا حفر تحت مطمورة يجوز ان يعبره الجنب والحائض وقال لو اجزنا الصلاة في الكعبة وعلى ظهرها لم نجزها في مطمورة تحتها اه واما ثانيا فلانهم اختلفوا فيمن ملك أرضا هل يملك ما فيها وما تحتها أم لا واما الاهوية فقد اتفقوا فيها على قاعدة ان حكمها تابع لحكم الابنية فهو الوقف وقف وهواء الطلق طلق وهواء الموات موات وهواء المملوك مملوك وهواء المسجد حكم المسجد فلا يقرب به الجنب والحائض ومن ثم لم يختلفوا في ذلك ما فوق البناء من الهواء اختلفوا في ملك ماتحت من نخوم الارض بل قد نص اصحابنا على بيع الهواء لمن يتنعم

به ومقتضى هذه القاعدة أن يمنع بيع هواء المسجد والأوقاف الى عنان السماء لمن أراد غرز خشب حولها ليجعل على رؤس الخشب سقفا عليه بناء وان يمنع اخراج الرواشن والاجنحة على الحيطان الى طريق المسلمين وان لم تكن مستدة الا أن يرضى أهلها كلهم أو يقتصر على ما تلجىء الضرورة اليه والمحكم في ذلك العادة فيكون قول صاحب الجواهر يجوز اخراج الرواشن والاجنحة على الحيطان الى طريق المسلمين اذ لم تكن مستدة فاذا كانت مستدة امتنع الأن يرضى أهلها كلهم اه موضع نظر فهذا كله لاشك تصريح بمخالفة الاهوية لما تحت الابنية وان بينهما فرقا الا أن سره الذي ذكره الشهاب لم يظهر بل بقي سرا كما كان اه فتأمل امامان لملك تظفر بسره والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثالث عشر والمائتان بين قاعدة الاملاك الناشئة عن الاحياء وبين (٤١) قاعدة الاملاك الناشئة عن

غير الاحياء

بناء على مذهبن في الاحياء من أنه اذا ذهب ذهب الملك وصار مواتا كما كان وكان لغير من احياء أولا أن يحيه فهو عندنا مخالف لتسييره من أسباب الملك القولية فانها لا يبطل الملك بطلان أصواتها وانقطاعها وذلك أن الاحياء لما كان من الأسباب الفعلية التي لا ترد الاعلى غير ملك سابق ضرورة انه سبب تملك به المباحات من الارض كان ضميما يذهب الملك الناشئ عنه بذهابه كما يبطل تملك الصيد الحاصل بالاضطیاد بتوحشه وتلك السمك بروجوعه في النهر وتلك الماء باختلاطه بالنهر وتلك الطير والنحل بانفلاته وتوحشه واما غير الاحياء

من اصحابنا ونقل ابن يونس عن عبد الملك انه قال ينقض عند ملك قضاء القاضى لمخالفة السنة كالقضاء باستسعاء العبد لعتق بعضه فان الحديث ورد بان لا يستسعى وكالشفعة للجار او بعد القسمة لقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم او يحكم بشهادة النصراني لقوله تعالى ذوى عدل منكم أو ميراث العمه والخالة والمولى الاسفل لقوله عليه السلام الحقوا الفرائض باهلها فما ابرت الفرائض فلا ولى عصبية ذكر وكل ما هو على خلاف عمل المدينة ولم يقل به الاشدوذ العلماء وخالف ابن عبد الحكم وقال لا تنقض شفعة الجار وما ذكره من الفروع لضعف موجب النقص عنده وجمهور الاصحاب على خلافه وفي النوار دللنا على ما ينقض نقض ما لا ينقض فاقضى قاض بان ينقض حكم الاول وهو مما لا ينقض نقض الثالث حكم الثاني لان نقضه خطأ ويقر الاول وكذلك لو تصرف السفينة الذى تحت حجر القاضى بالبيع والنكاح وغيرهما فرده فجاء قاض ثان فانفذه نقض الثالث هذا التنفيذ وقر الاول وكذلك لو فسخ الثاني الحكم بالشاهد واليمين رده الثالث لان النقص في مواطن الاجتهاد خطأ ونقض الخطأ متعين (القسم الثالث) ما حكم به على خلاف السبب والقسم المتقدم على خلاف الدليل وقد تقدم الفرق بين الأسباب والادلة والحجاج وان القضاة يعتمدون الحجاج والمجتهدين يعتمدون الادلة وان المكلفين يعتمدون الأسباب فاذا قضى القاضي بالقتل على من لم يقتل أو للبيع على من لم يبيع أو الطلاق على من لم يطلق او الدين على من لم يستند فهذا قضاء على خلاف الأسباب فاذا اطلع على ذلك وجب نقضه عند الكل الا قسم منه خالف فيه ابو حنيفة رضي الله عنه وهو ما كان فيه عقدا وفسخ فيجمل حكم الحاكم كالمقد فيما لا عقده فيه او كالفسخ فيما لا فسخ فيه فاذا شهد عنده شاهدا زور بطلاق امرأة فحكم بطلاقها جاز لذلك الشاهد ان يتزوجها مع علمه بالكذب نفسه لان حكم الحاكم فسخ لذلك النكاح وكذلك اذا شهد عنده ببيع حارية فحكم ببيعها جاز لسلك واحد من تلك البينة ان يشتريها ممن حكم له بها ويطلبها هذا الشاهد مع علمه بالكذب نفسه لان حكم الحاكم ينزل منزلة البيع لمن حكم له وكذلك كل ما فيه عقد او فسخ واما الدبون وما يجرى مجراها مما لا عقده فيه ولا فسخ فيوافقنا فيه رانه بقى على ما كان عليه قبل الحكم وهذا هو معنى قول المالكية والشافعية والحنبلة حكم الحاكم لا يحل حراما ولا يحرم حلالا في نفس

(٦ — الفرق — رابع) من الأسباب القولية فانه لما كان يرد غالبا على مملوك قد تأصل فيه الملك قبله قوبت افادته للملك لاجتماع افادته مع افادة ما قبله حتى ان الملك الحاصل به لا ينقض بعد بطلان اصوات تلك الأسباب القولية وانقطاعها ونظير ذلك امران (الاول) ما اذا ورد البيع على الاحياء فان الملك الحاصل به لا ينقض بعد ذلك لتظافر الأسباب (والثاني) تملك الملتقط فانه لما ورد على ما تقدم فيه الملك وتقرر قوى بحيث لا ينقض بعود اللقطة الى حال الالتقاط ويؤكد ذلك ان الأسباب القولية ونحوها ترفع ملك الغير كلياً ونحوه فهى في غاية القوة وأما الفعل بمجرد فليس له قوة رفع ملك الغير بل يبطل ذلك الفعل كمن بنى في ملك غيره فلذلك ذهب اثره بذهابه والاقطاع وان كان سببا قوليا واردا على مملوك للمسلمين الا انه بدون الاحياء حكم بدون سبب او علة فلذا لا يملك ييمه فهو عكس

النقيض للذي ادعيناه وهو ابداء العلة التي هي الاحياء بدون حكمها الذي هو استمرار الملك وعدم قصوره اضعفها وعدم بطلان ملك الاقطاع اذا احيا فيه بطلان احيائه انما هو لتحقيق سبب غير الاحياء حينئذ وهو ان الاقطاع حكم من احكام الائمة فلا ينقض لان احكام الائمة تصان عن النقص والملك الذي جعله صلى الله عليه وسلم ثمحجي بقوله من احيا رضا ميتة فهي له مرتب على وصف الاحياء والقاعدة ان ترتب الحكم على الوصف يدل على عابية ذلك الوصف لذلك الحكم فيكون الاحياء سببه وعليته والقاعدة ان الحكم ينتفى بانتفاء علته وسببه فهذا الحديث لهاتين القاعدتين انما يقتضي الملك عند ذلك كما يدعي الخصم على ان قوله صلى الله عليه وسلم فهي له لفظ يقتضي مطلق الملك لان لفظ له ليس من صيغ العموم بل ذلك على اصل ثبوت الملك ولا ايع في ثبوت مطلق الملك (٤٣) بالاحياء بل نحن نقول بموجبه ايضا ولا يقتضي الملك بوصف الدوام حتى يحصل

به مقصود الخصم اذا علمت هذا ظهر لك اندفاع الاشكال الوارد على مذهبنا في ظاهر الامر وانه فقه حسن على الفواعل ودان مقابله لم يكن أقوى منه الا في بادى الرأي فتأمل كذا قال الأصل واما على مقابل مذهبنا وهو قول سحنون والشافعي رضي الله عنهما لا يزول الملك بزوال الاحياء لوجوده (الاول) انه صلى الله عليه وسلم جعل له في الحديث السابق الملك والاصل عدم ابطاله واستصحابه (والثاني) قياس الاحياء على البيع والهبة وسائر أسباب التملك (والثالث) القياس على من تملك لقطعة ثم ضاعت منه فان عودها الى حال الالتقاط لا يسقط ملكه متملكها فلا يسلم

الامر خلافا لابي حنيفة ووافقنا ابو حنيفة ايضا فيما اذا قضي بشكاح اخت المفضي له او ذات محرم فانه لا تحل له لان المقتضى لو تزوجها لم تحل له نفقات قبول المحل وكذلك وافقنا اذا تبين ان الشهود عيبس والحكم في عقد نكاح وفرق بان الشهادة شرط ولم توجد في الاموال ولم يحكم الحاكم بالملك بل بالتسليم وهو لا يوجب الملك لنا قوله عليه السلام انما انا بشر مثلكم وانكم تمصمون الي ولعل بضمكم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما سمع فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذها فانما افنتح له قطعة من النار وهو عام في جميع الحقوق وقياسا على الاموال بطريق الاولى لان الاموال اضعف فاذ لم يوثق فيها فالولي الفروج احتجوا بقضية هلال ابن امية في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم حين فرق بينه وبين امرأته باللعان قال فان جاءت به على صفه كذا فهو لشريك فجاءت به على تلك الصفة وتبين الامر على ما قال هلال وان الفرقة لم تكن موجودة ومع ذلك لم يفسخ تلك الفرقة وامضاها فدل ذلك على ان حكم الحاكم يقوم مقام الفسخ والمقد وعن علي رضي الله عنه انه ادعى عنده رجل نكاح امرأة وشهد له شاهدان فقضي بينهما بالزوجة فقاتت والله يا امير المؤمنين ماتزوجني فاعقد بيننا عقدا حتى احل له فقاتل شاهدك زواجك فدل ذلك على ان النكاح ثبت بحكمه ولان اللعان يفسخ به النكاح وان كان احدهما كاذبا فالحكم اولى لان للحاكم ولاية عامة على الناس في العقود ولان الحاكم له اهلية العقد والفسخ بدليل انه لو وقع العقد على وجه لوفقه المالك نفذ ولان المحكوم عليه لا يجوز له المخالفة ويجب عليه التسليم فصار حكم الله تعالى في حقه ما حكم به الحاكم وان علم خلافه فكذلك غيره قياسا عليه والجواب عن الاول ان الفرقة في اللعان ليست بسبب صدق الزوج بدليل انه لو قامت البينة بصدقه لم تعد اليه وانما كانت بسبب انها واصل الى اسوا الاحوال في المنة المحبة بالتلاعن فلم ير الشارع اجتماعهما بعد ذلك لان الزوجية مبنياها السكون والمودة وما تقدم من اللعان عنم ذلك فلم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم الكذب وكالبينة اذا قامت وعن الثاني ان صح قلا حجة فيه لانه رضي الله عنه اضاف التزوج للشهود والحكمه ومما من المقدم لما فيه من الطعن على الشهود فاخبرها بانه زوجها ظاهرا ولم يتعرض للفتيا وما النزاع إلا فيها (وعن الثالث) ان كذب احدهما لم يفسد باللعان

الفرق بين الاحياء وغيره من أسباب التملك قال العلامة ابن الشاط ما خلاصته ومذهب الشافعي ولم أقوى من مذهبنا على الاطلاق لافي بادى الرأي فقط كما زعم الشهاب لوجهين (الاول) ان مقاله في الفرق بينهما مجرد دعوى يقابل بمثلها بان يقال ان الاسباب القولية هي الضميمة لورودها على ملك سابق فيتمارض بالملك السابق واللاحق وأما المملوك بالاحياء فلم يسبقه ما يمارضه فهو أقوى (الوجه الثاني) ان مقاله في الجواب عن الحديث السابق من انه يدل بسبب القاعدتين المذكورتين على بطلان الملك بذهاب الاحياء غير صحيح فان القاعدتين وان كانتا صحيحين مسلمتين لكن لا يلزمهما مقاله من بطلان هذا الحكم لان الاحياء قد ثبت فترتب عليه مسببه ولم يرتفع الاحياء بل لا يصح ارتقاعه لان ذلك من باب الارتقاع الواقع وهو محال وانما مغزاه ان الاحياء لم يستمر وذلك غير لازم في الاسباب كلها

فان الملك المرتب على الشراء او على الارث او على الهبة لم تستمر أسبابه فكان يلزم على قياس قوله انه متى غفل الانسان عن تجديد شراء مشتراه ان يبطل ملكه عليه وذلك باطل قطعا وما قاله من ان الحديث لا يقتضى الملك بوصف الدوام وان كان صحيحا الا ان هنا قاعدة شرعية وهي ان الملك يدوم بعد ثبوت سببه الا ان يلزمه ما يناقضه اه فتأمل والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق الرابع عشر والمائتان بين قاعدة الكذب وقاعدة الوعد وما يجب الوفاء به منه وما لا يجب

علم ان الادلة الشرعية على قسمين (القسم الاول) ما ظاهره الفرق بين قاعدة الكذب وقاعدة الوعد كحديث الموطأ قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أأكذب لامرأتى فقال صلى الله (٤٣) عليه وسلم لا خير في الكذب

فقال يارسول الله أقاعدما واقول لها فقال عليه الصلاة والسلام لا جناح عليك وحديث أنى داود قال عليه الصلاة والسلام اذا وعد أحدكم أخاه ومن نيته ان يفي فلم يف فلا شيء عليه ونحو ذلك من الادلة التي تقتضى عدم الوفاء بالوعد وان ذلك مباح والكذب ليس بمباح فلا يدخل الكذب في الوعد (والقسم الثانى) باظهاره عدم الفرق بينهما كقوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تعملون كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تعملون فان الوعد اذا أخلف قول لم يفسد فيلزم ان يكون كذبا محرما وان

ولم يختص به أما عدم تعيينه فلانه قد يكون مستنده في اللعان كونه لم يطاها بعد حيضتها مع ان الحامل قد تحيض أو قرأ من حالية مثل كونه رأى رجلا بين فخذيه وقد يكون ذلك الرجل لم يبول أو أوج وما أنزل وبالجمل فالقرآن قد تكذب وأما عدم اختصاصه بالمان فلان المتداعيين في النكاح أو غيره قد يكون أحدهما كاذبا فاجرا يطلب ما يعلم خلافه ولا نسلم ان الحكم يقوم مقام النسخ والمقد بل لما بينا أن التلاع يمنع الزوجية (وعن الرابع) ان صاحب الشرع انما جعل للحاكم المقدر للغائب والمحجور عليهم ونحوهم بطريق الوكالة لتعذر المباشرة منهم وههنا لاضرورة لذلك والاصل أن يلى كل واحد مصالح نفسه فلا يترك الاصل عند عدم المعارض (وعن الخامس) ان المحكوم عليه انما حرمت عليه المخالفة لما فيها من مفسدة مشاققة الحكام وانحرام النظام وتشويش نفوذ المصالح وأما مخالفة بحيث لا يطلع عليه حاكم ولا غيره فجازة (القسم الرابع) ما تناوله الولاية وصادف فيه الحججة والدليل والسبب غير أنه متهم فيه كقضائه لنفسه فانه يفسخ لان القاعدة ان التهمة تقدر في التصرفات اجماعا من حيث الجملة وهي مختلفة المراتب فاعلى رتب التهمة معتبر اجماعا كقضائه لنفسه وادنى رتب التهم مردود اجماعا كقضائه لجيرانه وأهل صقعه وقبيلته والمتوسط من التهم مختلف فيه هل يلحق بالاول أو بالثاني وأصلها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين أى متهم قال ابن يونس في الموازية كل من لا تجوز شهادته له لا يجوز حكمه له وقاله ابو حنيفة والشافعى وأحمد بن حنبل رضى الله عنهم لان حكم الحاكم لازم المقتضى عليه فهو اولى بالرد من الشهادة لان فوق الشاهد من ينظر عليه فيضصف الاقدام على الباطل فتضعف التهمة قال ولا يحكم امه الا أن يكون مبرزا وجوزه ابو حنيفة والشافعى وأحمد بن حنبل رضى الله عنهم وقال عبد الله لا يحكم لولده الصغير أو يتيمة أو امرأته ويجوز لغير هؤلاء الثلاثة كلاب والابن الكبير وان امتنعت الشهادة فان منصب القضاء ابعد عن التهم لوفور جلالة القاضي دون الشاهد وقال أصبغ ان قال ثبت عندى ولا نعلم اثبت أم لا ولم يحضره الشهود لم ينفذ فان حضر الشهود وكانت شهادة ظاهرة بحق بين جاز فيما عدى الثلاثة المتقدمة لان اجتماع هذه الامور تضعف التهمة وهو الفرق

يحرم اخلاف الوعد مطلقا وقوله عليه الصلاة والسلام من علامة المنافق ثلاث اذا اؤتمن خان واذا حدث كذب واذا وعد اخلف فذكره في سياق الذم دليل على التحريم وما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وأى المؤمن واجب أى وعده واجب الوفاء به فلما كان ظاهر القسم الاول معارضا لظاهر القسم الثانى حتى صار بحيث لو أخذ به وقيل بالفرق بينهما وان الوعد لا يدخله الكذب لزم مخالفة ظاهر القسم الثانى بل وقوله تعالى وعدكم وعد الحق وصدق الله وعده الحمد لله الذى صدقنا وعده وأورثنا الارض تنبؤا من الجنة حيث نشاء هل وجدتم ما وعد ربكم حقا الى غير ذلك من النصوص الدالة على دخول الصدق في وعد الله تعالى ووعدوه والاصل في الاستعمال الحقيقة وكان ظاهر الثانى كذلك معارضا لظاهر الاول حتى صار بحيث لو أخذ به وقيل بعدم الفرق بينهما وان الوعد

يدخله الكذب لزم مخالفة ظاهر الاول وتعين الجمع بين هذه الظواهر المتعارضة اختلف الفقهاء فيما يقرب ان يؤخذ به منهما وما يؤول على قولين (القول الاول) تمسك بعضهم بظاهر القسم الاول وتأويل ظاهر القسم الثاني والفرق بين وعد الله تعالى ووعيده وبين وعده غيره تعالى قال الكذب يختص بالماضي والحاضر والوعد انا بتماق بالمستقبل وذلك لان قولنا الصديق القول المطابق للواقع والكذب القول الذي ليس بمطابق للواقع ظاهر في وقوع وصف المطابقة وعدمها بالفعل وذلك مختص بالحال والماضي واما المستقبل فليس فيه الا قبول المطابقة وعدمها أما او لا فلانا اذا حددنا بوصف بان قلنا في الانسان مثلا الحيوان الناطق انما نريد الحياة والنطق بالفعل لا بالقوة والا كان الجماد والذبات كله انسانا لانه قابل للحياة والنطق واما ثانيها (٤٤) فلان حديث الموطأ يدل على أمرين (أحدهما) ان اخلاف الوعد لا يسمى

كذبا لجملة قسم الكذب (وثانيهما) ان اخلاف الوعد لا حرج فيه اذ لو كان المقصود الوعد الذي يفي به لما احتاج للسؤال عنه ولما ذكره مقرونا بالكذب ولكن قصده اصلاح حال امرأته بما لا يفعله فتخيّل الحرج في ذلك فاستأذن عليه وكذلك حديث أبي داود يقتضي ان عدم الوفاء بالوعد مباح عكس ظاهر الآية ونحوها فظهر الفرق بينهما اولا باختصاص الوعد بالمستقبل والكذب بالماضي والحال وثانيا بدم التائيم في الاول والتائيم في الثاني كما هو ظاهر حديثي الموطأ وأبي داود السابقين والجواب عن ظاهر الآية ونحوها اما اولا فلانه

بينه وبين الشهادة وعن أصبح الجواز في الوله والزوجة والاخ والمكاتب والمدبر والمديان ان كان من أهل القيام بالحق وصرح الحكم وقد يحكم للخليفة وهو فوّه وتهمته أقوى ولا ينبغي له القضاء بين أحد من عشيرته وخصمه وان رضى الخصم بخلاف رجائين رضيا بحكم رجل أجنبي فينفذ ذلك عليهما ولا يقضى بينه وبين غيره وان رضى الخصم بذلك فان فعل فيشهد على رضاه ويمتهد في الحق فان قضى لنفسه او لمن يمتنع قضاؤه فليذكر القصصه كلها ورضى خصمه وشهادة من شهد برضى الخصم واذا فعل ذلك في مواطن خلاف العلماء ورأى افضل منه فلاحسن فسخره فان مات أو عزل فلا يفسخه غيره الا في الخطأ البين فان اجتمع في القضية حقه الله عز وجل كالمسرفة قال محمد يقطعه وقال ابن عبد الحكم يرفعه لمن فوّه واما ماله فلا يحكم له (القسم الخامس) ما اجتمع فيه انه تنازلت الولاية وصادف السبب والدليل والحجة وانتفت التهمة فيه غير انه اختلف فيه من جهة الحجّة هل هي حجة أم لا وفيه مسالتان (المسألة الاولى) القضاء يعلم الحام عندنا وعند ابن حنبل يمتنع وقال ابو حنيفة لا يحكم في الحدود بما شاهده من اسبابها الا في القذف ولا في حقوق الآدميين فيما علمه قبل الولاية ومشهور مذهب الشافعي رضى الله عنه جواز الحكم في الجميع واتق الجميع على جواز حكمه بهامه في التجريح والتعديل لنا وجوه (الاول) قول رسول الله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر مثلكم وانكم تخطصمون الى ولعل بعضهم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما اسمع الحديث فدل ذلك على ان القضاء يكون بحسب السموع لا بحسب المعلوم (الثاني) قوله صلى الله عليه وسلم شاهدك أو يمينه ليس لك الا ذلك فخصر الحجّة في البيّنة واليمين دون علم الحام وهو المطلوب (الثالث) روى أبو داود أن النبي صلى الله عليه وسلم يمت بأبائهم على الصداقة فلاحاه رجل في فريضة فوقع بينهما شجاج فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم فاعطاهم الارش ثم قال أفاخطب الناس فاعلمهم برضائكم قالوا نعم فخطب فاعلم فقالوا ما رضينا فارادهم المهاجرون والانصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ونزل فجلسوا اليه فارضاهم فقال أخطب الناس فاعلمهم برضائكم قالوا نعم فخطب فاعلم الناس فقالوا رضينا وهو نص في عدم

الحكم

محمول اما على ان الموعد ادخل الموعود في سبب يلزمه بوعدته كما لمالك

وابن القاسم وسحنون اما مالك وابن القاسم فقالا اذا سلك أن تهب له ديناراً فقلت نعم ثم بدا لك لا يلزمك ولو كان افتراق الغرماء عن وعد واشهاد لاجله لزمك لا بطلانه مغرماً بالتأخير واما سحنون فقال الذي يلزم من الوعد قوله اهدم دارك وانا اسلفك ما ينبغي به او اخرج الى الحج وانا اسلفك او اشترى سلعة او تزوج امرأة وانا اسلفك لانك ادخلته بوعدك في ذلك اما مجرد الوعد فلا يلزم الوفاء به بل الوفاء به من مكارم الاخلاق اه واما على انه وعده مقرونا بذكر السبب كما لا يصح حيث قال يتضح عليك به تزوج الموعود ام لا وكذا اسلفني لا اشترى سامة كذا لزمك تسبب في ذلك ام لا والذي لا يلزم من ذلك ان تعده من غير ذكر سبب فيقول لك اسلفني كذا فتقول نعم بذلك قضى عمر بن عبد العزيز

رحمه الله وان وعدت غريمك بتأخير الدين لزمك لانه اسقاط لازم لاحق سواء قات له أو خرك أو أخرتك واذا اسلفته
 لعلك تأخيره مدة تصاح لذلك اه واما ثانيا فلانه قد قيل ان الآية نزلت في قوم كانوا يقولون جاهدنا وما جاهدوا وفضلنا
 نواوا من الخيرات وما فعلوه ولا شك أن هذا محرم لأنه كذب وتسميع بطاعة وكلاهما محرم ومعصية اتفاقا وما ذكر
 من الاخلاف في صفة المناق معناه انه سجيبة له ومقتضى حاله الاخلاف ومثل هذه السجيبة يحسن الذم بها كما يقال
 سجيبة تقتضى البخل والمنم فمن كان صفته تحت على الخير مدح او تحت على الشر ذم شرطا وعرفا والفرق بين وعد الله تعالى
 وروعيده وبين وعد غيره هو ان الله تعالى يخبر عن معلوم وكل ما تعلق به العلم يجب مطابقتها بخلاف واحد من البشر فانه
 لما لزم نفسه ان يفعل مع تجوز ان يقع ذلك منه وان لا يقع فلا (٤٥) تكون المطابقة وعدمها معلومين

ولا واقمين فانتفيا
 بالكلية وقت الاخبار
 واختار هذا القول
 الاصل فقال هذا هو
 الذي ظهر لي لانه اقرب
 الطرق في الجمع بين هذه
 الظواهر المتعارضة
 (والقول الثاني) تمسك
 بعضهم بظاهر التسميم
 الثاني وتاويل ظاهر
 القسم الاول قال يفسر
 الكذب بالخبر الذي
 لا يطابق الواقع وكل
 من المستقبل والماضي
 والحال يدخله وصف
 المطابقة وعدمها وليس
 الوقوع بالفعل شرطا
 فيدخل الكذب
 في الكل ويازم دخول
 الكذب في الوعد
 بالضرورة وانما سوح
 في الوعد تكثيرا للعدة
 بالمعروف فلا فرق بين

الحكم بالملم (الزبير) جاء في الصحيحين في قصة هلال وشريك ان جاءت به كذا فهو
 لهلال بمعنى الزوج وان جاءت به كذا فهو لشريك ابن سمحاء يعني المتذوف فجاءت به على
 اللنت المكروه فقال صلى الله عليه وسلم لو كنت راجعا أحدا بغير بينة لرجعتها فدل ذلك على
 انه لا يقضى في الحدود بلمه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقول الا حقا وقد وقع
 ما قال فيكون العلم حاصله ومع ذلك ما رجح وعمل بعدم البينة (الخامس) قوله تعالى والذين
 يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فأجلدهم ثمانين جلدة فامر بجلدهم عند عدم البينة
 وان علم صدقهم (السادس) ان الحاكم غير معصوم فيتم بالقضاء بلمه فامل المحكوم له ولي
 أو المحكوم عليه صديق ولا نسلم نحن ذلك فحسنا المادة صوتنا لمنصب القضاء عن التهم
 (السابع) قال أبو عمر بن عبد البر في الاستذكار اتفقوا على ان القاضي لو قتل أخاه لملمه بانه
 قاتل انه كالقتل عمدا لا يرت منه شيا للتهمة في الميراث فنقبس عليه بقية الصور بجامع التهمة
 احتجاجا بوجوه (أحدها) ما في مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى على أبي سفيان
 بالنفقة بلمه فقال لهند خذى لك ولولدك ما يكفيك بالمروف ولم يكلفها البينة (وثانيا)
 ما رواه صاحب الاستذكار ان رجلا من بني مخزوم أدعى على أبي سفيان عند عمر رضى الله
 عنه انه ظلمه حدا في موضع فقال عمر رضى الله عنه أنى لاعلم الناس بذلك فقال عمر انهض
 الى الموضع فنظر عمر رضى الله عنه الى الموضع فقال يا أبا سفيان خذ هذا الحجر من ههنا فضعه
 ههنا فقال والله لا أفعل فقال والله لتفعلن فقال لأفعل فعلاه عمر بالدرة وقال خذ له أم لك وضعه
 ههنا فاك ما علمت قديم الظلم فاخذه فوضعه حيث قال فاستقبل عمر رضى الله عنه القبلة فقال
 اللهم لك الحمد اذ لم تمنني حتى غلبت أبا سفيان على رأيه واذلته لي بالاسلام فاستقبل القبلة أبو
 سفيان فقال اللهم لك الحمد اذ لم تمنني حتى جعلت في قلبي ما ذلت به لعمر (وثالثها) قوله تعالى كونوا
 قوامين بالقسط وقد علم القسط فيقوم به (ورابعها) انه اذا جاز أن يحكم بالظن الناشئ عن قول
 البينة فالعلم أولى ومن الموجب جعل الظن خيرا من العلم (وخامسها) ان التهمة قد تدخل عليه من قبل
 البينة فيقبل قول من لا يقبل (وسادسها) ان العمل واجب بما تقتلته الرواة عن رسول الله صلى الله

كذب والوعد قال العلامة ابن الشاط ما خلاصته وهذا القول هو الصحيح لوجوه (الوجه الاول) انا لانسلم ان الحدود تستلزم
 ان تكون الاوصاف فيها بالفعل اذ لو استلزم ذلك لخرج الطفل الرضيع عن الانسان ضرورة ان النطق الذي هو العقل مفقود
 فيه بالفعل مع انه عند ارباب الحدود وهم الفلاسفة انسان ودعوى انه اذا لم تستلزم ذلك كان الجماد والنبات كله انسانا لانه قابل للحياة
 والنطق جهل بمذهب ارباب الحدود وهم الفلاسفة في الحقائق وانها مختلفة بصفاتهما الذاتية فلا تقبل حقيقة منها صفة الاخرى
 الحيوان لا يقبل ان يكون جمادا والجماد لا يقبل ان يكون حيا وانما اذا كان الامر في الحدود لا يستلزم ان تكون الاوصاف فيها
 بالفعل بطل كل مقاله هؤلاء من ان الوعد لا يدخله الكذب لانه مستقبل وضح قول من يقول يدخله بمعنى انه قابل لذلك
 وهذا هو القول الذي لا يصح سواه (الوجه الثاني) انه لا معنى لحديث الموطأ عندي الا انه صلى الله عليه وسلم منع السائل

له من ان يخبر زوجته بخبر يقتضى تعيظها به كان يخبرها عن فله مع غيرها من النساء بما لم يفعله أو من غير ذلك مما يكون فيه تعيظها بزوجه وسوغ له الوعد لانه لا يتعين فيه الاخلاف لاحتمال الوفاء به سواء كان عازما عند الوعد على الوفاء أو على الاخلاف أو مضربا عنهما ويتخرج ذلك في قسم العزم على الاخلاف على رأى الصحيح المنصور عندي من أن العزم على المعصية لا مؤاخذه به اذ معظم دلائل الشريعة يقتضى المنع من الاخلاف وان السائل له صلى الله عليه وسلم إنما قصد الوعد على الاطلاق وسأل عنه لان الاحتمال في عدم الوفاء اضطرارا أو اختيارا قائم ورفع صلى الله عليه وسلم عنه الجناح لاحتمال الوفاء ثم انه ان وفى فلا جناح وان لم يف مضطرا فكذلك وان لم يف مخاربا فالظواهر المتضاربة قاضية بالخرج فتبين انه صلى الله عليه وسلم (٤٦) لم يجعل الوعد قسما للكذب من حيث هو كذب وإنما جعله قسما

للخبر عن غير المستقبل الذى هو كذب فكان قسيمه من جهة كونه مستقبلا وذلك غير مستقبلي أو من جهة كونه قد تعين انه كذب والوعد لا يتعين انه كذبا وما قيل من انه صلى الله عليه وسلم منع السائل من الكذب المتعلق بالمستقبل فمجرد دعوى لم تقم عليها حجة ولا يتعين ان المراد ما قاله كيف وان ما قاله هو عين الوعد فانه لا بد ان يكون ما يخبرها عن وقوعه في المستقبل متعلقا بها والا فلا حاجة لها فيما يتعلق غيرها وما قيل ان السائل لم يقصد الوعد الذى نفى فيه بل قصد الوعد الذى لا نفى فيه على التعمين فمجرد دعوى كذلك اذ من اين يعلم انه

عليه وسلم فاسمه المكف أولى أن يعمل به ويحكم به بطريق الاولى لان التعمية ثبت شرعا ما لم يوجبها الله تعالى في يوم القيامة والقضاء في فرد لا يتعمد لغيره فيخطره أقل (وسايعها) انه لو لم يحكم بامله لفسق في صومنها ان يعلم ولادة امرأة على فراش رجل فيشهد انها مملوكة فان قبل البينة ممكنه من وطئها وهى ابنته وهوفسق والاحكم بامله وهو المطلوب ومنها أن يعلم قتل زيد لعمره فشهد البينة بان القاتل غيره فان قتله قتل البرىء وهوفسق والاحكم بامله وهو المطلوب ومنها لوسمه يطاق ثلاثا فانكر فشهدت البينة بواحدة أن قبل البينة ممكن من الحرام والاحكم بامله (ونامنها) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى فرسا فجعله البائع فقال عليه السلام من يشهد لى فقال خزيمه يارسول الله انا أشهد لك فقال رسول صلى الله عليه وسلم كيف تشهد ولا حضرت فقال خزيمه يارسول الله تخبرنا عن خير السماء فنصدقك أولا نصدقك في هذا فسمي رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الشهادتين فهذا وان استدل به المالكية على عدم القضاء بالعلم فهو يدل لنا من جهة حكمه عليه السلام لنفسه فيجوز ان يحكم لغيره بامله لانه أبعد في التهمة من القضاء لنفسه بالاجماع (وتاسمها) القياس على التجريح والتعديل والجواب عن الاول أن قصة هند فنيا لا حكم لانه الطالب من تصرفاته عليه السلام لانه مبالغ عن الله تعالى والتبليغ فنيا لا حكم والتصرف بغيرها قليل فيحمل على الغالب ولان أباسقيان كان حاضرا في البلد ولا خلاف انه لا يقضى على حاضر من غير أن يعرف وعن الثاني أنه من باب ازالة المنكر الذى يحسن من أحاد الناس لا من باب القضاء فلم قلتم انه من باب القضاء ويؤيده انها واقعة غير مترددة بين الامرين فتكون محملة فلا يستدل بها وعن الثالث القول بالموجب فلم قلتم ان الحكم بالعلم من القسط بل هو عندنا محرم وعن الرابع ان العلم افضل من الظن الا ان استلزامه للتهمة وفساد منصب القضاء اوجب مرجوحته لان الظن في القضاء يخرق الابهة وينع من نفوذ المصالح وعن الخامس ان التهمة مع مشاركة الغير اضعف بخلاف ما يستعمل به وقد تقدم ان التهم كلها ليست معتبرة بل بعضها وعن السادس ان الرواية والسماع والرؤية استوى الجميع لعدم المعارض الذى تقدم ذكره في العلم بخلاف الحكم وعن السابع أن تلك الصور لم يحكم فيها بامله بل ترك

الحكم

لا يفعله وعلى ان يكون في حال الوعد غير متمكن مما وعد به من اين

يعلم عدم تمكنه منه في المستقبل واذا تعذر علمه بذلك تعين ان يكون سواء لاحتمال عدم الوفاء أو العزم على عدم الوفاء فسوغ له صلى الله عليه وسلم ذلك وان عدم الوفاء لا يتعين أولان العزم على عدم الوفاء على تقدير ان عدم الوفاء معصية ليس بمعصية (الوجه الثالث) ان في حمل حديث الموطأ على ما ذكر وحمل حديث أنى داود على انه لم يف مضطرا قربا وفي حمل الآية ونحوها على ما قاله الشهاب بدا أما أولا فلأن النصوص الدالة على دخول الصدق في وعده تعالى ووعيده وان الاصل في الاستعمال الحقيقية وارد لازم على ما اختاره الشهاب والجواب عنه ساقط من حيث ان الحقائق لا تتغير بحسب الاحوال يخبر بها عنها ولا بحسب حال دون حال فالخبر القابل للصدق والكذب قابل لها والخبر القابل

لا حدها دون الآخر كذلك وأما ثانياً فلان الصحيح عندي القول يلزم الوفاء بالوعد مطلقاً أي ولو لم يدخله في سلب يلزم بوعده أولم يكن مقروناً بذكر السبب فيتمين تاويل ما يناقض ذلك ويجمع بين الأدلة على خلاف الوجه الذي اختاره الشهاب والله تعالى أعلم اه قلت وفي قول العلامة ابن الشاط رحمه الله تعالى اذ لو استلزمت ذلك لخرج ذلك الطفل الرضيع عن حد الانسان ضرورة الخ نظر اذ يلزم من كون النطق هو العقل دخول الملائكة والجن في حد الانسان لقولهم المقله ثلاثة الانسان والملائكة والجن فيكون غير مانع والحق كما في شرح الزلعي وغيره ان المراد بالناطق في حد الانسان ما هو مبدا النطق والتكلم أو الادراك المخصوص الذي هو الصورة النوعية الانسانية اه وهذه الصورة جوهر عند المشائين ومحمول على الانسان في مرتبة لا يشترط شي معلى ما حقق في محله ولا توجد في غير الانسان (٤٧) كما في رسالتي السوانح الجازمة

في التعاريف اللازمة
 وحينئذ فالصواب ان
 يقول اذ لو استلزمت ذلك
 لخرج مالم يتحقق فيه
 النطق بمعنى الصورة
 النوعية بالفعل من افراد
 الانسان التي لم توجد مع
 أن من شرط عند ارباب علم
 المنطق وهم الحكماء لانه
 اما جزء من الحكمة أو
 مقدمة لها كما قالوا ان يكون
 جامعا لجميع افراد الالهية
 ما تحقق منها في الخارج
 ومالم يتحقق فمن تراهم
 بعد تعر يفهم السكلى
 بما يمنع نفس تصور مفهومه
 من حيث أنه متصور
 وقوع الشركة فيه بحيث
 يصح حمله على كل فرد
 من أفرادهم يقولون سواء
 وجدت أفرادهم في الخارج
 وتناهت كالكوكب
 فان أفرادها السيارة والثوابت

الحكم وتركه عند العجز عنه ليس فسقا وترك الحكم ليس بحكم وعن اثنا عشر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حكم لنفسه وليس في الحديث أنه أخذ الفرس قهرا من الاعرابي فقد اختلف هل احكم أم لا وهل حمل شهادة خزيمة بشهادتين حقيقة أو مبالغة فما نعتين ماذكرتموه وقد ذكر الخطابي أنه عليه السلام أماسى خزيمة ذا الشهادتين مبالغة لاحقيقة وعن التاسع أنه يحكم فيه بالعلم نفيًا للتسلسل لانه يحتاج الى بينة تشهد بالجرح أو التمديل وتحتاج البينة بينة أخرى لأن يقبل به لعله بخلاف صورة النزاع مع أن القاضي قال في المونه قد قيل هذا ليس حكما والا يتمكن غيره من نقضه بل لغيره ترك شهادته وتفسيقه واذا لم يكن حكما لا يقاس عليه (المسألة الثانية) وهي مرتبة على الأولى قال الشيخ أبو الحسن الاخمي اذا حكم بما كان عنده من العلم قبل الولاية أو بعدها في غير مجلس الحكومة أو فيه للمناضي الثاني نقضه فان أقر الخصم بعد جلوسهما للحكومة ثم أنكر فقال مالك وابن القاسم لا يحكم به وقال سحنون وابن الماجشون يحكم به فلوجدها أحدهما ثم أقر في موضع يقبل ما رجع اليه من حجة أو غيرها بعد الجلود عند مالك وله ذلك عند ابن الماجشون وسحنون قال الاخمي والاول احسن ولا أرى أن يباح هذا اليوم لاحد من القضاة واختلف اذا حكم فقال محمد ارى أن ينقض حكمه هو نفسه ما كان قاضيا لم يزل فاما غيره من القضاة فلا أحب له نقضه قال ومضى قوله ينقضه هو اذا تبين له خلاف القول الاول من رأيه وقيل لا ينقضه لانه ينتقل من رأى الى رأى فان كان ليس من أهل الاجتهاد لم يكن حكمه الاول شياً وينظر الى من يقبله فان كان ممن يرى الحكم بمثل الاول لم ينقضه الا أن يتبين له أن مثل ذلك يؤدي مع فساد حال القضاء اليوم الى القضاء بالباطل لان كلهم حينئذ يدعي العدالة فينقضه كما في ذلك من الذريرة فهذا ضرب من الاجتهاد قلت فقد صرح بان القضاء بالعلم ينقض وان كان مدركا مخلفا فيه فان كان المدرك في النقض كونه مدركا مختلفا فيه فالذي ينقض به لا يمتدده فالحكم وقع عنده بغير مدرك والحكم بغير مدرك ينقض فنقضه لذلك فيلزم على هذا نقض الحكم اذا وقع بالشاهد والمبين عند من لا يمتدده وقد نص على نقضه أبو حنيفة رضي الله عنه وقال هو بدعة أول من قضى به معاوية رضي الله عنه وليس

والسيارة سبعة مجموعة في قول بعضهم

زحل شرم ريح من شمسه * فتراهت اعطارد الاقمار

وعدد المرصود من الثوابت ذكر في الهيئة والسيارة كل واحد في ذلك والثوابت كلها في تلك الثمان كما حقق في علم الهيئة أم وجدت فيه ولم تتناه ككمال الله تعالى فان أفراده موجودة قديمة لا تنهاى ولم يقم دليل على استحالة عدم التنهاى في القديم أم لم توجد فيه امام امتناعها كالجمع بين الضدين وأمام إمكانها كجبل من ياقوت وبحر من زئبق أم يوجد منها فرد واحد فقط امام امتناع وجود غيره كلاله عند من يفسره بالعبود بحق وانه في الاصل صفة ثم غلبت عليها العلمية اذا الدليل الخارجي قطع عنه عرق الشريك لكنه عند العقل لم يمنع صدقه على كثيرين والالم يقتصر الى دليل الوجدانية واما

من إمكان وجود غيره كالشمس أى الكوكب النهارى الضئى اذ الموجود منها واحد ويمكن ان يوجد منها شمس كثيرة كما فى شرح شيخ الاسلام على أيساغوجى المنطق وحاشية المطار عليه فتامل بانصاف ولا تأخذ الحق بالرجال بل الرجال بالحق كما هو دأب أهل السكال والله سبحانه وتعالى أعلم

❁ الفرق الخامس عشر والمائتان بين قاعدة مايقبل القسمة وقاعدة ما لا يقبلها ❁

القسمة قال التسولى على العاصمية تصيير مشاع مملوك للمالكين فاكثر معينا بقرعة أو تراض بل ولو باختصاص تصرف فيه وقوله معينا مفعول ثان لتصيير وقوله بقرعة أو تراض متعلق به وقوله بل ولو باختصاص الخ مبالغة عليه يعنى هى أن يصير القاسم المشاع المملوك للمالكين (٤٨) فاكثر معينا باختصاص فى الرقاب بقرعة أو تراض بل ولو كان التعمين

الامر كما قال بل أكثر العلماء على القضاء به وكذلك بشهادة امرأتين فان الشافعى لا يجيز الحكم الا بربع نسوة والحكم الواقع بشهادة الصبيان عند الشافعى وغيره فانهم يدركون ضميم مختلف فيه فيتطرق النقص لجميع هذه الاحكام لان الحكم عند المخالفين غير مدرك وان كان المستند فى نقض القضاء بالعلم ليس كونه مدركا مختلفا فيه وانما لا نتمتده مدركا بل مستندا لى التهمة كما نقضه اذا حكم لنفسه فلا يشاركه فى النقض غيره من المداير المختلف فيها من هذا الوجه مع أنى قد ترجح عندي فيما وضعت فى كتاب الاحكام فى الفرق بين الفتاوى والاحكام أن القضاء بالمدرک المختلف فيه يرفع الخلاف فيه ويبيته لان الخلاف فى ذلك المدرك موطن اجتهاد فيتمين أحد الطرفين بالحكم فيه كما يتمين أحد الطرفين بالاجتهاد فى المسألة نفسها المختلف فيها فهذه الاقسام الخمسة هى ضابط ما ينقض من قضاء القاضى وما خرج عن هذه الخمسة لا ينقض وهو ما اجتمع فيه تناول الولاية له والدليل والسبب والحجة وانتمت فيه التهمة ووقع على الاوضاع الشرعية كان محمدا عليه او مختلفا فيه

❁ الفرق الرابع والعشرون والمائتان بين قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم ❁

ويبنى على الفرق تمكين غيره من الحكم بغير ما قال فى الفتيا فى مواضع الخلاف بخلاف الحكم اعلم أن العبادات كلها على الاطلاق لا يدخلها الحكم البتة بل الفتيا فقط فكل ما وجد فيها من الاخبارات فهى فتيا فقط فليس لحاكم أن يحكم بان هذه الصلاة صحيحة أو باطلة ولا ان هذا الماء دون الفاتين فيكون نجسا فيحرم على المالكى بعد ذلك استعماله بل ما يقال فى ذلك انما هو فتيا ان كانت مذهب السامع عمل بها والا فله تركها والعمل بمذهبه ويلحق بالعبادات اسبابها فاذا شهد بهلال رمضان شاهد واحد قانته حاكم شافعى ونادى فى المدينة بالصوم لا يلزم ذلك المالكى

قال (الفرق الرابع والعشرون والمائتان قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم الى قوله والا فله تركها والعمل بمذهبه) قلت ما قاله فى ذلك صحيح قال (ويلحق بالعبادات اسبابها فاذا شهد بهلال رمضان واحد قانته حاكم شافعى ونادى فى المدينة بالصوم لا يلزم ذلك المالكى

باختصاص فى المنافع فقط أى بقرعة أو تراض مع بقاء الاصل مشاعا كسكنى دار وخدمة عبد هذا شهرا وهذا شهر اقل ثم هي ثلاثة أنواع (الاول) قسمة قرعة بعد تعديل وتقويم وهى بيع عند مالك وصوبه اللخمي والاصح عند عياض وابن رشد انها تميز حق وعليه قول خليل اذ قال فى مختصره وهى تميز حق (النوع الثانى) قسمة مرضاة بعد تعديل وتقويم كذلك وهى بيع على المشهور (النوع الثالث) قسمة مرضاة من غير تعديل ولا تقويم وهى بيع بلا خلاف اهل المراد بتصرف وزيادة وفى شرح عبد الباقى على مختصر خليل

لان

عند قوله ومرضاة فكالبيع ما حصله ان قوله فكالبيع أفاد أمر بن (الاول)

انه يجوز هنا بالتراضى ما لا يجوز فى البيع ولذلك نظائر منها ما عارض به بن رشد قولهم انها بيع وسلمه فى التوضيح من مسألة وفى قفيز أخذ احدهما نثه والاخر ثلثيه نعم قال الرماضى أن مسألة الففيز صبرة واحدة وقد قالوا ان قسمة الصبرة الواحدة ليست حقيقة لانحد الصفة والقدر انظره ومنها أنه يجوز قسمة ما أصله أن يباع مكيلا مما يجوز فيه التفاضل مع ما أصله ان يباع جزا فاق مع خروج كل منهما عن أصله كان يقتسمان فدا من الزعفران مائة من الزعفران فقد قسم الزعفران جزا فاق وأصله الوزن والارض كيلا وأصلها الجزاف ولا يجوز جمعهما فى البيع ومنها انه يجوز قسم ما زاد غلته على الثلث ولم يجز وايهه (الامر الثانى) أنه يجوز بالتراضى ما لا يجوز ولذلك نظائر منها ان قسمة التراضى

تكون فيما تأمل أو اختلف جنسا ومنها انها تكون في المكيل والموزون وفي غيره ومنها انه لا يقام فيها بالعين حيث لم يدخل
 مقوما ومنها انه لا يجبر عليها اياه ومنها انها لا تحتاج لتعديل وتقويم ومنها انه يجمع فيها بين حظ اثنين فاكثر بخلاف القرعة
 في الجميع على خلاف منافع في البعض كما سيأتي اه ببعض اصلاح من البناني فالقسوم نوعان (الاول) رقاب الاموال (والثاني)
 الرقاب وهما اما رقابلان للقسمة بالقرعة واما غير قابلين لها فالأقبلها احد اربعة أمور (الاول) ما في قسمة الفرر كشرعية
 القرعة في المختلفات فان الفرر يظلم والمختلفات اما من الرباع واما من العروض واما مما يكال أو يوزن فان كانت من
 الرباع فقال حفيد ابن رشد في بدايته لا خلاف في انه لا يجمع بين أنواع الرباع المختلفة مثل أن يكون منها دور ومنها حوائط
 ومنها أرض في القسمة بالسهمه وان كانت من العروض فقال التسولي (٤٩) على العاصمية ونيس لهم ان يجمعوا

البقرة ثلاثي ناحية المقار
 أو الابل التي تمادها في
 القيمة في ناحية ويقترعون
 لان القرعة لا يجمع فيها
 بين جنسين ولا بين نوعين
 على المشهور لما في ذلك
 من الفرر اه محل الحاجة
 منه وقال حفيد ابن رشد
 في البداية واذ كانت أكثر
 من جنس واحد اتفق
 العلماء على قسمتها على
 التراضي واختلفوا في

لأن ذلك فتيا لاحكم وكذلك اذا قال حاكم قد ثبت عندى الدين يسقط الزكاة أولا يسقطها
 أو ملك نصاب من الحل المتخذ باستعمال المباح سبب وجوب الزكاة فيه أو انه لا يوجب الزكاة
 أو غير ذلك من اسباب الاضاحي والمقيدة والكفارات والذور ونحوها من العبادات المختلف
 فيها أو في أسبابها لا يلزم شيء من ذلك من لا يعتقد بل يتبع مذهبه في نفسه ولا يلزمه قول
 ذلك القائل لافي عبادة ولا في سببها ولا شرطها ولا مانعها وبهذا يظهر ان الامام لو قال
 لم لا تقيموا الجمعة الا باذنى يمكن ذلك حكما وان كانت مسألة مختلفا فيها هل تفتقر الجمعة الى
 إذن السلطان أم لا وللناس أن يقيموها بشير إذن الامام الا ان يكون في ذلك صورة المشاققة
 وخرق أهية الولاية واظهار التماد والمخالفة فتمنع اقامتها بغير أمره لاجل ذلك لانه موطن
 خلاف اتصل به حكم حاكم وقد قاله بعض الفقهاء وليس بصحيح بل حكم الحاكم انما يؤثر
 اذا أشاه في مسألة اجتهادية تتقارب فيها المدارك لاجل مصلحة دينية فاشترط قيد الانشاء
 احتراز من حكمه في مواقع الاجماع فان ذلك اخبار وتنفيذ محض

قسمتها بالتعديل والسهمه
 فمنها مالك في غير الصنف
 الواحد وذهب ابن حبيب
 الا انه يجمع في القسمة
 ما تقارب من الصنفين مثل
 القز والحريز والقطن
 والكتان وأجاز أشهب
 جمع صنفين في القسمة
 بالسهمه مع التراضي وذلك
 ضعيف لان الفرر لا يجوز
 بالتراضي وان كانت مما

لان ذلك فتيا لاحكم) قلت فيما قاله في ذلك نظرا لقائل أن يقول أنه حكم يازم جميع أهل ذلك
 البلد قال (وكذلك اذا قال حاكم ثبت عندى ان الذين يسقط الزكاة أولا يسقطها أو ملك نصاب
 من الحل المتخذ لاستعمال مباح سبب وجوب الزكاة فيه او انه لا يوجب الزكاة الى قوله لافي
 عبادة ولا في سببها ولا شرطها ولا مانعها) قلت لقائل ان يقول أنه يلزم غير ذلك الحاكم ممن
 يخالف مذهبه مذهبه ما بنى على ذلك الثبوت كما اذا ثبت عنده ان الذين لا يسقط الزكاة واراد اخذها
 ممن يخالف مذهبه مذهبه انه لا يسوغ له الامتناع من دفعه الا له وكذلك ما شبه ذلك قال (وبهذا
 يظهر ان الامام لو قال لا تقيموا الجمعة الا باذنى لم يكن ذلك حكما الى قوله وقد قاله بعض
 الفقهاء وليس بصحيح) قلت بل هو صحيح كما قال ذلك الفقيه لانه حكم حاكم اتصل بامر مختلف
 فيه فيتمين الوقوف عند حكمه والله أعلم قال (بل حكم الحاكم انما يؤثر اذا أشاه في مسألة
 اجتهادية تتقارب فيها المدارك لاجل مصلحة دينية فاشترط قيد الانشاء احتراز من حكمه
 في مواقع الاجماع فان ذلك اخبار وتنفيذ محض) قلت ليس ما قاله من انه اخبار بصحيح بل

(٧ - الفروق - رابع) يكال أو يوزن فقال الحفيد أيضا اما ما كان منها صيرتين فان كان ذلك مما لا يجوز فيه التفاضل
 فعلى جهة الجمع لا يجوز قسمتها على مذهب مالك الا بالمكيل المعلوم فيما يكال وبالوزن بالصنجة المعروفة فيما يوزن لان اصل
 مذهبه أنه يحرم التفاضل في الصنفين اذا اتقاربت منافعها مثل القمح والشعير واذا كانت بمكيال مجهول لم يدرك يحصل فيه من
 الكيل المعلوم من الصنف الواحد منهما وان كان ذلك مما يجوز فيه التفاضل فعلى جهة الجمع تجوز قسمتها على الاعتدال والتفاضل
 البين المعروف بالكيل المعلوم أو الصنجة المعروفة وهذا الجواز كله في المذهب على جهة الرضاء واما في واجب الحكم فلا
 تنقسم كل صيرة الاعلى حدة بالمكيال المعلوم والمجهول اه بالمخيص واصلاح (الامر الثاني) ما في قسمة الربا كقسم الثمار
 بشرط التأخير الى الطيب بما يدخله من بيع الطعام بالطعام غير معلوم الثمائل لان القسمة اما يبيع يتفق أو على الخلاف كما علمت

فان تباين الجنس الواحد بالجودة والرداءة ففى جوازه بالقرعة قولان حكاهما اللخمي كما فى الاصل وفى بداية حفيد ابن
ابن رشد لا تجوز القرعة فى المسكيل والوزون باتفاق الاماكن اللخمي اه ففناد الاصل أن القولين بجواز القرعة ومنهما احكامها
اللخمي عن المذهب فى خصوص ما اذا تباين الجنس الواحد بالجودة والرداءة بلا ترجيح لاحدهما وفناد الحفيد ان القول
بمنعها فى المسكيل والموزون مطلقا اتفق عليه أهل المذهب وان القول بجوازها فى ذلك ضعيف حكاه اللخمي مخ لفا لاجماعهم
وسياتى عن البنانى على عقب ماسلم له الرهونى وكون من ان القولين فى المسكيل والموزون مطلقا بلا ترجيح لاحدهما
وان القول بالجواز اخذه اللخمي وابوالحسن من كلام المدونة مقيدا بما اذا استوى الوزن والقيمة فان اختلفت القيمة منعت
القرعة فانظر ذلك (الامر الثالث) (٥٠) ما كان فى قسمه اضاعة المال لحق الله تعالى كقسمه الياقوتية (الامر

الربع) ما كان فى قسمه
اضاعة المال لحق آدمى
كقسم الدار اللطيفة
والحمام والخشبة والثوب
والمصراعين قال الاصل
ولكون اضاعة المال فى
هذا الامر لحق آدمى
يجوز عندنا قسمه بالتراضي
لان للآدمى اسقاط حقه
بخلاف حق الله تعالى
فى اضاعة المال وغيره ومنع
أبو حنيفة والشافعي واحمد
بن حنبل قسم ما فيه ضرر
او تغير نوع المقسوم اه
بتوضيح ما وفى بداية
المجتهد الحفيد بن رشد
اتفق الفقهاء على انه لا يجوز
قسمة واحد من الحيوان
والعروض للفساد الداخلى
فى ذلك اه وظاهره ان
اتفاقهم على منع قسمة ذلك
لمطلق الفساد كان لحق الله
أولحق آدمى وان كان الاولى

وفى مواقع الخلاف بنسبه حكما وهو الزام أحد القولين اللذين قبل بهما فى المسألة
ويكون انشاءه أخبارا خاصا عن الله تعالى فى تلك الصورة من ذلك الباب وجعل الله
تعالى انشاءه فى مواطن الخلاف نصا ورد من قبله فى خصوص تلك الصورة كما لو قضى فى امرأة
علق طلاقها قبل انك بوقوع الطلاق فيتناول هذه الصورة الدليل الدال على عدم لزوم
الطلاق عند الشافعي وحكم المالكي بالانقض ولزوم الطلاق نص خاص تختص به هذه المرأة
المعينة وهو نص من قبل الله تعالى فان الله تعالى جعل ذلك للحاكم رفا للاختصاصات والمشاجرات
وهذا النص الوارد من هذا الحاكم اخص من ذلك الدليل العام فيقدم عليه لان القاعدة
الاصولية انه اذا تعارض الخاص والعام قدم الخاص على العام فلذلك لا يرجع الشافعي ببقى
بمقتضى دليله العام الشامل لجملة هذه القاعدة فى هذه الصورة منها لتناولها نص خاص بها
مخرج لها عن مقتضى ذلك الدليل العام وببقى الشافعي بمقتضى دليله العام فيما عدى هذه الصورة
من هذه القاعدة وكذلك لو حكم الشافعي باستمرار الزوجية بينهما خرجت هذه الصورة عن
دليل المالكي وانتهى فيها بلزوم الكاح ودوامه وفى غيرها بلزوم الطلاق لاجل ما انشاء الشافعي
من الحكم تقدما للخاص على العام فهذا هو معنى الانشاء

هو تنفيذ محض وهو الحكم بعينه اذ لا معنى للحكم الا التنفيذ وما بوضوح ذلك انه لو
ان حاكما ثبت عنده بوجه الثبوت ان لزيد عند عمرو مائة دينار فامر ان يعطيه أياها ان
ذلك الامر لا يصح بوجه أن يكون أخبارا وهذا الموضوع وما اشبهه من مواقع الاجماع فلا يصح
قوله أن مواقع الاجماع لا يدخلها الحكم بل الاخبار بوجه أصلا قال (وفى مواقع الخلاف
بنسبه حكما وهو الزام أحد القولين اللذين قبل بهما فى المسألة) قلت الزامه أحد القولين هو
تنفيذ الحكم وامضاؤه بعينه قال (و يكون انشاءه أخبارا خاصا عن الله تعالى فى تلك الصورة
من ذلك الباب) قلت وكيف يكون انشاءه ويكون مع ذلك خيرا وقد تقدم له الفرق بين الانشاء
والغير هذا مالا يصح بوجه قال (وجعل الله تعالى انشاءه فى مواطن الخلاف نصا ورد من قبله
فى خصوص تلك الصورة الى قوله فهذا هو معنى الانشاء) قلت لا كلام اشد فسادا من كلامه

وقولى

حمله على الفساد لحق الله فقط كما فى الاصل فانهم قال الحفيد واختلفوا

اذا تشاح الشريكان فى العين الواحدة منهما وان لم يتراضيا بالاتفاق بها على الشياخ وأراد أحدهما ان يبيع صاحبه معه فقال
مالك وأصحابه يجبر على ذلك فان اراد احدهما ان يأخذه بالقيمة التي أعطي فيها أخذه وقال أهل الظاهر لا يجبر لان الاصول
تقتضى ان لا يخرج ملك احد من يده الا بدليل من كتاب اوسنة أو اجماع وحجة مالك ان فى ترك الاجبار ضررا وهذا من باب
القياس المرسل وقد قلنا فى غير ما موضع انه لا يقول به احد من فقهاء الامصار الا مالك ولكنه كالضرورى فى بعض
الاشياء اه قلت ولعل مراده بالقياس المرسل المصلحة المرسله وقد حققت فى رسالتى انتصار الاعتصام وجهها وان
مالكا لم يختص بالقول بها فانظرها ان شئت واما ما يقبل القسمة بالقرعة فهو ما عرى عن هذه الامور الاربعة (وتوضيح

الكلام) فيه ان المقسوم كما مر ارقاب اموال وأما منافع الرقاب وأقسام الرقاب ثلاثة لانها اما ان تنقل وتحول ام لا والثاني هو الرابع والاصول والاول امامكيل او موزون واما غير مكيل ولا موزون وهو الحيوان والعروض امامالحيوان والعروض فقال حفيد ابن رشد في بداية اتفق الفقهاء على جوازقسمة المتعدد منهم على التراضي واختلقوا في قسمته بالتعديل والسهمه فاجازها مالك وأصحابه في الصنف الواحد ومنع من ذلك عبد العزيز بن أبي سلمة وابن الماجشون واختلف اصحاب مالك في تمييز الصنف الواحد الذي تجوز فيه السهمه من الذي لا تجوز فيه فاعتبره أشهب بما لايجوز تسليم بمضه في بعض واما ابن القاسم فاضطرب فرة أجاز القسم بالسهمه فيما لايجوز تسليم بمضه في بعض فجعل القسمة اخف من السلم ومرة منع القسمة فيما منع فيه السلم وقد قيل ان مذهبه ان القسمة في ذلك (٥١) اخف وان مسائله التي يظن من

قبلها ان القسمة عنده أشد من السلم تقبل التأويل على أصله الثاني اه محل الحاجة منه وقال التسولي على العاصمية ولا بد فيما تفاوتت اجزائه من التقويم فتجمع الدور على حدتها والاقرحه اى الفدادين على حدتها والاجنات على حدتها والبقر صغيرها وكبيرها على حدتها والابل كذلك على حدتها والرقيق كذلك على حدتها والحمير صغيرها وكبيرها على حدته والبقال كذلك وهكذا ثم يجزأ المقسوم من كل نوع بالقسمة على أقالهم نصيبا ويقترعون اه بلفظه وقال الاصل منع أبو حنيفة قسم الرقيق واجازه الشافعي

وقولى في مسألة اجتهادية احتراز من مواقع الاجماع فان الحكم هنالك ثابت بالاجماع فيتمذر فيه الانشاء لتعيينه وثبوته اجماعا وقولى تتقارب مداركها احتراز من الخلاف الشاذ المبني على المدرك الضعيف فانه لا يرفع الخلاف بل ينقض في نفسه اذا حكم بالفتوى المبنية على المدرك وقولى لاجل مصالح الدنيا احتراز من العبادات كالفتوى بتحريم السباع وطهارة الاواني في هذا الفصل وكيف يكون انشاء الحائز الحكم في مواقع الخلاف نصا خاصا من قبل الله تعالى وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد أحدكم فاصاب فله اجران وان اجتهد فخطأ فله اجر واحد وكيف يصح الخطأ فيما فيه النص من قبل الله تعالى هذا كلام بين الخطأ بلا شك فيه وما تخيل هو أو غيره من ذلك لا يصح ولا حاجة اليه وانما هو عين في القضية المعينة احد القولين أو الاقوال اذا اتصل به حكم الحائز لما في ذلك من المصلحة في نفوذ الحكم وثباته ولما فيه من المفسدة لو لم ينفذ لا لما قاله من انه انشاء من الحائز موضوع كمنص خاص من قبل الله تعالى والله أعلم قال (وقولى في مسألة اجتهادية احتراز من مواقع الاجماع فان الحكم هنالك ثابت بالاجماع فيتمذر فيه الانشاء لتعيينه وثبوته اجماعا) قلت هذا كلام ساقط أيضا وكما ان الحكم في مواقع الاجماع ثابت بالاجماع فالحكم في مواقع الخلاف ثابت بالخلاف فعلى القول بالتصويب كلاهما حق وحكم الله تعالى وعلى القول بعدم التصويب أحدهما حق وحكم الله تعالى ولكن ثبت المنذر للمكاف في ذلك وما أوقفه فيما وقع فيه الا الاشتراك الذي في لفظ الحكم فانه يقال الحكم في الطلاق المعلق على النكاح لزوم للمقلد المالكى ويقال الحكم الذى حكم به الحاكم الفلانى على فلان معلق الطلاق لزوم الطلاق والمراد بالحكم الاول لزوم الطلاق لكل معلق للطلاق من ماكي أو مقلد ماكي والى والمراد بالحكم الثاني لزوم الطلاق بالزام الحائز المحكوم عليه من ماكي أو غير ماكي والله أعلم قال (وقولى تتقارب مداركها احتراز من الخلاف الشاذ المبني على المدرك الضعيف فانه لا يرفع الخلاف بل ينقض في نفسه اذا حكم بالفتوى المبنية على المدرك الضعيف) قلت للكلام في القول الشاذ والمدرك الضعيف مجال ليس هذا موضعه قال (وقولى لاجل مصالح الدنيا احتراز من العبادات كالفتوى بتحريم السباع وطهارة الاواني

وحجة ابي حنيفة ان منافعه مختلفة بالمقل والشجاعة وغيرها فلا يمكن فيه التعديل وجوابه أنه لو امتنع تعديله لا امتنع بيعه وتقويمه لانهما مبنيان على معرفة القيمة وليس كذلك اه (واما) المكيل والموزون فاما ان يقع قسمهما بالكيل او الوزن المعلوم او المجهول او جزا فابلا تخر او بتجر لها وقع بالكيل او الوزن المعلوم او المجهول يجوز بالتراضي بلا خلاف كانما يجوز فيه التفاضل ام لا قال الرماصي وما في الخطاب من منع المراضاة فيما يمنع فيه التفاضل محمول على قسم ما ليس صيرة واحدة كقمح وشعير او محولة وسمره او مفلوت وغيره لانه مبادلة اه وفي جوازه بالقرعة ومنعه بها قولان الاول للحنفى في قول المدونة وعن هلك وترك متاعا وحليا قسم المتاع بين الورثة بالقيمة والحلى بالوزن ثانه قال يريد او يتراضيان احدهما هذا والآخر هذا او بالقرعة اذا استوى الوزن والقيمة فان اختلفت القيمة لم يجز

بالقرعة اه وقال أبو الحسن عقب كلام المدونة المذكور يقوم منه جواز القرعة في الوزيمة اذا استوت في الوزن والقيمة وكذلك في جميع المدخرات اه والثاني لابن رشد والباجي كما قال ابن عرفة قال وعزاه ابن زرقون اسحنون اه وعليه اقتصر صاحب الامين وصاحب التحفة ووجه المنع انه اذا كيل او وزن فقد استغنى عن القرعة فلا معنى لدخولها وم وقع جزافا بلا تحري قال في البداية لايجوز يعني كان بالتراضي او بالقرعة كما يفيد تفصيل ابن رشد الآتي فتنبه وما وقع بالتحري قد تقدم عن عبد الباقي ما يفيد جوازه بالتراضي فلا تغفل وقد حكي البناني على عقب في جوازه بالقرعة اقوال الجواز مطلقا عن الباجي قال فقد سئل سيدي عيسى بن علال عن صفة قسمة الوزيمة بالقرعة التي جرى بها العرف عندنا فقال كان شيخنا سيدي (٥٢) موسى العبدوسي يقول ان قسمت وزا فان شأوا اقرعوا او تركوا

على ما قاله اللخمي في قسمة الحلى وان قسمت تحريا فهذا موضع القرعة ثم قال قال الباجي في قسمة الثمار في رؤس النخل بالتحري عندي انها لايجوز الا بالقرعة وهو ظاهر قول اصحابنا لانها تميز حق اه والمنع مطلقا عن ابن زرقون فقد قال قال ومثل ما قسم بالكيل والوزن في منع القرعة عندي ما قسم بالتحري لان ما يتساوى في الجنس والجودة والفدر لا يحتاج الى سهم كالدنانير والدرهم اه قال العبدوسي والظاهر ما قاله الباجي والوزيمة تجرى عليه اه نقله في تكميل التقييد وعن ابن رشد القول بالتفصيل بين القسم بالكيل او الوزن فيجوز

وغير ذلك مما يكون اختلاف المجتهدين فيه لا الدنيا بل للاخرة بخلاف الاختلاف في العقود والاملاك والرهون والاقواق ونحوها اما ذلك لمصالح الدنيا وبهذا يظهر ان الاحكام الشرعية قهرا منها ما يقبل حكم الحاكم مع الفتيا فيجتمع الحكمان ومنها لا يقبل الا الفتوى ويظهر لك بهذا ايضا تصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وقع هل هو من باب التنوي أو من باب القضاء والانشاء وايضا يظهر ان اخبار الحاكم عن نصاب اختلاف فيه انه يوجب الزكاة فتوى وأما اخذه الزكاة في مواطن الخلاف فحكم وفتوى من جهة انه تنازع بين الفقهاء والاشغيا في المال الذي هو مصلحة دينوية ولذلك ان تصرفات السعاة والحباة في الزكاة احكام لانقضها وان كانت الفتوى عندنا على خلافها وبصير حينئذ مذهبنا ويظهر بهذا التقرير ايضا سر قول الفقهاء ان حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا ينقض وانه يرجع الى القاعدة الاصولية وتصير هذه الصورة مستثناة من تلك الادلة العامة كاستثناء المصراة والمرايا والمساقاة وغيرها من المستثنيات ويظهر بهذا ايضا ان التقريرات من الاحكام ليست احكاما فبقي الصورة قابلة لحكم جميع تلك الاقوال المنقولة فيها قال صاحب الجواهر ما قضي به من نقل الاملاك وفسخ العقود فهو حكم فان لم يفعل أكثر من تقرير الحادثة لما رفعت اليه كامرأة زوجت نفسها بغير اذن وليها فاقره

وغير ذلك مما يكون اختلاف المجتهدين فيه لا الدنيا الى قوله لانقضها وان كانت الفتوى عندنا على خلافها (قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (وبصير حينئذ مذهبنا) قلت لا يصير مذهبنا ولكننا لانقضه لمصلحة الاحكام قال (ويظهر بهذا التقرير ايضا سر قول الفقهاء ان حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا ينقض وانه يرجع الى القاعدة الاصولية الى قوله وغيرها من المستثنيات) قلت لارجوح هنا للقاعدة الاصولية ان كان بين قاعدة الخاص والعام ولكن يرجع الى قاعدة فقيهة وهي ان الحكم اذا نفذ على مذهب مالا ينقض ولا يرد وذلك لمصلحة الاحكام ورفع التشاجر والخصام قال (ويظهر بهذا ايضا ان التقريرات من الاحكام ليست احكاما الى قوله فهو موكول الى من ياتي من الحكم والفقهاء) قلت ذلك صحيح وأكثره أو كاه نقل لا كلام فيه غير ان قول ابن القاسم هو الصحيح عندي والله أعلم

واجازه

التفاضل او بالتحري فيجوز اى التفاضل في الموزون دون المكيل او بدونها

فيمتنع مطلقا للمزانية قال وذلك التفصيل انما هو في الصيرة الواحدة كما صرح به ابن رشد لان قسم الصيرة الواحدة غير حقيقي لاتحاد الصفة والفدر اه بتلخيص وسلمه الرهونى ريان ما وكنوا الرباع والاصول فقال حفيد ابن رشد في بدايته اتفق اهل العلم اتفاقا مجرلا على جواز قسمة الرباع والاصول بالتراضي سواء كانت بعد تقويم وتعديل او بدون ذلك كانت الرقاب متفقة أو مختلفة لانها بيع من البيوع فلا يحرم فيها الا ما يحرم في البيوع وكذا على جوازها بالسهمه اذا عدلت بالقيمة لكنهم اختلفوا في محل ذلك وشروطه فاما بيانه في محله فهو ان القسمة لا تخلو من ان تكون في محل واحد وفى محال كثيرة فاذا كانت في محل واحد فان انقسمت الى اجزاء متساوية بالصفة ولم تنقص بالانقسام منفعة الاجزاء فلا

خلاف في جوازها ويجبر الشر بكان على ذلك وان انقسمت على مالا منفعة فيه فقال مالك انها تقسم بينهم اذا دما احدهما لذلك ولو لم يصر لواحد منهم الا مالا منفعة فيه مثل قدر القدم وبه قال ابن كنانة من اصحابه فقط وهو قول أبي حنيفة والشافعي وعمدتهم في ذلك قوله تعالى مما قل منه او اكثر نصيبا مفروضا وقال ابن القاسم لا يقسم الا ان يصير لكل واحد في حظه ما ينتفع به من غير مضرة داخله عليه في الانتفاع من قبل القسمة وان كان لا يراعى في ذلك نقصان الثمن وقال ابن الماجشون يقسم اذا صار لكل واحد منهم ما ينتفع به وان كان من غير جنس المنفعة التي كانت في الاشتراك او كانت اقل وقال مطرف من اصحابه ان لم يصر في حظه كل واحد ما ينتفع به لم يقسم وان صار في حظه بعضهم ما ينتفع به وفي حظه بعضهم مالا ينتفع به قسم وجبر واعي ذلك سواء دعا الى ذلك صاحب النصيب القليل او الكثير (٥٣) وقيل بجبر ان دعا صاحب النصيب القليل ولا بجبر ان دعا

واجازها ثم عزل وجاء قاض بعده قال الملك ليس بحكم ولنغيره فسخه وقال ابن القاسم هو حكم لانه امضاه والاقرار عليه كالحكم باجارتها فلا ينفذ واختاره ابن محرز وقال انه حكم في حادثة باجتهاده ولا فرق بين ان يكون حكمه فيه بامضائه او فسخه اما الورع اليه هذا النكاح فقال انا لا اجيز هذا النكاح بعيرولي من غير ان يحكم بفسخ هذا النكاح بينه فهذه فتوى وايس بحكم او رفع اليه حكم بشاهد ويمين فقال انا لا احيز الشاهد واليمين فهو فتوى ما لم يقع حكم على عين الحكم قال ولا اعلم في هذا الوجه خلافا قال وان حكم بالاجتهاد فباطر يقه التحريم والتحليل وليس بنقل ملك لاحد الخصمين الى الآخر ولا فصل خصومه بينهما ولا اثبات عقد ولا فسخه مثل رضاع كبير فيحكم بانه رضاع محرم وبفسخ النكاح لاجله فالفسخ حكم والتحريم في المستقبل لا يثبت بحكمه بل هو معرض للاجتهاد اورفتت اليه امرأة تزوجت في عدتها ففسخ نكاحها وحرمتها على زوجها ففسخ حكم دون تحريرها في المستقبل وحكمه بنجاسة ماء او طعام او تحريم بيع او نكاح او اجارة فهو فتوى ليس حكما على التأييد وانما يعتبر من ذلك ماشهده وما حدث بعد ذلك فهو موكول لمن ياتي من الحكم والفقهاء فظهر أيضا من هذه الفتاوى والمباحث ان الفتوى والحكم كلاهما اخبار عن حكم الله تعالى ويجب على السامع اعتقادها وكلاهما يلزم المكلف من حيث الجملة لكن الفتوى اخبار عن الله تعالى في الزام او اباحة والحكم اخبار معناه الانشاء والالزام من قبل الله تعالى وبيان ذلك بالتمثيل ان المفتي مع الله تعالى كالمترجم مع القاضي ينقل ما وجدته عن القاضي واستفادته منه باشارة او عبارة او فعل قال (فظهر أيضا من هذه الفتاوى والمباحث ان الفتوى والحكم كلاهما اخبار عن حكم الله تعالى ويجب على السامع اعتقادها وكلاهما يلزم المكلف من حيث الجملة لكن الفتوى اخبار عن الله تعالى في الزام او اباحة والحكم اخبار معناه الانشاء والالزام من قبل الله تعالى) قلت كيف يكون الاخبار انشاء وقد فرق هو قبل هذا في اول كتابه بينهما وكيف يكون الحكم الزامان قبل الله تعالى وهو ممكن الخطا على ما نص عليه النبي عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي تقدم ذكره هذا مالا يصح والله اعلم قال (وبيان ذلك بالتمثيل ان المفتي مع الله كالمترجم مع القاضي ينقل ما وجدته عن القاضي واستفادته منه باشارة او عبارة او فعل

صاحب النصيب الكثير وقيل بمكس هذا وهو ضميمف هذا وبقي ما اذا انتقلت منفعة المقسوم الى منفعة اخرى مثل الحمام فقال مالك يقسم اذا طالب كاحد الشرى بكن وبه قال أشهب وعمدته ذلك قوله تعالى مما قل منه او اكثر نصيبا مفروضا وقال ابن القاسم لا يقسم وهو قول الشافعي وعمدتهما قوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار وحديث جابر عن أبيه لا تعضية على أهل الميراث الا ما حمل القسم والتعضية التفرقة بقول لا قسمة بينهم واما اذا كانت القسمة في أكثر من محل واحدا فان كانت المحال مختلفة الانواع كان يكون منها دور ومنها حوائط

ومنها ارض فقد تقدم حكمها وان كانت متفقة الانواع قسمت بالنقويم والتعديل والسهمه عند مالك لانه اقل للضرر الداخلى على الشركاء من القسمة نعم اختلف اصحابه فيما اذا اختلف الانواع المتفقة في التفاق وان تباعدت مواضعها على ثلاثة اقوال وقال ابو حنيفة والشافعي بل يقسم كل عقار على حدة لان كل عقار قائم بنفسه لانه تتعلق به الشفعة اه كلام الحنفيد في البداية بتصرف وفي الاصل وقال ابو حنيفة والشافعي وابن حنبل لا يجوز ان يجمع بين دارين في القسم وان تقاربتا لأميرين (الاول) ان الشفعة تكون في احدهما دون الاخرى فكذلك تكون القسمة (الثاني) ان الجمع بينهما يفضى الى كثرة الفرر لان كل واحد منهما يزول ما كنه عن كل واحدة من الدارين بغير رضاه والجواب (عن الاول) ان الشركة اذا عمت فيهما والبيع عمت الشفعة فنقيس القسم على الشفعة فينقل الدليل عليك ولان استقلال كل واحد

منهما باحداها اتم في الانتفاع من الانتفاع ببعض دار (وعن الثاني) المعارضة والنقض بالاختلاف في الدار الواحدة بل
هنا اولى لانا انما نجمع المتقارب وهنالك نجمع المختلف اه واما بيان الخلاف في الشروط فهو ان من شرط قسمة
الحوائط المثمرة ان لا تقسم مع الثمرة اذا بدا صلاح باتفاق في المذهب لانه يكون بيع الطعام بالطعام على رؤس الشجر
وذلك مزبنة واما قسمتها قبل بدر الصلاح فاختلاف فيه اصحاب مالك فابن القاسم لا يميز ذلك قبل الابان بحال من
الاحوال و يستل لذلك بانه يؤدي الى بيع طعام بطعام متفاضلا ولذلك زعم ان مالك لم يجز شراء الثمر الذي لم
يطب بالطعام لانسبته ولا تقدا او اما ان كان ذلك بعد الابان فانه لا يجوز عنده الا بشرط ان يستشرط احدهما على الآخر
ان ما وقع من الثمر في نصيبه فهو (٥٤) داخل في نصيبه في القسمة وما لم يدخل فهو فيه اعلى الشركة والعملة في ذلك عنده

انه يجوز اشتراط
المشترى الثمر بعد الابان
ولا يجوز قبل الابان
فكان احدهما اشترى حظ
صاحبه من جميع الثمرات
التي وقعت في القسمة
بحظه من الثمرات التي
وقعت لشريكه واشترط
الثمر وصفة القسم بالقرعة
ان تقسم القرية وتحقق
وتضرب ان كان في سهامها
كسر الى ان تصح السهام
ثم يقوم كل موضع منها
وكل نوع من غراساتها
ثم يعدل على اقل السهام
بالميقة فربما عدل جزء
من موضع ثلاثة اجزاء
من موضع آخر على قيم
الارضين مواضعها فاذا
قسمت على هذه الصفات
وعدت كتبت في بطائق
سماه الاشتراك وأسماه
الجهات فمن خرج اسمه

او تقرير او ترك والحاكم مع الله تعالى كغائب الحاكم ينشئ الاحكام والالزام بين الخصوم وليس
بناقل ذلك عن مستنبيه بل مستنبيه قال له اى شيء حكمت به على القواعد فقد جعلته حكى فكلاهما
موافق للقاضي ومطيع له وساع في تنفيذ مواده غير ان احدهما ينشئ والاخر ينقل فقلا محضا
من غير اجتهاد له في الانشاء كذلك المقتى والحاكم كلاهما مطيع لله تعالى قابل لحكمه غير ان الحاكم منشئ
والمقتى مخبر محض وقد وضعت في هذا المقصد كتبا باسميته الاحكام في الفتاوى والاحكام وتصرف
القاضي والامام وفيه اربعون مسألة في هذا المعنى وذكرت فيه نحو ثلاثين نوعا من تصرفات
الحكام ليس فيها حكم وانقتصر هنا على هذا القدر في هذا الفرق

الفرق الخامس والمشرون والمائتان بين قاعدة الحكم وقاعدة الثبوت
اختلف فيها هل هما بمعنى واحد أو الثبوت غير الحكم والمعجب ان الثبوت يوجب في العبادات
المواطن التي لاحكم فيها بالضرورة اجماعا فيثبت هلال شوال وهلال رمضان وتثبت طهارة
المياه ونجاستها ويثبت عند الحاكم التحريم بين الزوجين بسبب الرضاع والتحليل بسبب العقد
ومع ذلك لا يكون شيء من ذلك حكما واذا وجد الثبوت بدون الحكم كان اعم من الحكم والاعم
من الشيء غيره بالضرورة ثم الذي يفهم من الثبوت هو نصوص الحجية كالبينة وغيرها السالمة من
المطاعن فتى وجد شيء من ذلك يقال في عرف الاستعمال ثبت عند القاضي ذلك وعلى هذا التقدير
يوجد الحكم بدون الثبوت ايضا كالحكم بالاجتهاد فيكون كل واحد منهما اعم من الآخرة من وجه
واخص من وجه ثم ثبوت الحجية معاير للحكم انشاء كلام النفساني الانشائي الذي هو الحكم فيكونان غير
بالضرورة ويكون الثبوت نصوص الحجية والحكم انشاء كلام في النفس هو الزام او اطلاق ترتب على هذا
الثبوت وهذا فرق آخر من جهة ان الثبوت يجب تقديمه على الحكم ومن قال بان الحكم هو الثبوت لم

او تقرير او ترك والحاكم مع الله تعالى كغائب الحاكم ينشئ الاحكام والالزام بين الخصوم الى
آخر الفرق) قلت ما قاله صحيح وما مثل به كذلك ان كان يريد بالانشاء التنفيذ والامضاء لما كان قبل
الحكم فتوى والا فلا والله اعلم قال (الفرق الخامس والمشرون والمائتان بين قاعدة الحكم وقاعدة
الثبوت) قلت ما قاله صحيح وقد يطلق على الثبوت حكم فالامر في ذلك لفظي والله تعالى اعلم

على جهة اخذ منها فان كان أكثر من ذلك السهم ضوعف له حتى يتم حظه فهذه هي
حال قرعة السهمة في الرقاب كما في بداية المجتهد الحفيد ابن رشد (واما قسمة) منافع الرقاب فقال الحفيد ايضا هي عند الجميع
بالمأبأة والمأبأة أما ان تكون بالازمان بان ينتظم كل واحد منهما بالعين مدة مساوية لمدة انتفاع صاحبه وتجوز فيها لا ينتقل ولا
يحول في المدة البعيدة والاجل البعيد عند مالك وأصحابه ولا تجوز فيما ينتقل ويحول الا في المدة اليسيرة واختلف فيها اما في
الاغتلال فقيل اليوم الواحد ونحوه وقيل لا يجوز ذلك في الدابة والعبد وأما في الانتفاع فقيل مثل الخمسة أيام وقيل الشهر
وأكثر من الشهر قليلا وأما ان تكون بالاعيان بان يستعمل هذا دارا مدة من الزمان وهذا دارا تلك المدة بعينها فقيل
تجوز في سكنى الدار وزراعة الارضين ولا يجوز ذلك في الثلثة والسكراء وقيل يجوز على قياس التهاؤ بالازمان وكذلك القول

يتحقق

في استخدام العبد والدواب يجرى على الاختلاف في قسمتها بزمان اه ماخصا وفي شرح عبد الباقي على مختصر خليل عند قوله القسمة تهاير كخدمة عبد شهرا وسكنى دار سنين كالاجارة ما نصه فهم من التشبيه أى بالاجارة ان المهايأة انما تكون بتراض وهو كذلك لان الاجارة كالبيع فلا يجبر عليها من اباها ولا ينافى ذلك جعل المصنف قسمة المراضاة قسما لها لانه باعتبار تعلقها بملك الذات والمهايأة متملة بملك المتناقم مع بقاء الذات بينهما اه بلفظه وفي الرهونى وكنون وقسيم قسمة المنافع هو قسيمة الذوات وأما المراضات والقرعة فتكونان في كل منهما اه محل الحاجة منهما بلفظهما (قائدة) في بداية حفيد ابن رشد انما جعل الفقهاء السهمية في القسمة تطييبا لنفوس المتقاسمين وهي موجودة في الشرع في مواضع منها قوله تعالى فسام فكان من المدحضين وقوله تعالى وما كنت لديهم (٥٥) ان يلقون أقلامهم أيهم يكفل

مر يم ومن ذلك الاثر الثابت الذي جاء فيه ان رجلا اعتق ستة أعبد عند موته فاسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم فاعتق ثلث ذلك الرقيق اه والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السادس عشر والمائتان بين قاعدة ما يجوز التوكيل فيه من الافعال وبين قاعدة ما لا يجوز التوكيل فيه منها كتب الملاية ابن الشاط فيما مر عند قول الاصل الفرق الحادى والسبعون والمائة الخ ان هذا الفرق بين هاتين القاعدتين قريب من الفرق العاشر والمائة بين قاعدة ما تصح فيه النيابة وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه وهو هو اه قلت وأوفى كلامه

يتحقق له معنى ما هو الحكم

الفرق السادس والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يصلح ان يكون مستندا في التحمل وبين قاعدة ما لا يصلح ان يكون مستندا

قال صاحب المقدمات كل من علم شيئا بوجه من الوجوه الموجبة للعلم يشهد به فلذلك صححت شهادة هذه الامة لنوح عليه السلام ولغيره على اممهم باخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وصحت شهادة خزيمه ولم يحضر شراء الفرس ومدارك العلم اربعة العقل واحد ٢ الحواس الخمس والنقل المتواتر والاستدلال فتجوز الشهادة بما علم باحد هذه الوجوه وشهادة خزيمه كانت بالنظر والاستدلال ومثله شهادة ابي هريرة ان رجلا قاء حمرا فقال له عمر تشهد انه شربها قال اشهد انه قاءها فقال عمر رضى الله عنه ما هذا التعمق فلا وربك ما قاءها حتى شربها ومنها شهادة الطيب بقديم العيب والشهادة بالتواتر كالنسب وولاية القاضي وعزله وضرر الزوجين والاصل في الشهادة العلم واليقين لقوله وما شهدنا الا بما علمنا وقوله تعالى الا لمن شهد بالحق وهم يعلمون وقوله عليه السلام على مثل هذا فاشهد أى مثل الشمس فهذا ضابط ما يجوز التحمل في الشهادة به وقد يجوز بالظن والسمع قال صاحب القبس ما تسمع احد في شهادة السماء كاتساع المالكية في مواطن كثيرة الحاضر منها على الخطا خمسة وعشرون موضعا الاحباس الملك المتقدم الولاء النسب الموت الولاية العزل العدالة الجرحة ومنع سجنون ذلك فيهما قال علماءنا وذلك اذا لم يدرك زمان الجروح والمعدل فان ادرك فلا بد من العلم الاسلام الكفر الحبل الولادة الترشيذ السفه الصدقة الهبة البيع في حالة المتقدم الرضاع النكاح الطلاق الضرر الوصية اباق العبد الحرابة وزاد بعضهم البنوة والاخوة وزاد العبدى في الحرية القسامة فهذه مواطن رأى الاصحاب انها مواطن ضرورة فيجوز بحمل الشهادة بالظن الغائب قال صاحب الجواهر ما

قال (الفرق السادس والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يصلح ان يكون مستندا في التحمل وبين قاعدة ما لا يصلح ان يكون الى قوله فهذا مدرك التنازع) قلت اكثر ما قال نقل وما قاله فيه صحيح

٢ الصواب احدى

لحكاية الخلاف ففي شرح عقب على خليل والبناني عليه ما خلاصته وسلمه الرهونى وكنون ان قول خليل في مختصره صححت الوكالة في قابل النيابة الخ أى شرطا وهو ما لا يتعين فيه المباشرة أى ما يجوز فيه النيابة تصح فيه الوكالة وما لا تجوز فيه النيابة لا تصح فيه الوكالة مبنى على ما لابن رشد وعياض من مسارة النيابة للوكالة كما نقل ابن عرفة عنهما من جعلهما نيابة الامراء وكالة لا على ان النيابة أعم الذى هو مقتضى تعريف ابن عرفة للوكالة بقوله نيابة ذى حق غير ذى امر ولا عبادة لغيره فيه غير مشروطة بموته فتخرج نيابة امام الطاعة أميرا أو قاضيا أو صاحب شرطة وأم الصلاة والوصية اه قال البناني ولو اسقط ذى من قوله ذى امره وجعل غير نعمتا لحق لكان تعريفه شاملا لتوكيل الامام في حق له قبل شخص تأمل اه قال وإعلم انه وقع في كلام ابن عرفة هنا انه ذكر ان شرط النيابة بمقتضى دلالة الاستقراء والاستعمال استحقاق جاعلها فعل ما

وقعت النيابة فيه قال فاذا جعل الانسان غيره فاعلا أمرا فان كان يتمتع ان يباشره أولا حق له في مباشرته فهو أمر وار
 صحت مباشرته وكان له فيه حق فهو نيابة فجعل الانسان غيره يقتل رجلا عمدا عدوانا هو أمر لانيابة وجعله يقتله قصاصا
 نيابة ووكالة اه ورد بهذا على ابن هرون الذي أبطل طرد تعريف ابن الحاجب الوكالة بانها نيابة فيما لا تتمين المباشرة بالنيابة
 في الماصى كالسرقة والغضب وقتل المدوان ثم ناقض ابن عرفة كلامه بما ذكره بعد من ان الوكالة التي هي أخص من النيابة
 تعرض لها الحرمة بحسب متعلقها ومثل ذلك بالبيع الحرام وهو ممنوع المباشرة فتأمله قاله الشيخ المناوي اه وتد تقدم في
 الفرق العاشر والمائة توضيح الفرق بين ما تصح النيابة فيه وبين ما لا تصح النيابة فيه وفي الفرق الحادى والسبعين والمائة
 ما يوضحه من المسائل وبقي (٥٦) هنا مسألة وهي انه قد تقدم ان ما كان من العبادة كالصلاة العينية من

حيث ان مصطلحتها
 الخضوع والخشوع
 واجلال الرب سبحانه
 وتعالى واظهار العبودية له
 لا تصح النيابة فيها لذاتها
 فرضا أو سنة أو رغبته
 أو مندوبة لمدم سقوطها
 عن المستنيب اذا فعلها
 النائب عنه لقوات المصلحة
 التي طلبها الشارع حينئذ
 اذ لا يلزم من خضوع
 الوكيل خضوع الموكل
 وقال عقب على خليل
 وأما النيابة على ايقاعها
 بمكان زمن مخصوصين
 فتصح كالقارىء مطلقا
 وكناية في اذان وأمامة
 ونحوهما كقراءة بمصحف
 بمكان مخصوص لضرورة
 اه المراد قال البناني وفي
 التوضيح في باب الحج
 ذكر ان أجير الحج لا
 يجوز له ان يصرف ما

يثبت بالحس بل بقرائن الاحوال كالعسار يدرك بالخبرة الباطنة بقرائن كالصبر على الجوع
 والضر فيكفى فيه الظن القريب من اليقين وأما اختلاف العلماء في شهادة الاعمي والشهادة
 على الخلط ونحو ذلك فليس خلافا في الشهادة بالظن بل الكلام في ذلك في تحقيق مناط قائلها الكلية
 يقولون الاعمي قد يحصل له القطع بتميز بعض الاقوال فيشهد بها ويحصل للبصير القطع ببعض
 الخطوط فيشهد بها فما شهد الا بالعلم والشافية يقولون لا يحتمل العلم في ذلك لا لبس الاصوات
 وكثرة التزوير في الخطوط فهذا هو مدرك التنازع بينهم (تنبيه) اعلم ان قول العلماء لا تحوز الشهادة
 الا بالعلم ليس على ظاهره فان ظاهره يقتضى انه لا يجوز أن يؤدي الاماها واطم به وليس كذلك
 بل يجوز له الاداء بما عنده من الظن الضعيف في كثير من الصور بل المراد بذلك أن يكون أصل
 المدرك تاما فقط فلو شهد بقبض الدين جاز أن يكون الذي عليه الدين قد دفعه فتجاوز الشهادة عليه
 بالاستصحاب الذي لا يفيد الا الظن الضعيف وكذلك الثمن في البيع مع احتمال دفعه ويشهد
 بالملك الموروث لو ارثه مع جواز بيعه بعد أن ورثه ويشهد بالاجارة ولزوم الاجرة مع جواز
 الاقالة بعد ذلك بناء على الاستصحاب والحاصل في هذه الصور كلها انما هو الظن الضعيف
 ولا يكاد يوجد ما يتي فيه العلم الا القليل من الصور من ذلك النسب والولاء فانه لا يقبل النقل
 فيبقى العلم على حاله ومن ذلك الشهادة بالاقرار فانه أخبار عن وقوع النطق في الزمن الماضي وذلك
 لا يرتفع ومن ذلك الوقف اذا حكم به حاكم اما اذا لم يحكم به حاكم فان الشهادة انما يحصل فيها
 الظن فقط اذا شهد بان هذه الدار وقف لاحتمال أن يكون حاكم حنفى حاكم بمتنزه فتأمل
 هذه المواطن فاكثرها انما فيها الظن فقط وانما العلم في اصل المدرك لافي دوامه فقد تلخص

قال (تنبيهه الى آخر الفرق) قلت ما قاله من ان الشاهد في أكثر الشهادات لا يشهد الا بالظن الضعيف
 غير صحيح وانما يشهد بان زيدا ورث الموضوع الفلاني مثلا أو اشتراه جازما بذلك لا ظانا واحتمال
 كونه باع ذلك الموضوع لا تعرض له شهادة الشاهد بالجزم لافي نفيه ولا في اثباته ولكن تعرض
 له بنفى العلم ببيعه او خروجه عن ملكه على الجملة فما توم انه مضمن الشهادة ليس كما توم فهذا
 التنبيه غير صحيح والله تعالى اعلم

أخذه من الاجرة الا في الحج ولا يقضى بها دينه ويسأل الناس وان ذلك
 جنابة منه لان ذلك خلاف غرض الميت الموصي كما أشار اليه في مختصره بقوله وجنى ان وفي دينه وهشى ما نصه وكان
 شيخنا يبنى المنوفى رحمه الله تعالى يقول ومثل هذا المساجد ونحوها ياخذها الوجيه بوجهته ثم يدفع من مرتباتها شيئا قليلا
 لمن ينوب عنه فارى ان الذى ابقاه لنفسه حرام لانه اتخذ عبادة الله متجرا ولم يوف بقصد صاحبها اذ مراده التوسعة
 لياتى الاجير بذلك مشروح المصدر قال رحمه الله تعالى واما ان اضطر الى شيء من الاجارة على ذلك فاني اعذره لضرورته
 اه فكلام المنوفى هذا صريح في أمرين (الاول) ان النائب مع الضرورة ليس له الا ما اتفق عليه مع المنوب عنه من قليل
 أو كثير (الثاني) ان النائب مع عدم الضرورة يستحق لجسيم الحراج وصرح كلام القرافي الموافقة للمنوفى في الامر الاول

مخالفته في الأمر الثاني وإن الاستثناء إذا وقعت مع عدم القدرة لم يكن للنائب ولا المنوب عنه شيء من خراج الوقف
 حيث قال في الفرق الخامس عشر والمائة ما نصه إذا وقف الواقف على من يقوم بوظيفة الإمامة أو الأذان أو الخطابة أو
 تتدر يس فلا يجوز لاحد ان يتناول من ريع ذلك شيئاً الا اذا قام بذلك الشرط على مقتضى ما شرطه الواقف فان
 استتاب غيره في هذه الحالة عنه في غير أوقات الاعذار فانه لا يستحق واحدهما شيئاً من ريع ذلك الوقف أما النائب فلا
 من شرط استحقاقه صحة ولايته وهي مشروطة بان تكون ممن له النظر وهذا المستتب ليس له نظر انما هو امام أو مؤذن
 وخطيب أو مدرس فلا تصح الولاية الصادرة منه وأما المستتب فلا يستحق شيئاً أيضاً بسبب انه لم يقم بشرط الواقف
 ان استتاب في أيام الاعذار جازله تناول ريع الوقف وان يطلق (٥٧) لئانه ما أحب من ذلك الربيع اه

وسلمه أبو القاسم بن
 الشاط وأبو عبد الله
 القورى اه كلام البناني
 بتصرف وفي حاشية كيون
 قال الشيخ المسناوى
 رحمه الله تعالى ويقي
 النظر فيما يمد عدرا
 ويعتبر في ذلك شرعاً فان
 الاسباب العارضة للمرء
 منها ما تتعذر معه مباشرة
 الوظيفة عادة كالمرض
 الشديد والحبس والغيبه
 الجبرية ومنها ما يمكن
 المباشرة معه بترك ذلك
 العارض غير ان في تركه
 فوات منفعة أو ترتيب
 مضرة كخروج من
 لا كافي له الى مطالعة ضيعته
 أو تفقد بعض شأنه
 أو شهود وليمة دعي اليها
 في وقت الوظيفة أو
 تشييع جنازة قريب
 أو صديق أو غيرها وما أشبه

الفرق بين ما هو مدرك للتحمل وما ليس بمدرك مع مسبباته والتنبيه على عدده وانه لا يقتصر فيه
 على الحواس فقط كما يمتدده كثير من الفقهاء بل لو أفادت القرائن القطع جازت الشهادة بها في
 جميع الصور

الفرق السابع والعشرون والمائتان بين قاعدة اللفظ الذى يصح اداء الشهادة به وبين
 قاعدة مالا يصح اداؤها به

علم أن اداء الشهادة لا يصح بالخبر البتة فلو قال الشاهد للقاضي أنا أخبرك أيها القاضي بان لزيد
 عند عمرو دينارا عن يقين منى وعلم في ذلك لم تكن هذه شهادة بل هذا وعد من الشاهد
 أنه سيخبره بذلك عن يقين فلا يجوز اعتماد القاضي على هذا الوعد ولو قال قد أخبرتك
 أيها القاضي بسكذا كان كذبا لان مقتضاه تقدم الاخبار منه ولم يقع والاعتماد على الكذب
 لا يجوز فالمتقبل وعد والمضامى كذب وكذلك اسم الفاعل المقتضى للحال كقوله انا

قال (الفرق السابع والعشرون والمائتان بين قاعدة اللفظ الذى يصح اداء الشهادة به وبين
 قاعدة مالا يصح اداؤها به) قلت هذا الفرق ليس بجار على مذهب مالك رحمه الله فانه لا يشترط
 معيّنات الالفاظ لافي المقود ولا في غيرها وانما ذلك مذهب الشافعي رضى الله عنه قل (اعلم
 ان اداء الشهادة لا يصح بالخبر البتة) قلت قد تقدم له في اول فرق من الكتاب
 حكاية عن الامام المازرى ان الرواية والشهادة خبران ولم ينكر ذلك ولارده بل جرى
 في مساق كلامه على قبول ذلك وصححه قال (ولو قال الشاهد للقاضي أنا أخبرك أيها القاضي الى
 قوله لم تكن هذه شهادة) قلت ذلك لقرينه قوله أخبرك ولم يقل أشهد عندك قال (بل هذا وعد من
 الشاهد للقاضي انه سيخبره بذلك عن يقين فلا يجوز اعتماد القاضي على هذا الوعد) قلت ومن
 اين يتعين أنه وعد ولعله انشاء أخبار فيكون شهادة اذ الشهادة خبر لاسما اذا كان هناك
 قرينة تقتضي ذلك من حضور مطالب وشبه ذلك فما قاله في ذلك غير صحيح قال (ولو قال قد
 أخبرتك أيها القاضي بسكذا كان كذبا الى قوله فالمتقبل وعد والمضامى كذب) قلت ان كان لم يكن تقدم
 منه أخبار كذلك كذب كما قال قال (وكذلك اسم الفاعل المقتضى للحال كقوله انا

(٨ - الفروق - رابع) ذلك ومنها ما يمكن معه أيضا مع عدم ترتب شيء من ذلك كقصد الاستراحة وكتماطى
 سباب غير حاجيته والظاهر ان المراد القيمان الاولان دون الثالث كما يدل له ما نقله في آخر نوازل الصلاة من المعيار عن
 مامي المتأخرين من الشافعية عز الدين ابن عبد السلام ومحي الدين النووي من قول الاول ولا يستتنب الا لمندرجرت
 إعادة بالاستئابة فيه كالمرض والحبس وقول الثاني لمندر لا يمد بسببه مقصرا وما نقله أيضا في اثناء نوازل الحبس عن أبي
 همد عبد الله العبدوسى من تمثيله للمندر بالخروج الى الضيعة وانظر السفر للزيارة هل هو من القسم الثالث كما هو التبادر أو من
 الثاني لجرى ان المادة به في الجملة اه واعلم ان متولى الوظيفة اذا عطلها رأسا بان مباشر القيام بها بنفسه ولا استتاب فيها من يقوم
 مقامه لا يخلو حاله من ان يكون ذلك لمندر أو لغيره وفي كل أما ان تكون المدة كثيرة أو يسيرة والحكم انه لا يستحق المرتب

الجمول لتوايها الا في صورة واحدة وهي ان يكون عدم قيامه بها لعذر لا يمد بسببه مقصرا عادة والمدة مع ذلك يسيرة عرفا
 كما أفاده السيد عبد الله العبدوسي في جواب له مذكور في المعيار ونصه قال علماؤنا كل من جعل له مرتب على قراءة أو غيرها ثم لم يقم
 بذلك لعذر من مرض أو خوف أو غير عذر فانه لا يستحق ذلك المرتب كالأجير على شيء لا يقوم بحق المنفعة المستأجر عليها
 فانه لا يستحق الاجرة الا أن يكون ماعطل مدة يسيرة كخروجه الى ضيعة وتفقدها أو يمرض المدة اليسيرة فانه لا يحرم الاجرة
 اه ومثل للمدة اليسيرة في جواب له آخر مذكور فيه أيضا بالجملة ونحوها وكذا نقل ابن عرفة عن ابن فتوح انظر القول الكاشف
 اه بلفظها وقد قدمت في الفرق الخامس عشر والمائة عن الشيخ منصور الحنبل في شرحه على الاقناع ان مذهبهم جواز استنابة
 الاجير في مثل تدريس وامامة (٥٨) وخطابة ونحوها جائزة ولو نهى الواقف عن ذلك اذا كان النائب مثل مستنبيه

خبرك ايها القاضي بكذا فانه اخبار عن انصافه بالخبر للقاضي وذلك لم يقع في الحال انما وقع
 الاخبار عن هذا الخبر فظهر ان الخبر كيفما تصرف لا يجوز للحاكم الاعتماد عليه وكذلك اذا قال
 الحاكم للشاهد باي شيء تشهد قال حضرت عند فلان فسمعته يقر بكذا او اشهدني على نفسه
 بكذا او شهدت بينهما بصدور البيع او غير ذلك من العقود لا يكون هذا اداء شهادة ولا يجوز
 للحاكم الاعتماد عليه بسبب ان هذا خبر عن امر تقدم فيحتمل ان يكون قد اطلع بعد ذلك على
 ما منع من الشهادة به من فسخ او اقالة او حدوث ريبة للشاهد تمنع الاداء فلا يجوز لاجل هذه
 الاحتمالات الاعتماد على شيء من ذلك اذا صدر من الشاهد بالخبر كيفما تقبل لا يجوز الاعتماد
 عليه بل لا بد من انشاء الاخبار عن الواقعة المشهود بها والانشاء ليس بخبر ولذلك لا يحتمل
 التصديق والتكذيب وقد تقدم الفرق بين البابين

خبرك ايها القاضي بكذا فانه اخبار عن انصافه بالخبر للقاضي وذلك لم يقع في الحال انما وقع الاخبار عن
 هذا الخبر (قلت هذا كلام من لا يفهم مقتضى الكلام وكيف لا يكون من يقول للقاضي أنا أخبرك
 بان لزيد عند عمرو دينارا فخبرنا للقاضي ان لزيد عند عمرو دينارا بل فخبرنا باننا نخبر وهل العبارة
 عن اخباره عن الخبر الاعين تلك وهي انا أخبرك بانني أخبرك لا انا أخبرك بكذا هذا كله تخليط
 لا يفوه به من يفهم شيئا من مضمونات الالفاظ ومقتضى مساقها قال (فظهر ان الخبر كيفما تصرف
 لا يجوز للحاكم الاعتماد عليه) قلت لم يظهر ما قاله أصلا ولا يصح بوجه ولا حال قال (وكذلك
 اذا قال الحاكم للشاهد باي شيء تشهد قال حضرت عند فلان فسمعته يقر بكذا واشهدني على نفسه
 بكذا او شهدت بينهما بصدور البيع او غير ذلك من العقود لا يكون هذا اداء شهادة الى قوله فالخبر
 كيفما تقبل لا يجوز الاعتماد عليه) قلت اذا لم يكن قول الشاهد حضرت عند فلان فسمعته يقر
 بكذا او اشهدني على نفسه بكذا بعد قول القاضي له باي شيء تشهد شهادة فلا ادري باي لفظ تؤدي
 الشهادة وما هذا كله الاتخليط ووسواس لا يصح منه شيء البتة قال (بل لا بد من انشاء الاخبار عن
 الواقعة المشهود بها) قلت ياللمعجب وهل انشاء الاخبار الا الاخبار بعينه قال (والانشاء ليس
 بخبر الى قوله وقد تقدم الفرق بين البابين) قلت من هنا دخل عليه الوهم وهو انه اطلق لفظ الانشاء

في كونه أهلا للاستنباب
 فيه فلا تغفل والله سبحانه
 وتعالى أعلم (فائدة)
 في حاشية الرهوني على
 عقب ما نصه ابن يونس
 الاصل في جواز الوكالة
 قوله تعالى فامثوا أحدكم
 بورقكم هذه الى المدينة
 وقوله فاذا دفعتم اليهم
 أموالهم فاشهدوا عليهم
 والاوصياء كالوكلاء
 ومن السنة حديث فاطمة
 بنت قيس حين طلقها زوجها
 وجعل وكيله ينفق عليها
 وان النبي صلى الله عليه
 وسلم أمر رجل أن يشتري
 له أضحية بدينار فاشترى
 شاتين بدينار فباع واحدة
 بدينار فانه بشاة ودينار
 فدعا له النبي صلى الله
 عليه وسلم بالبركة والالجام
 على جواز الوكالة
 المر بوض والغائب والحاضر

مثل ذلك اه منه بلفظه اه

فان

الفرق السابع عشر والمائتان بين قاعدة ما يوجب الضمان وبين قاعدة ما لا يوجبه ﴿

أقول هذا الفرق مكرر مع ما تقدم من الفرق الحادي عشر والمائة بين قاعدة ما يضمن وبين قاعدة ما لا يضمن وقد وضحته هناك اتم
 توضيح وضمنت ما زاده هذا على ما ذكره هناك مع زيادة من بداية الجتهد وغيره لكن قد ذكرهنا مسألتي تتعلق بهذا الفرق ولم أذكرها
 هناك (المسئلة الاولى) مشهور مذهبنا الذي حكاه اللخمي عن مالك وابن القاسم ان الضمان على الفاصب يوم الغصب دون ما بعده وان
 صدق المثل يجب للموطوءة في وطء الشبهة أو يوم الشبهة دون ما بعده ووافقنا أبو حنيفة وحجتنا في الغصب أمور ثلاثة
 (الامر الاول) ان قاعدة الاصولية وهي أن ترتيب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم ورسول الله صلى

عليه وسلم في قوله على اليد ما أخذت حتى ترده قد رتب الضمان على الاخذ باليد فيكون الاخذ باليد هو سبب الضمان وقوله صلى الله عليه وسلم ما ذكر قرينة تدل على ذلك كما يدل قولنا على الزاني الرجم وعلى السارق القطع على سببية هذين الوصفين فمن ادعى أن غير الاخذ باليد سببا بعد ذلك فعليه الدليل لان الاصل عدم سببية غير ما دل عليه قوله صلى الله عليه وسلم ما ذكر (الامر الثاني) القاعدة الاصولية الفقهية وهي أن الاصل ترتب الضمان المسببات على أسبابها من غير تراخ فيترتب حين وضع اليد لما بعد ذلك والمضمنون لا يضمنون لانه تحصيل الحاصل (الامر الثالث) القياس على حوالة الاسواق فانها كما لا تضمن عند الشافعية كذلك لا يضمن المنصوب بعد يوم الغصب وحيثنا في وطء الشبهة اما القياس على الغصب لانه لا قائل بالفرق بينهما واما لان الصداق ترتب في (٥٩) ذمته بالوطاة الاولى والاصل عدم انتقاله واما قال أحد

بوجوب صداقين وخالفنا الشافعي فيهما فقال تهتير في المنصوب الاحوال كلها ويضمن الغاصب أعلى القيم ويعتبر في وطء الشبهة أعلى الرتب فيجب لها صداق المثل في أشرف أحوالها كما يجب أعلى القيم في الغصب ووافق في تضمين أعلى القيم أحمد بن حنبل وجماعة من أصحابنا الا ان الجماعة من الاصحاب اعتبروا الاخذ برفع القيم في حوالة الاسواق حكى اللخمي عن اشهب وعبد الملك أخذ القيم ارفع اذا حالت الاسواق والشافعي لم يعتبر التضمن بحوالة الاسواق كما علمت وقد يفرق له بين حوالة الاسواق زيادة صفات السلع بان حوالة

فاذا قال الشاهد اشهد عندك ايها القاضي هكذا كان انشاء ولو قال شهدت لم يكن انشاء عكسه في البيع لو قال ايحك لم يكن انشاء للبيع بل اخبارية لا ينفقه به بيع بل وعد بالبيع في المستقبل ولو قال بتحك كان انشاء للبيع فلا انشاء في الشهادة بالمضارع وفي العقود بالماضي وفي الطلاق بالماضي واسم الفاعل نحو انت طالق وانت حر ولا يقع الا انشاء في البيع والشهادة باسم الفاعل ولو قال انا شاهد عندك بكذا او اياهم كذا لم يكن انشاء وسبب الفرق بين هذه المواطن الوضع العرفي فما وضعه أهل العرف الانشاء كان انشاء ومالا فلا تفتقروا انهم وضعوا الانشاء الماضي في العقود والمضارع في الشهادة واسم الفاعل في الطلاق العتاق ولما كانت هذه الاغراض موضوعات الانشاء في هذه الابواب صحح من الجاهل اعتماده على المضارع في الشهادة لانه موضوع له صريح فيه والاعتماد على الصريح هو الاصل ولا يجوز الاعتماد على غير الصريح لعدم تعيين المراد منه فان اتفق العوائد تعيرت وصار الماضي موضوعا لانشاء الشهادة

على جميع الكلام ومن جعلته الخبر واطلق لفظ الانشاء على قسم الخبر ثم تخيل انه اطلقهما بمعنى واحد فحكم بان الانشاء لا يدخله التصديق والتكذيب واما قوله انه لا يدخله ذلك صحح في الانشاء الذي هو قسم الخبر وغير صحيح في الانشاء الذي هو انشاء الخبر وان يكون وعدا بان يشهد عنده لا اعلم له ما الخبر قال (فاذا قال الشاهد اشهد عندك ايها القاضي هكذا كان انشاء) قلت وما المانع من ان يكون وعدا بان يشهد عنده لا اعلم ما انما الاتحكم بالفرق بين لفظ والخبر ولفظ الشهادة وهذا كانه تحليظ فاحش قال (ولو قال شهدت لم يكن انشاء عكسه في البيع لو قال ايحك لم يكن انشاء الى قوله ولو قال انا شاهد عندك بكذا أو انا ايحك بكذا لم يكن انشاء) قلت لقد كف هذا الرجل نفسه شططا وازمها ما لم يلزمها كيف وهو مالكي والمالكية يجوزون العقود بغير لفظ أصلا فضلا عن لفظ معين وانما يحتاج الى ذلك الشافعية حيث يشترطون معينات الالفاظ قال (وسبب الفرق بين هذه المواطن الوضع العرفي الى قوله وفي الفرق أربع مسائل) قلت ما قوله في ذلك كانه مبنى على مذهب الشافعي وهو مسلم وصحيح الا قوله اراد الشهادة بالانشاء بالخبر فانه قد تقدم أن الشهادة خبر وهو الصحيح وتقدم التنبيه على الموضوع الذي دخل عليه منه الغلط والوم والله تعالى أعلم ومآله في المسائل الاربع صحيح أو نقل لا كلام فيه وكذلك ما قاله في الفرق بعده نقل وترجيح ولا كلام في ذلك

ولا اسواق رغبات الناس وهي بين الناس خارجة عن السلع فلا تضمن بخلاف زيادة صفاتها وتظهر فائدة الخلاف في مسائل (منها) ما اذا غصبها ضعيفة مشوهة معيبة بأنواع من العيوب فزات تلك العيوب عنده فعندنا القيمة الاولى وعند الشافعي الثانية لانها اعلى وعلى مذهبه لو تعلم العبد صنعتة ثم نسيها ضمنها الغاصب واحتج الشافعي وموافقوه (الاول) بان الغاصب في كل وقت مأمور بالزرد فهو مأمور برد الزيادة فلما لم يردها يكون غاصبا لها فيضمنها (الثاني) ان الزيادة نشأت عنه ملكه وفي ملكه فتكون ملكه ويد المدوان عليها فتكون مضمونة فيضمن كاهن المنصوبة (الثالث) انه في الحالة الثانية ظالم والظلم علة الضمان فيضمن والجواب ان الوجوه الثلاثة وان كانت مسلمة الا اننا نسلم انها سبب الضمان فلا يلزم من الامر ولا من الظلم ولا من غيرهما الضمان لعدم نصيبها شرعا سببها والاسباب الشرعية تفنقر الى نصب شرعي ولفظ صاحب الشرع انما اقتضي

سببية وضع اليد ومفهومه ان غيره ليس بسبب فلا بد لسببية غيره من دليل ولم يوجد وضع اليد في اثناء الفحص بل استصحابها واستصحاب الشيء لا يلزم ان يقوم مقامه بدليل نظائر (منها) ان استصحاب النكاح لا يقوم مقام العقد الاول لصحته مع الاستبراء والعقد لا يصح مع الاستبراء (ومنها) ان الطلاق يوجب ترتب العدة عقبيه واستصحابه لا يوجب عدة (ومنها) وضع اليد عدوانا يوجب التفسير والتايم ولوجن بمد ذلك وهي تحت يده ليرأى حينئذ ولم ينسق (ومنها) ابتداء العبادة يشترط فيها النيات وغيرها من التكبير ونحوه ودوامها لا يشترط فيه ذلك فلملنا ان استصحاب الشيء لا يلزم ان يقوم مقامه لاسيما وسبب الضمان هو الاخذ عدوانا ولا يصدق عليه بغير من الاخذ انه اخذ الآن الاعلى سبيل الحجاز لان حقيقة الاخذ تجري مجرى المناولة والحركات الخاصة لا يصدق (٦٠) شيء منها مع الاستصحاب فلملنا ان سبب الضمان منفي في زمن الاستصحاب

المضارع لانشاء العقود جاز للحاكم الاعتماد على ماصار موضوعا للانشاء ولا يجوز له الاعتماد على العرف الاول فتلخص لك ان الفرق بين هذه الالفاظ ناشيء عن العوائد وتابع لها وانه يتقلب ويتسوخ بتغيرها واتقلاها فلا يتي بمد ذلك خفاء في الفرق بين قاعدة ما يصح ان تؤدي به الشهادة وقاعدة ما لا يصح به اداء الشهادة وفي الفرق اربع مسائل (المسألة الاولى) الشهادة قيمان تارة يكون مقصدها مجرد الاثبات فيقتصر عليه نحو اشهد انه باع ونحوه وتارة يكون المقصود الجمع بين النفي والاثبات وهو الحصر فلا بد من التصريح بهما في العبارة قال مالك في التهذيب لا يكفي انه ابن للميت حتى يقولوا في حصر الورثة لانهم له وارثا غيره وكذلك هذه الدار لانيه اوجده حتى يقولوا ولا نعلم خروجها عن ملكه الى الموت حتى يحكم بملك في الحال فان قالوا هذا وارث مع ورثة آخرين اعطى هذا نصيبه وترك الباقي بيد المدعى عليه حتى يأتي مستحقه لان الاصل دوام يده ولان الغائب قدير له بما قال سحنون وقد كان يقول غير هذا وعن مالك يزرع من المطلوب ويوقف لتيقنها انها لغيره فان قالوا لانعرف عدد الورثة لم يقض لهذا بشيء لعدم تعيينه ولا ينظر الى تسمية الورثة وتبقي الدار بيد صاحب اليد حتى يثبت عدد الورثة لئلا يؤدي لنقض القسمة وتشويش الاحكام (المسألة الثانية) قال صاحب البيان لا تقبل شهادة من يقول فلان وارث او هذا العبد له ماباع ولا وهب ولا بدري ذلك لانه جزم بالنفي في غير موضعه بل يقول لا أعلم له وارثا غيره ولا أعلم انه باع ولا وهب فله مالك وقال عبد الملك لا يجوز الا الجزم بان يقول ماباع ولا وهب لان الشهادة بغير الجزم لا تجوز قال وقول عبد الملك اظهر وفي الجواهر لو شهد انه ملكه بالامس ولم يتعرض للحال لم يسمع حتى يقول لم يخرج عن ملكه في علمي ولو شهد انه أقر بالامس ثبت اذ قرار واستصحب موجهه ولو قال للمدعى عليه كان ملكه بالامس نزع من يده لانه أخبر عن تحقيق فبستصحب كالمقال الشاهد هو ملكه بالأمس بشرائه من المدعى عليه ولو شهدوا انه كان بيد المدعى عليه بالامس لم يفد حتى يشهدوا انه ملكه ولو شهدت انه غصبه جعل المدعى صاحب اليد ولو ادعت ملكا مطلقا فشهدت بالملك والسبب لم يضر لعدم المناقاة (المسألة الثالثة) قال ابن يونس لو شهدوا بالارض ولم يحدوها وشهد آخرون بالحدود دون الملك قال

قطعا ونحن انما نضمنه الآن بسبب متقدم لاسيما هو حاصل الآن فاندفع ما ذكره وان القيمة انما هي يوم الفحص زادت العين أو نقصت (المسألة الثانية) اختلفت المذاهب وتشعبت الآراء وطرق الاجتهاد فيما اذا ذهب جل منفعة العين كقطع ذنب بئلة القاضى ونحو ذلك فمندنا يضمن الجميع في جميع صور ذلك وقال الشافعي وابن جنبل رضي الله عنهما ليس له في جميع صور ذلك الاما تقص لان الاصل بقاء ما في على ملكه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه في العبد والثوب كقولنا في الاكثر في انه اذا ذهب النصف أو الاقل باعتبار المنفعة عادة

فليس له الاما تقص وقال فان قلع عين البهيمة فربع القيمة استحسانا والقياس عندهم ان لا يضمن الا التقص واختلافوا في تسليم هذا القول فمنهم من قال لانه ينتفع بالاكل والركوب معا وعليه فيتمدى الحكم للابل والبقر دون البغال والحمير ومنهم من قال بالركوب فقط وعليه فيتمدى الحكم للبغال والحمير ايضا فيضمن ربع القيمة فاذا قطع يدي العبد أو رجله فابو حنيفة يوافقنا في تخيير السيد بين تسليم العبد واخذ القيمة كاملة وبين امساكه ولا شيء وقال الشافعي رضي الله عنه تعين القيمة كاملة ولا يلزم تسليم العبد على خلاف قوله في المسئلة الاولى اعنى مسئلة قطع ذنب بئلة القاضى ومنشأ الخلاف خلافهم في الملك هل يضاف للضمان وسببه مما وهو قول المخالف فلذا قال الضمان الذي سببه عدوان لا يوجب ملكا لانه سبب للتغليظ لاسبب للرفق او يضاف للضمان فقط لاسببه وهو قولنا وعليه فالضمان قدر مشترك بين العدوان وغيره وبسط ذلك في المسئلة الاولى

لناوجوه (الاول) أن نقول أنه أنلف المنفعة المقصودة فيضمن كما لو قتلها اما انه أنلف المنفعة المقصودة فلان ذا الهياة اذا قطع ذنب بقاته لا يركبها يد والركوب هو المقصود واما قياس ذلك على قتلها فلانه اذا قتلها ضمنها اتفاقا مع بقاء انتفاعه باطعامها لسكابه وبذاته و بدخ جلدتها فينتفع به أو بغير دباغ الى غير ذلك من المنافع غير المقصودة عادة فلنالم يمنع ذلك من الضمان علمنا ان الضمان مضاف للقدر المشترك بينهما منها وهو ذهاب المقصود فيستويان في الحكم عملا باشتراكهما في الموجب (الوجه الثاني) أنه لو غضب عسلا وشيرجا ونشأ فقد الجميع فالودجا ضمن عندهم مع بقاء منافع كثيرة من المالية فكذلك ههنا (الوجه الثالث) انه لو غضب عبد افاق أو حنطة قبلها بللا فاحشا ضمن عندهم مع بقاء التقرب في الاول بالعتق وبقاء المالية في الثاني لكن جل المقصود ذهب فكذلك ههنا وكما أنه (٦١) في الآبق حال بينه وبين جميع العين وفي

الحنطة افسدها عليه
ناجزا بالليل لتداعي
الفساد اليها به... كذلك
صورة النزاع حال بينه
و بين مقصوده و افسده
عليه ناجزا مع امكان
تجفيف الحنطة وعملها
سويقا وغير ذلك من
المنافع واما ما احتجوا به
من الامر بن (الاول)
قوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم
والاعتداء حصل في
البعض فتلزمه قيمة البعض
(والثاني) ان مقتضى ان
تقويم المتلفات لا يختلف
باختلاف الناس بل انما
يختلف باختلاف البلاد
والازمان أن تكون الجناية
في بغلة القاضي او الامير
مثلا في غيرها كما لو جنى
على عبده اوداره في عدم

مالك تمت الشهادة وقضى بهم لحصول المقصود من المجموع قال ابن حبيب ان شهدت بنصب
الارض ولم يحدوها قيل للمدعى حد دماغصب منك واحلف عليه قال مالك وأن شهدت بالحق
وقالت لا تنرف عدده قيل للمطلوب قر بحق واحلف عليه فتطيه ولا شيء عليك غيره فان جحد
قيل للطالب ان عرفته احلف عليه وخذه فان قال لا أعرفه أو أعرفه ولا أحلف عليه سجن
المطلوب حتى يقر بالشئ و يحلف عليه فان لم يحلف عليه اخذ المقر به وحبس حتى يحلف وان
كان الحق في دار حيل بينه وبينها حتى يحلف ولا يحس لان الحق في شيء بعينه قال الباجي في
المنتقى وعن مالك ترد الشهادة بنسيان العدد وجمله لانه نقض في الشهادة قال الباجي نسيان
بعض الشهادة يمنع من اداء ذلك البعض الا في عقد البيع والنكاح والهبة والحس الاقرار
ونحوه مما لا يلزم الشاهد حفظه بل مراعاة الشهادة في آخره وكذلك سجلات الحاكم لا يلزم
حفظها عند الاداء لانه يشهد بما علم من تقييد الشهادة (المسألة الرابعة) اشتهر على السنة الفقهاء
ان الشهادة على النفي غير مقبولة وفيه تفصيل فان النفي قد يكون معلوما بالضرورة او بالظن الغالب
الناسي عن الفحص وقد يعرى عنهما فهذه ثلاثة أقسام أما القسم الاول فتجوز الشهادة به اتفاقا
كما لو شهد أنه ليس في هذه البقعة التي بين يديه افرس ونحوه فانه يقع بذلك وليس مع القطع
مطلب آخر (والثاني) نحو الشهادة في صور منها التفليس وحصر الورثة فان الحاصل فيه انما
هو الظن الغالب لانه يجوز عقلا حصول المال للمفلس وهو يكتمه وحصول وارث لا يطلع
عليه ومن ههنا قول المحدثين ليس هذا الحديث بصحيح بناء على الاستقراء ومنه قول النحويين
ليس في كلام العرب اسم آخره واوقبلها ضمة ونحو ذلك والقسم الثالث نحو أن زيدا ما وفي
الدين الذي عليه او ما باع سلعته ونحو ذلك فانه نفي غير منضبط وانما يجوز في النفي المنضبط قطعا
او ظنا وكذلك يجوز أن زيد الم يقتل عمرا امس لانه كان عنده في البيت أو انه لم يسافر لانه رآه في البلد
فهذه كلها شهادة صحيحة بالنفي وانما يمنع غير المنضبط فاعلم ذلك وبه يظهر ان قولهم الشهادة على
النفي غير مقبولة ايس على عمومها يحصل الفرق بين قاعدة ما يجوز ان يشهد به من النفي وقاعدة
ما لا يجوز ان يشهد به منه

لرؤم قيمة الجميع بل البعض ويؤيد ذلك انه لو قطع ذنب حمار التراب أو خرق ثوب الخطاب لم يلزمه جميع القيمة مع تمدد بيع ذلك من
الامير والقاضي فانهما لا يلبسان ذلك الثوب بسبب ذلك القطع اليسير وانه لو قطع اذن الامير نفسه أو أنف القاضي لما اختلفت
الجناية فكيف بدابته مع الاثنين القاضي بقطع أنفه أشد فالجواب عن الاول باحد ثلاثة وجوه (الاول) ان ظاهر
الاية يقتضى ان يعور فرس الجاني كما عور فرسه وهذا الظاهر متروك اجماعا (الثاني) انها وردت في الدماء لافي الاموال
(الثالث) ان قوله تعالى عليكم اى أنفسكم انما تناول انفسنا لانه ضمير الاتس وعن الثاني بثلاثة وجوه (الاول)
ان الدار جل مقصودها حاصل بخلاف الفرس (الثاني) انا لانسل قولهم لا يختلف التقويم باختلاف الناس بل باختلاف
البلاد والازمان الاترى ان الدابة الصالحة للخاصة والعاماة كالقضاة والخطباء انفس قيمة لمومم الاغراض فيها وتوقع

المنافسة في المزايدة فيها أكثر من التي لاتصلح الا لاحد الفريقين (الثالث) ان القياس على اذن الامير وأنف القاضي باطل لان القاعدة ان المعتبر في اب الدماء مزايا الاموال لا مزايا الرجال فان دبة أشجع الناس وأعلمهم كدبة أجبين الناس وأجهلهم قين أحد البابين من الآخر وبالجملة فالنقص عند الملاء ثلاثة أقسام (الاول) ماتذهب به العين بالسكينة فيوجب طلب القيمة اتفاقا (والثاني) ما لا يبطل المقصود فلا تلزم به القيمة اتفاقا (والثالث) ما يخل بالمقصود فهو محل الخلاف المذكور ولذلك قال الشيخ ابو الحسن اللخمي في مذهبنا ان التعدي في مذهب مالك أربعة أقسام يسير لا يبطل الفرض المقصود به ويسير يبطله وكذلك كثير لا يبطل المقصود وكثير يبطله فهذه أربعة أقسام متقابلة (اما القسم الاول) وهو اليسير الذي لا يبطل المقصود فلا (٦٢) يضمن السنين وكذلك الكثير الذي لا يبطل المقصود وهو القسم الثالث

واما القسم (الرابع)

وهو الكثير الذي يبطل

المقصود فيخير فيه كما

تقدم وعلى القول

بتضمينه القيمة لو اراد به

أخذه وما تقصه فذلك له

عند مالك وابن القاسم

وقال محمد لا شيء له لانه

ملك ان يضمه فامتنع

فذلك رضي بتقصه (واما

القسم الثاني) وهو اليسير

الذي يبطل المقصود فقاعدة

مالك تقتضي تضمينه كما

تقدم في ذنب بطلا القاضي

قال وتستوى في ذلك

المركوبات والملبوسات

هذا هو المشهور وعن

مالك لا يضمه بذلك

وفرق ابن حبيب بين

الذنب فيضمن وبين

الاذن فلا يضمن لاختلاف

السين فيهما وانفقوا في

حوالة الاسواق على عدم

الفرق الثامن والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يقع به الترجيح بين البيئات

عند التمازض وقاعدة ما لا يقع به الترجيح

قلت يقع الترجيح باحد الثمانية اشياء رقع في الحواهر منها اربعة فقال يقع الترجيح بزيادة العدالة وقوة الحجية كالشاهدين يقدمان على الشاهد واليمين واليد عند التعادل وزيادة التاريخ وقال ابن ابي زبد في النوادر وترجح البيئته المفصلة على الجملة والنظر في التفصيل والاجمال مقدم على النظر في الاعدية فان استورا في التفصيل والاجمال نظر في الاعدية ومنها شهادة احدهما بحوز الصدقة قبل الموت وشهدت الاخرى برؤيته يتقدمه في مرض الموت فتقدم بيئته عدم الحوز اذ لم تمرض الاخرى لرد هذا القول السادس قال ابن ابي زيد ان اختصت احدهما بزبد الاطلاع كشهادة احدهما بحوز الرهن والاخرى بعدم الحوز لانها مثبتة للحوز وهي زيادة اطلاق قاله ابن القاسم وسجنون وقال محمد يقضي به لمن هو في يده الساج استصحب الحال والغالب ومنه شهادة احدهما انه اوصي وهو صحيح وشهدت الاخرى انه اوصى وهو مريض قال ابن القاسم تقدم بيئته الصحة لان ذلك هو الاصل والغالب وقال سجنون اذا شهدت بانها زنى عاقلا وشهدت الاخرى بانها كان مجنوناً ان كان القيام عليه وهو عاقل قدمت بيئته العقل وان كان القيام عليه وهو مجنون قدمت بيئته الجنون وهو ترجيح بشهادة الحال وهو الثامن وقال ابن اللباد يعتبر وقت الرؤية لا وقت القيام فلم يعتبر ظاهر الحال ونقل عن ابن القاسم في اثبات الزيادة اذا شهدت احدهما بالقتل أو السرقة أو الزني وشهدت الاخرى انه كان بمكان بعيد انه تقدم بيئته القتل ونحوه لانها مثبتة زيادة ولا يدرك عنه الحد قال سجنون الا ان يشهد الجمع العظيم كالحجيج ونحوهم انه وقف بهم او صلى بهم العيد في ذلك اليوم فلا يجد لان هؤلاء لا يشبهه عليهم امره بخلاف الشاهدين فهذه الثمانية الاوجه هي ضابط قاعدة ترجيح البيئات وما خرج عن ذلك لا يقع به الترجيح ووقع الخلاف في هذه الترجيحات بين العلماء فمندنا يقدم صاحب اليد عند التساوي وهو مع البيئته الا عدل كانت الدعوة أو الشهادة بمطلق الملك أو مضافا الى سبب نحو هو ملكي نسجته أو ولدته الدابة عندي في ملكي كان السبب المضاف اليه انك يتكرر كنسج الحوز وغرس الدخول ام لا وقاله

الشافعي

التضمن لانها رغبات الناس فالنقص في رغبات الناس لافي المقصود هذا تهذيب

ما في الاصل وسلمه ابو القاسم ابن الشاط وفي بداية المجتهد لحفيد ابن رشد والنقصان الطاريء على المقصود اما من قبل المخلوق واما من قبل الخالق كان يكون بامر من السماء وليس له في الثاني الا أن يأخذه ناقصا أو يضمه قيمته يوم الغصب وقيل ان له ان يأخذه ويضمن الغاصب قيمة العيب واما الاول فاما ان يكون بجناية الغاصب واما ان يكون بجناية غيره عليه وهو عنده فالمقصود في الاول مخير في المذهب بين ان يضمه القيمة يوم الغصب او يأخذه وما تقصته الجناية يبرم الجناية عند ابن القاسم وعند سجنون ما تقصته الجناية يوم الغصب وذهب أشهب الى انه مخير بين ان يضمه القيمة أو يأخذه ناقصا ولا شيء له في الجناية كالذي يصاب بامر من السماء واليه ذهب ابن المواز وسبب الا في اختلاف لخلاف

حمل ما حدث في المنصوب من نساء ونقصان كانه حدث في ملك صحيح فتجب للغاصب الغلة ولا يلزمه شيء في النقصان سواء كان من سببه او من عند الله وهو القياس قول من يضمه قيمته يوم الغصب فقط كما في حنيفة وسحنون او جعل المنصوب مضمونا على الغاصب في كل حال وهو قياس قول أشهب وابن المواز او انه ان كانت يده عليه اخذه بارفع التيمم وأوجب عليه رد الغلة وضمان النقصان سواء كان من فعله او من عند الله وهو قول الشافعي او قياس قوله او ان جنابة الغاصب على الشيء الذي غصبه هو غصب ناني متكرر منه كما لو جنى عليه وهو في ملك صاحبه وهو قياس الشبه الذي هو عمدة مشهور مذهب مالك من التفرقة بين الجنابة التي تكون من الغاصب وبين الجنابة التي تكون بامر من السماء والمنصوب في الثاني وهو ما اذا كان نقص الشيء الذي غصب منه بجنابة غير الغاصب عليه (٦٣) وهو عند الغاصب مخير بين ان

بضمن الغاصب القيمة يوم الغصب ويتبع الغاصب الجاني وبين ان يترك الغاصب ويتبع الجاني بحكم الجنابات فهذا حكم الجنابات على العين في يد الغاصب واما الجنابات على العين من غير ان يغصبها غاصب فانها تنقسم عند مالك الى قسمين جنابة تبطل يسيرا من المنفعة والمقصود من الشيء باقى فهذا يجب فيه ما نقص يوم الجناية وذلك بان يقوم صحيجا وبقوم بالجناية فيعطى ما بين التيممين وجنابة تبطل الفرض المقصود فصاحبه يكون مخيرا ان شاء اسلمه للجاني وأخذ قيمته وأن شاء أخذ قيمة الجناية وقال

الشافعي وقال ابن حنبل الخارج اولى ولا تقبل بينة صاحبه اليد اصلا وقال ابو حنيفة تقدم بينة الخارج ان ادعى مطلق ملك فان كان مضافا الى سبب يتكرر فاعاده كلاهما فكذلك اولا يتكرر كالولادة وادعياءه وشهدت البينة به فقات كل بينة ولد على ملكه قدمت بينة صاحبه اليد لنا على احمد ابن حنبل رضي الله عنه ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه تحاكم اليه رجلان في دابة واقام كل واحد البينة انها له فقضى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم لصاحب اليد مرجحة كالولم يكن لهما ولنا على ابى حنيفة رضي الله عنه ما تقدم والقياس على المضاف الى سبب لا يتكرر احتجاجا بوجود (الاول) قوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من انكروه وهو يقتضي صنفين مدعيًا والبينة حجته ومدعى عليه واليمين حجته فبينته غير مشروعة فلا تسمع كما ان اليمين في الجمة الاخرى لا تفيد شيئا (الثاني) ولانهما لما تمارضتا في سبب لا يتكرر كالولادة شهدت هذه بالولادة والاخرى بالولادة تبين كذبهما فسقطتا فبقيت اليد فلم يحكم له بالبينة فلما ما يتكرر ولم تبين الكذب فلم تعد بينته الا ما افادته يده فسقطت لعدم الفائدة (الثالث) ولان صاحبه اليد اذا لم يقر الطاب بينة لا تسمع بينته واذا لم تسمع في هذه الحالة وهي احسن حالته فكيف اذا قام الطالب بينة لا تسمع بطريق الاولى لانه في هذه الحالة اضعف (الرابع) انا انما عملنا بينته في صورة التناج لان دعواه افادت الولادة ولم تقدها يده وشهدت البينة بذلك فافادت البينة غير ما افادت اليد فقبلت والجواب عن الاول القول بالموجب فان الحديث جعل بينة المدعى عليه وانتم تقولون به فتمتن ان يكون المراد بها بينة ذى اليد لانها هي التي عليه سلمنا عدم القول بالموجب لكن المدعى انفسر بالطالب فصاحب اليد طالب لنفسه ما طلبه الآخر لنفسه فتكون البينة مشروعة في حقه وانفسر باضعف المتداعيين سببا فالخارج لما اقام بينة صهار الداخل اضعف فوجب ان يكون مدعيًا تشرع البينة في حقه سلمنا دلالة لكنه معارض بقوله تعالى ان لله يامر بالعدل والعدل التسوية في كل شيء حتى يقوم المخصص فلا تسمع بينة احدهما دون الآخر ويقول عليه الصلاة والسلام لعلى رضي الله عنه لا تقض لاحدهما حتى تسمع من الآخر وهو يفيد وجوب الاستماع منهما وان من قويت حجته حكم به وانتم تقولون لا تسمع بينة الداخل وعن الثاني انه يقتضى بما اذا تمارضتا في

الشافعي و ابو حنيفة ليس له الاقيمه الجنابية وسبب الاختلاف الائتلاف الى الحمل على الغاصب وتشبيهه اتلاف اكثر المنفعة باتلاف العين اه بتخليص فتأمل ذلك والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق الثامن عشر والمائتان بين قاعدة ما يوجب استحقاق بعضه ابطال العقد في السكك وبين قاعدة

ملا يقتضى ابطال العقد في السكك)

وهو ان ما اشترته او صالحت عليه اذا استحق بعضه او وجدت به عيبا فله ستة احوال تنقسم الى ثلاثة اقسام (القسم الاول) ما يقتضى فيه ذلك تخييرك في المناسك والرجوع بحصة البعض المستحق أو المغيب من الثمن وفي رده وذلك في ثلاث حالات (الحالة الاولى) ان يكون البعض المستحق أو المغيب شائما مما لا يتقسم ولبس من رباغ الغلة فيخير فيما

ذكر لان حصبة ذلك البيض معلومة بغير تقويم فيستصحب العقد بحسب الامكان ولضرر الشركة سواء استحق الاقل
 ار الاكثر (الحالة الثانية) ان يكون ذلك البيض مميئا مثلها وهو الاكثر فتخير فيما ذكر لذهاب مقصود العقد في المنى
 (الحالة الثالثة) ان يكون ذلك البيض شائما مما ينقسم او من المتخذ للغة وهو الثلث فتخير فيما ذكر ايضا لان حصته
 من الثمن معلومة قبل الرضا به (القسم الثاني) مالا يقتضي فيه ذلك ابطال العقد في السكل بل لزوم التمسك بالباقي وذلك في
 حالتين (الحالة الاولى) ان يكون ذلك البيض شائما مما ينقسم او متخذ للغة وهو دون الثلث فيجب التمسك بالرجوع
 بحصبة ذلك البيض من الثمن (الحالة الثانية) ان يكون ذلك البيض مميئا وهو الاقل سواء كان من مقوم كالمروض والحيوان
 او من مثل أى مسكيل أو (٦٤) موزون فيجب التمسك والرجوع في المقوم بحصبة ذلك البيض بالقيمة

لا بالقسمية وفي المثل
 بحصبة ذلك البيض من
 الثمن قال الاصل لان
 القليل لا يخل بمقصود
 العقد لبقاء جل المقود
 عليه والاصل لزوم العقد
 (المسم الثالث) ما يقتضي
 ثمين رد الباقي وذلك في
 حالة واحدة وهي ان
 يكون ذلك البيض معنا
 من المقوم وهو وجه الصفقة
 فيتم حينئذ ابطال العقد
 في السكل ويرد الباقي لقوات
 مقصود العقد ويحرم
 التمسك بما بقي بحصته
 من الثمن لان حصته
 لا تعرف حتى تقوم فهو
 بيع بشمن مجهول ففي
 حاشية البناني على عقب
 عند قول خليل في مختصره
 من فصل الاستحقاق وان
 استحق بفض كالباع
 أى المبيع مانصه حاصل

دعوى طعام ادعيازر عنه وشهدنا بذلك والزرع لا يزرع مرتين كالولادة ولم يحكموا به لصاحب
 اليد وبالمك المطلق في الحال لاستحالة ثبوته لهما في الحال ولانه لو حكم له باليد دون البينة لما حكم
 له الا باليمين لانه شان اليد المنفردة ولما لم يحتج الى اليمين علم انه انما حكم بالبينة ولانه لما حكم له
 حيث كذبت بيئته أولى ان يحكم به اذالم تكذبت بيئته ولان اليد اضعف من البينة بدليل ان اليد
 لا يقضى بها الا باليمين والبينة يقضى بها بغير يمين ولو اقام الخارج بينة قدمت على يد الداخل اجماعا
 فعلمنا ان البينة تفيد مالا تفيد اليد وعن (الثالث) انه انما لم تسمع بينة الداخل عند بينة الخارج
 لانه حينئذ قوى باليد والبينة انما تسهم من الضميف فوجب سماعها للضميف ولم يتحقق الا عند
 قامه الخارج بيئته وعن (الرابع) ان الدعوى واليد لا يفيدان مطلقا شيئا والا لكان مع المدعى
 حجاج اليد والدعوى والبينة يخيره الحاكم بينهما اياها شاء اقام كمن شهد له شاهدان وشاهد
 وامر اثنان خير بينهما وبين اليمين مع احدهما فلم ان المفيد انما هو البينة واليد لا تفيد ملكا والالم
 يحتج معها اليمين كالبينة بل تفيد التبقية عنده حتى تقوم البينة ولان الوافات واقام المدعى بينة انه
 اشتراها منه لم يحتج الى يمين وامالا اعدلية فمنع ابو حنيفة والشانبي واحمد ابن حنبل رضى الله
 عنهم الترجيح بها لنا ان البينة انما اعتبرت لاثبته من الظن والظن في الاعدل اقوى فيقدم كاخبار
 الآحاد اذا رجح احدهما ولان مقام الاعدل اقرب للصدق فيكون هو المعتبر لقول رسوله صلى الله
 عليه وسلم امرت ان احكم بالظاهر ولان الاحتياط مطلوب في الشهادة اكثر من الرواية بدليل
 جواز العبد والمرأة والمنفرد في الرواية دون الشهادة فاذا كان الاحتياط مطلوبا اكثر
 في الشهادة وجب ان لا يسدل عن الاعدل والظن اقوى فيها قياسا على الخبر بطريق الاولى
 والمدرك في هذا الوجه الاحتياط وفي الوجه الاول الجامع انما هو الظن واذا اختلفت
 الجوامع في القياسات تمددت احتجوا بوجود (الاول) ان الشهادة مقدرة في الشرع فلا تختلف
 بالزيادة كالدبة ولا تختلف بزيادة الماخوذ فيه فدبة الصمير الحقيق كدبة الكبير الشريف العالم
 العظيم (وثانها) ان الجمع العظيم من الفسقة يحصل الظن اكثر من الشاهدين وهو غير معتبر فلم أنها
 تميد لا يدخلها الاجتهاد وكذلك الجمع من النساء والصميدان اذا كثروا وثالثها انه لو اعتبرت

زيادة

استحقاق البيض ان تقول لا يخلو ما ان يكون شائما او مميئا فان كان

شائما مما لا ينقسم وليس من رابع الغلة خير المشتري في التماسك والرجوع بحصبة المستحق من الثمن وفي رده لضرر الشركة
 سواء استحق الاقل او الاكثر وان كان مما ينقسم او كان متخذ للغة خير في استحقاق الثلث ووجب التمسك فيما دونه وان استحق
 جزء معين فان كان خصوصا كالمروض والحيوان رجع بحصبة البيض المستحق بالقيمة لا بالقسمية وان استحق وجه الصفقة
 تمين رد البناني ولا يجوز التمسك بالاقل وان كان مثلا فان استحق الاقل رجع بحصته من الثمن وان استحق الاكثر
 خير في التماسك والرجوع بحصته من الثمن وفي الرد وكذلك بخير في التماسك والرد في جزء شائع مما لا ينقسم لان حصته
 من الثمن معلومة قبل الرضا به انظر الخطاب اه كلام البناني بلفظه وسلمه الرهوني وكونه وهو عين ما في الاصل وسلمه

ابن الشاط الا انه زاد على ما في الاصل بيان حكم حالتي البض الشائم ان كان مما ينقسم او كان متخذاً لعدة وهو ثلث او دونه فلذا عولت عليه في بيان الفرق لا على ما في الاصل فتنبه والله سبحانه وتعالى أعلم
 (الفرق التاسع عشر والمائتان بين قاعدة ما يجب التقاطه وبين قاعدة ما لا يجب التقاطه)

وهو ان الالتقاط محسب حال الملتقط بكسر القاف وحال الزمان الحاضر واهله ينقسم كما في التوضيح ثلاثة اقسام اجمالاً وأربعة تفصيلاً (الاول) أن يعلم من نفسه الحيانة فيحرم التقاطها (الثاني) ان يخاف ولا يتحقق اى بان يشك فيكره (الثالث) أن يتيقن امانة نفسه وهو ينقسم الى قسمين اما ان يخاف عليها الخونة أم لا فان خاف وجب عليه الالتقاط وان لم يخف فثلاثة أقوال لذلك الاستحباب والكراهة والاستحباب فيما له بال والتترك لغيره أفضل (٦٥) اه باختصار أفاده البناني على

عقب يعني ان الترك لغير ماله بال أفضل من الالتقاط فهو مكروه لان الغالب عدم المبالغة في تعريف الحقير وعدم الاحتفال به والحقير كالدرهم ونحوه كما سيأتي عن اللخمي قال البناني واختار التونسي من هذه الاقوال الكراهة أى مطلقاً كما في الجواهر واليه أشار المصنف يعني الشيخ خليل بقوله الحيانة فيما اذا علم خيانة على الاحسن واستظهر ابن عبد السلام وجوب الالتقاط عليه وتركه نفسه أى وهو القسم الاول الذي قال في التوضيح فيه بحرمة التقاطها وفيما اذا شك فيها ان هو القسم الثاني الذي قال في التوضيح فيه بكرهته ولا يكون ذلك عندنا يسقط

زيادة العدالة وهي صفة لاعتبرت زيادة العدد وهي بينات معتبرة اجماعاً فيكون اعتبارها أولى من الصفة والعدد غير معتبر فالصفة غير معتبرة والجواب عن الاول أن وصف العدالة المطلوب في الشهادة وهو موكول الى اجتهادنا وهو يتزايد في نفسه فما رجحنا الا في موطن اجتهادنا في موضع تقدير وعن الثاني اننا لا ندعي ان الظن كيف كان يعتبر بل ندعي أن مز يد الظن بعد حصول أصل معتبر كما أن قرائن الاحوال لا تثبت بها الاحكام والفتاوى وان حصلت ظناً أكثر من البيئات والاقبسة وأخبار الآحاد لان الشرع لم يجعلها مدركا للفتوى والقضاء ولما جعل الاخبار والاقبسة مدركا للفتيا دخلها الترجيح فكذلك هنا أصل البينة معتبر بعد العدالة والشروط المحصورة فاعتبر فيها الترجيح وعن الثالث أن الترجيح بالعدد يفضي الى كثرة النزاع وطول الخصومات فاذا ترجح احدهما بهز يد عدد سعي الآخر في زيادة عدد بينته وتطول الخصومة وتعطل الاحكام وليس في قدرته أن يجعل بينته أعدل فلا يطول النزاع ولان العدد يعين ما تقدم فيمتنع الاجتهاد فيه بخلاف وصف العدالة ولذلك يختلف باختلاف الامصار والاعصار فهذول زماننا لم يكونوا مقبولين في زمن الصحابة رضوان الله عليهم واما العدد فلم يخالف البينة مع انا نلزم الترجيح بالعدد على احد القولين عندنا

الفرق التاسع والعشرون والمائتان بين قاعدة المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة وقاعده المعصية التي ليست بكبيرة مانعة من الشهادة

اعلم ان امام الحرمين في اصول الدين قد منع من اطلاق لفظ الصغيرة على شيء من معاصي الله قال (الفرق التاسع والعشرون والمائتان بين قاعدة المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة وقاعدة المعصية التي ليست بكبيرة مانعة من الشهادة الى قوله وهنا أربع مسائل) قلت ما قاله ونقله صحيح الاما قاله في ضبط الكبائر والصغائر بالنظر الى مقادير المفسداته أصل لا يصح لانه بناء على قواعد المعصية وعلى تقدير أن لا يكون بني على ذلك بل على ان الشرع فهمنا منه مراعاة المصالح تفضيلاً فلا يصح ايضاً الفرق بالنظر الى مقادير المفساد لجهلنا ذلك وعدم وصولنا الى العلم بحقيقته وانما الضابط لما ترد به الشهادة ما دل على الجرأة على مخالفة الشارع في اوامره ونواهيه

(٩ - الفروق - رابع) عنه ما وجب عليه من حفظ مال الصير قال الخطاب وما قاله حسن اه والله أعلم اه كلام البناني وسامه الرهوني وكنون ويتحصل من هذا أن وجوب الالتقاط على كلام التوضيح في قسم واحد من الاقسام الاربعة وهو ما تحقق فيه امران الاول أن يتيقن امانة نفسه والثاني ان يخاف على اللقطة الخونة وان عدم الوجوب فيما عداه فيحرم في قسم وهو ما اذا علم خيانة نفسه ويكره جزماً في قسم وهو ما اذا شك في خيانة نفسه ويكره على الاحسن من الاقوال الثلاثة في قسم وهو ما تحقق فيه امران الاول أن يتيقن امانة نفسه والثاني أن لا يخاف على اللقطة الخونة واما وجوب الالتقاط على ما استظهره بن عبد السلام واستحسنه الخطاب ففي ثلاثة اقسام الاول ما تحقق فيه امران يتيقن امانة نفسه وخوف اللقطة والثاني والثالث ما اذا علم خيانة نفسه أو شك فيها ولا يكون علم

الحياة أو الشك فيها عذرا بل يجب عليه تركها وعدم وجوب الالتقاط في قسم واحد وهو ما تحقق فيه أمران يقن امانة نفسه وعدم خوف الخونة على اللقطة ففي كراهته ثالوثا ان كانت حقيرة كالدرهم ونحوه والمختار الاول وانظر وجه عدم استحسانه وجوب الالتقاط في هذا القسم أيضا فإنه لم يظهر حتى فيما اذا كانت حقيرة ضرورة ان كون الباب عدم المبالغة في تعريف الحقير وعدم الاحتفال به ليس اولى من يقن خيانة نفسه التي اوجب عليه تركها فليتأمل بامعان وهذا التفصيل انما يجري على أحد الاقوال الثلاثة التي ذكرها الشيخ ابوالوليد في المقدمات حيث قال في الاصل في لقطة المال ثلاثة اقوال الافضل تركها من غير تفصيل لان ابن عمر كان يمر بالنطة فلا ياخذها والافضل اخذها لان فيه صون مال الغير اثالث اخذ الحليل افضل (٦٦) وترك الحقير افضل وهذا اذا كان بين قوم مامونين والامام عدل اما

تعالى وكذلك جماعة من العلماء وقالوا لا يقال في شيء من معاصي الله صغيرة بل جميع المعاصي كباثر لعظمة الله تعالى فيكون جميع معاصيه كباثر وقال غيرهم يجوز ذلك واتفق الجميع على ان المعاصي تختلف بالقدح في العدالة وانه لبس كل معصية يسقط به المعدل عن مرتبة العدالة فالخلاف حينئذ انما هو في الاطلاق وقد ورد الكتاب العزيز بالاشارة الى الفرق في قوله تعالى وكرد اليكم الكفر والفسوق والعصيان فجعل للمعصية رتبا ثلاثا كفر ارفسقا وهو الكبيرة وعصيانا وهو الصغيرة ولو كان المعنى واحدا لكان اللفظ في الآية متكررا لا بمعنى مستأنف وهو خلاف الاصل اذا تقر هذا فنقول الصغيرة والكبيرة في المعاصي ليس من جهة من عصي بل من جهة المفسدة والكائنة في ذلك الفعل فالكبيرة ما عظمت مفسدتها والصغيرة ما قلت مفسدتها ورتب المفسدات مختلفة وادنى رتب المفسدات يقترب عليها الكراهة ثم كلما ارتقت المفسدة عظمت الكراهة حتى تكون اعلى رتب المكروهات تليها أدنى رتب المحرمات ثم تترقي رتب المحرمات حتى تكون اعلى رتب الصفات يليه أدنى الكباثر ثم تترقي رتب الكباثر بمظم المفسدة حتى تكون اعلى رتب الكباثر يليها الكفر اذا تقر هذا وأردنا ضبط ما ترد به الشهادة اعظمه نظرا وردت به السنة أو الكتاب انعز بجملة كبيرة أو اجتمعت عليه الامة أو ثبت فيه حد من حدود الله تعالى كقطع السرقة وجلد الشرب ونحوهما فانها كلها كباثر قاذحة في العدالة اجماعا وكذلك ما فيه وعيد صرح به في الكتاب أو في السنة فنجعله أصلا وننظر فما سواى أدناه مفسدة أو رجح عليها مما ليس فيه نص الحفناه به ورددنا به الشهادة واثبتنا به الفسوق والجرح وما وجدناه قاصرا عن أدنى رتب الكباثر التي شهدت لها الاصول جعلناه او احتمل الجرأة فمن دلت قرائن حاله على الجرأة ردت شهادته كرتكب الكبيرة المعلوم من دلائل الشرع انها كبيرة او المصر على الصغيرة اصرارا يؤذن بالجرأة ومن احتمل حاله ان فعل ما فعل من ذلك جرأة أو فلتة توقف عن قبول شهادته ودلت دلائل حاله انه فعل ما فعله من ذلك اعنى ما ليس بكبيرة معلومة الكبير من الشرع فلتة غير منتصف بالجرأة قبلت شهادته والله تعالى أعلم لان السبب في رد الشهادة لبس الا التهمة بالاجترار على ما ارتكبه من المخافة فاذا عرى من الاتصاف بالجرأة واحتمال الاتصاف بها بظاهر حاله سقطت التهمة والله تعالى أعلم

بين الخونة ولا يخشى السلطان اذا عرفت فلاخذ واجب اتقا وبين خونة ويخشى من الامام بخير بين اخذها وتركها بحسب ما يلب على ظنه اى الخوفين اشد ويستغنى لقطة الحاج فلا يجرى فيها هذا الخلاف كله لانها بالترك اولى لان ملتقطها يرحل الى قطره وهو ميد فلا يحصل مقصود التعريف اه بلفظه نعم التفصيل في القول الثالث في كلام ابى الوليد غيره في كلام صاحب التوضيح وانما يقرر منه في كلام صاحب التوضيح التفصيل في قول اللخمي الالتقاط قد يكون واجبا ومستحبا ومحرمًا ومكروها بحسب حال الملتقط وحال الزمان الحاضر وامهه ومقدارا

صغيرة

للقطة فان كان الواجد مامونا ولا يخشى السلطان اذا

اشهرها وهي بين قوم آمناء لا يخشى عليها منهم ولها قدر فاخذها وترى فيها مستحب وهذه صورة السائل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال خذها ولانه احوط لصاحبها خوف ان ياخذها من ليس بمأمون ولا ينتهى الى الوجوب لانه بين قوم آمناء وبين غير الامناء يجب الالتقاط لان حرمة المال كحرمة النفس ولنتيه عليه الصلاة والسلام عن اضاءة المال وان كان السلطان غير مأمون اذا اشهرها اخذها او الواجد غير امين حرم عليه اخذها لانه تسبب لضبايع مال السلم وان كانت حقيرة كره اخذها لان الغالب عدم المبالغة في تعريف الحقير وعدم الاحتفال به والحقير كالدرهم ونحوه كما في الاصل (تنبيهات الاول) قال الاصل ولم ارا احدا فصل وقسم اخذ اللقطة الى الاحكام الخمسة الاصحابنا بل كلهم اطلقوا فقال الشافعي رحمه

الله تعالى بالوجوب والندب كما قال بهما مالك قياسا على الوديمة بجوامع حفظ المال فيلزم الندب او قياسا على انقاذ المال المالك فيلزم الوجوب وقال أبو حنيفة أخذها مندوب الا عند خوف الضياع فيجب وعند أحمد بن حنبل رضى الله عنه الكراهة لما في الالتقاط من تعريض نفسه لكل الحرام وتضييع الواجب من التعريف فكان تركه أولى كتولى مال اليتيم ونخليل الحجر وقد ذم الله تعالى المدخول في التكاليف لقوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابتن أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان أنه كان ظلوما جهولا أى ظلوما لنفسه بتوريطها وتعريضها للمقاب وجهولا بالعواقب والحزم فيها والامانة قال العلماء هي ههنا التكاليف اهـ (التنبيه الثاني) قال الاصل أيضا وجوب حفظ اللقطة عن الضياع لقاعدة ان خمسة الامم مع الامة المحمدية عليها وهي وجوب حفظ النفوس (٦٧) فيحرم القتل باجماع الشرائع

ويجب فيه القصاص
 ووجوب حفظ العقول
 فتحرم المسكرات باجماع
 الشرائع ويجب فيها
 الحد وإنما اختلفت
 في شرب القدر الذي
 لا يسكر فحرم في هذه
 الامة تحريم الوسائل
 وسد الذريعة بتناول
 القدر المسكر وايصح
 في غيرها من الشرائع
 ادم المفسدة فيه ووجوب
 حفظ الاعراض فيحرم
 القذف وسائر السباب
 ويجب في ذلك الحد
 أو التعذير ووجوب
 حفظ الانساب فيحرم
 الزنا في جميع الشرائع
 ويجب فيه اما الرجم
 أو الحد ووجوب حفظ
 الاموال في جميع
 الشرائع فتحرم السرقة
 ويجب فيها القطع

صغيرة لا تقدر في العدالة ولا توجب فسوقا الا أن يصير عليه فيكون كبيرة أن وصل بالاصرار الى تلك الغاية فانه لا صغيرة مع اصرار ولا كبيرة مع استغفار كما قاله السلف ويعنون بالاستغفار التوبة بشروطها لا طالب المغفرة مع بقاء العزم فان ذلك لا يزيل كبر الكبيرة البتة نفى الكتاب فيه ذكر الكبير أو العظيم عقب ذكر جرمة وفي السنة في مسلم قالوا ما أكبر الكبائر يا رسول الله فقال أن تجمل لله شريكا وقد خلقك قلت ثم أى قال أن تقتل ولدك خوفا أن ياكل معك قلت ثم أى قال أن تزاني حليلة جارك وفي حديث آخر اجتنبوا السبع المربقات قيل وما هي يا رسول الله قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الابحوق وأكل مال اليتيم والتولى يوم الرحف وقذف المحصنات وأكل الربا وشهادة الزور وفي بعض الطرق وعقوق الوالدين واستحلال بيت الله الحرام ونبت في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل القبلة في الاجنبية صغيرة فيلحق بها ما في معناها وهنا أربع مسائل (المسألة الاولى) ما حقيقة الاصرار الذي يصير الصغيرة كبيرة وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء فقال بعضهم هو أن يتكرر الذنب منه سواء كان يعزم على العود أم لا وقال بعضهم أن تكرر من غير عزم لم يكن اصرارا بان يفعل الذنب أول مرة وهو لا يخطر له معاودته لداعية متجددة فيفعله كذلك مرارا فهذا ليس اصرارا وتارة يفعل الذنب وهو عازم على معاودته فيعاوده بناء على ذلك العزم السابق فهذا هو الاصرار الناقل للصغيرة لدرجة الكبيرة ولذلك قال الله تعالى ولم يصروا على ما فعلوا ويقال فلان مصر على العداوة أى مصمم بقلبه عليها وعلى مصاحبيتها ومدارمتها ولا يفهم في قال (المسألة الاولى ما حقيقة الاصرار الى آخر المسألة) قلت الاصرار لغة المقام على الشيء والمعاودة له سواء كان ذلك فعلا أو غيره لاما قاله المؤلف من انه العزم والتصميم على الشيء وعلى ذلك فالاصرار المصير للصغيرة كبيرة مانسة من قبول الشهادة إنما هو المعاودة لها معاودة تشمر بالجرأة على المخالفة لا المعاودة المقترنة بالعزم عليها لان العزم مما لا يتوصل اليه لانه أمر باطن فان قيل الجرأة أمر باطن قلت لم اشترط الجرأة بنفسها وإنما اشترطت الاشعار بها وهو مما يدركه من يتأمل احوال المواقع للمخالفة والله أعلم

أو التمزير وكذا نحوها اهـ بزيادة من محلى جمع الجوامع وزاد في جمع الجوامع سادسا وهو وجوب حفظ الدين المشروع له قتل الكفار وعقوبة الداعين الى البدع اهـ مع شرح المحلى فافهم (التنبيه الثالث) قال الاصل أيضا ان ما تقدم في بيان الفرق بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين بان فرض الكفاية لا يتكرر مصلحته بتكرره كاقاذا الفريق فان تكرير فعل النزول بعد شيل الفريق لا يحصل مصلحة بعد ذلك وفرض الاعيان ما يتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس فان مصلحتها الاجلال والتعظيم لله تعالى وهو يتكرر حصوله بتكرار الصلاة يظهر منذ ان أخذ اللقطة من فروض الكفاية اهـ والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق المشرون والمائتان بين قاعدة ما يشترط فيه العدة وبين قاعدة ما لا تشترط فيه العدالة

وهو مبنى على القاعدة الاصولية وهي أن المصالح التي منها اشترط العدالة في التفرقات لحصول الضبط بها ضرورة انه لا انضباط

مع الفسقة ومن لا يوثق به أربعة أقسام (القسم الاول) ان تكون في محل الضروريات فينمقد الاجماع اشتراطها فيه ولهذا هنا نظائر (منها) الشهادات فان الضرورة تدعو لحفظ دماء الناس واموالهم وابضاعهم واعراضهم عن الضياع فلو قبل فيها قول الفسقة ومن لا يوثق به اضاعت هذه الامور وقد تقدم انها مما اجتمعت الامم مع الامة الحمديدية على وجوب حفظه (ومنها) الولايات كالامامة والقضاء وأمانة الحكم فان هذه الولايات وغيرها مما في معنى هذه لو فوضت لمن لا يوثق به لحكم بالجور واتسرت الظالم وضاعت المصالح وكثرت المفاسد نعم لم يشترط بعضهم في الامامة العظمى الدالة لغلبة الفسوق على ولايتها فلواشترطت لتمطلت التصرفات الموافقة للحق في تولية من يوثق به من القضاة والسعاة وأخذ ما يخذونه وبذل (٦٨) ما يبذلونه وفي هذا ضرر عظيم فلذا أفسح من فوات عداله السلطان ولما

كان تصرف القضاة أعم من تصرف الاوصياء وأخص من تصرف الأئمة اختلف في إلحاقهم بالأئمة او بالأرعياء فيجري فيهم الخلاف في عدالة الوصي واذا نفذت تصرفات القضاة بالاجماع مع القطع بعدم ولا يتهم قائله فنفذ تصرفات الولاية والأئمة مع غلبة الفجور عليهم ومع قدرة البغاة وعموم الضرورة للولاية (القسم الثاني) أن تكون في محل الحاجيات فيجري الخلاف في اشتراطها نظرا لداعية الحاجة أربع اشراطها نظرا لما يعارض داعيتها ان كان ولهذا هنا نظائر منها امامة الصلاة فان الأئمة شفعاء والحاجة داعية لاصلاح حال الشفيع عند المشفوع عنده والا

عرف الاستعانة من الاصرار الا العزم والتصميم على الشيء والاصل عدم النقل والتغيير فوجب أن يكون ذلك معناه لغة وشرعا هذا هو الذي ترجح عندي (المسألة الثانية) ما ضابط التكرار في الاصرار الذي بصير الصغيرة كبيرة فان ذلك ليس فيه نص من الكتاب ولا من السنة قال بعض العلماء ينظر الى ما يحصل من ملازمة أدنى الكبائر من عدم الوثوق بملازمة في اداء الشهادة والوقوف عند حدود الله تعالى ثم ينظر لذلك التكرار في الصغيرة فان حصل في النفس من عدم الوثوق ما حصل من أدنى الكبائر كان هذا الاصرار كبيرة تخل بالعدالة وهذا يؤكد انه لا بد فيه من العزم فان الفلتات من غير أن تستمر لا تكاد تخل بالوثوق نعم قد تدل كثرة التكرار على فرار العزم في النفس وبهذا الضابط ربما يعلم المباح المخل بقبول الشهادة كالاكل في الاسواق ونحوه فان يصدر منه صدورا يوجب عدم الوثوق به في حذر الله تعالى كان ذلك خلا

قول (المسألة الثانية) الى قوله كان هذا الاصرار كبيرة تخل بالعدالة قلت ما قاله هذا العالم هو الذي اشترت اليه من الاشعار بالجرأة وهذا كلام صحيح لا ريب فيه قال (وهذا يؤكد انه لا بد فيه من العزم فان الفلتات من غير ان تستمر لا تكاد تخل بالوثوق) قلت ان اراد ان لا بد من معرفتنا بعزمه فذلك غير صحيح وكذلك ان اراد ان الحالة المشعرة بالجرأة لا تخلو عن الاشعار بالعزم لانه ربما طرد المخالفة من غير عزم على والمعادة وتكون حاله هذه مشعرة بجرأته على المخالفة فالعزم لا حاجة الى اشتراطه بوجه والله أعلم قال (وبهذا الضابط ايضا يعلم ان المباح المخل بقبول الشهادة لا كل في الاسواق او نحوه فان يصدر منه صدورا يوجب عدم الوثوق به في حدود الله تعالى كان ذلك بخلا) قلت ما قاله هنا ليس بصحيح وان المباح المخل بقبول الشهادة ربما لا يخل بها من الوجه الذي تخل به المخالفة فان اخلال المخالفة إنما هو بالعدالة التي هي احذر كقبول الشهادة واخلال المباح إنما هو بالوثوق بالضابط الذي هو الركن الثاني لقبول الشهادة فكيف يكون ضابط الامرين ضابطا واحدا هذا لا يصح بل الضابط أن مخالفة العادة الجارية من الشاهد في اموره المباحة ربما اشعرت بخلل في عقله فيتطرق الخلل الى ضبطه وربما لم تشعر وذلك بحسب قرائن الاحوال فان اشعر بذلك او احتمل ردت شهادته في قبولها او توقف والافلا

لا تقبل شفاعته فيشترط فيهم العدالة لكن عند مالك وجماعة معه نظرا لما ذكر ذلك وان صلاة المأموم مرتبطة بصلاة الامام وان فسقه يقدح في صحة الربط ولم يشترطها الشافعي رحمه الله نظرا الى ان الفاسق تصح صلاته في نفسه اجماعا وكل متصل يصلي لنفسه عنده فلم تدعه حاجة لاصلاح حال الامام (ومنها) المؤذنون الذين يعتمد على اقوالهم في دخول الاوقات وايقاع الصلوات فان حاجة الاعتماد على قول المؤذن فقط تدعو الى اشتراط عدالته اذ لو كان المؤذن غير موثوق به حتى يؤذن قبل الوقت لتعدى خالله للصلاة فان الصلاة قبل وقتها باطلة فلذا لم يختلف العلماء في اشتراط العدالة في الاذان وهو وسيلة واختلوا في امامة الصلاة وهي مقصد والغاية بالمقاصد أولى من الوسائل لانه لو كان الامام الفاسق غير متطهرا وأخل بشرط باطن لا يطلع عليه المأموم لم يقدح عنده في صلاة المأموم لان المأموم حصل ذلك الشرط فلا

يفتح عنده تضييع غيره له وان اخل بركن ظاهر كالركوع والسجود ونحوهما فلاطلاع عليه ضروري فلا يحتاج الى العدالة فيه لان العلم الظاهر ناب عن العدالة في ضبط المصلحة فاستغنى عنها فطرق الفسوق بين الامامة والاذان وامان يؤذن لنفسه من غير ان يعتمد على قوله فلا يشترط فيه عداله كسائر الاذكار وتلاوة القرآن فان جميع ذلك يصحح من البر والفاجر (القسم الثالث) أن تكون في محل التمتع فيجوز الخلاف في اشتراطها وعدم اشتراطها لتعارض شائتين فيه ولهذا نظائرهما أيضا منها الولاية في النكاح فانها تنهه وليست بحاجية بسبب ان الوازع الطبيعي في الشفقة على المولى عليها يمنع من الوقوع في العار ومن السعي في الاضرار فتقرب ذلك عدم اشتراط العدالة فيها كالاترقات لقيام الوازع الطبيعي فيها الا ان الفاسق لما (٦٩) كان قد يوالي اهل شيعته

فيؤثرهم بتوليته كاخيه وابنته ونحو ذلك فيحصل لها المقدسة العظيمة اشتراط العدالة تنمة لاجل تعارض هاتين الشائتين ولهذا التعارض وقع الخلاف بين العلماء في اشتراط العدالة في ولاية النكاح وهل تصح ولاية الفاسق ام لا وفي مذهب مالك قولان ومنها الأوصياء لان الغالب على الانسان انه لا يوصى على ذريته الا من يثق بشفقته فوازعه الطبيعي يحصل مصلحة الوصية الا انه لما كان قد يوالي اهل شيعته من الفسقة فتحصل المعاسد من ولايتهم في المعاملات والتزويج تعارضت هاتان الشائتان فكان تعارضهما سببا في كون اشتراط العدالة في

وذلك يختلف بحسب الاحوال المتفرقة والقرائن المصاحبة وصورة الفاعل وهيئة الفعل والمعتمد في ذلك ما يؤدي الى ما يوحد في القلب السليم عن الهواء المتبدل المزاج والعقل والديانة العارف بالاوضاع الشرعية فهذا هو المتمعن لوزن هذه الامور فان غلب عليه التساهل في طبعه لا يعد الكبيرة شيئا ومن غلب عليه التشديد في طبعه يجعل الصغيرة كبيرة فلا بد من اعتبار ما تقدم ذكره في العقل الوزن لهذه الاعتبارات وتبي تخلف التوبة الصغائر فلا خلاف انها لا تقدر في العدالة وكذلك يذني اذا كانت من انواع مختلفة وانما يحصل الشبه واللبس اذا تقررت من النوع الواحد وهو موضع النظر الذي تقدم التنبيه عليه (المسألة الثالثة) المشهور عندنا قبول شهادة القاذف قبل جلده وان كان القذف كبيرة اتفاقا وقاله ابو حنيفة رضي الله عنه وردها عبد الملك ومطرف والثاقبي وابن حنبل رضي الله عنهم لتأنيبه قبل الجلد غير فاسق لانه ما لم يفرغ من جلده يجوز رجوع البينة أو تصديق المَقْدُوفِ فلا يتحقق الفسق الا بعد الجلد والاصل استصحاب العدالة والحالة السابقة احتجرا بوجوه (الاول) ان الآية اقتضت ترتيب الفسق على القذف وقد تحقق القذف فيتحقق الفسق سواء جلد ام لا (الثاني) ان الجلد فرع ثبوت الفسق فلو توقف الفسق على الجلد لزم الدور (الثالث) ان الاصل عدم قبول الشهادة الا حيث يتيقن العدالة ولم يتيقن هنا فترد والجواب عن الاول ان الآية اقتضت صحة ما ذكرناه وبطلان ما ذكرتموه لان الله تعالى قال فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وأولئك هم الفاسقون فرتب رد الشهادة والفسق على الجلد وترتب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم فيكون الجلد هو السبب للفسق فحيث لا جلد لا فسوق وهو مطلوبنا او عكس مطلوبكم وعن الوجه الثاني ان الجلد فرع ثبوت الفسق ظاهرا ظهورا ضاهيا لجواز رجوع البينة او تصديق القاذف فاذا اقيم الجلد قوى الظهور باقدام البينة وتصميمها على اذيتهم وكذلك المَقْدُوفِ

قال (وذلك يختلف بحسب الاحوال المتفرقة والقرائن المصاحبة الى آخر المسألة) قلت ما قاله في ذلك صحيح وما قاله في المسالتين بعدا نقل وتوجيهه لا كلام فيه وجميع ما قاله في الفررق الستة بعده صحيح او نقل وترجيح

الأوصياء تنمة كما تقدم في ولاية النكاح وفي الخلاف بين العلماء في اشتراط العدالة في الأوصياء (القسم الرابع) أن تكون فيما خرج عن الاقسام الثلاثة الضرورية والحاجية والتنمة فينبغي للاجماع على عدم اشتراطها فيه ولذلك نظائرنا (منها) الاقرار لانه على خلاف الوازع الطبيعي فانه انما يقر على نفسه في دله او نفسه أو أعضائه او نحو ذلك والطبع يمنع من المسامحة بذلك من غير سبب يقتضيه بل هو مع السبب المقتضي له شان الطباع جده فلا يمرض الطبع عن موالاته لاهل شيعته فان الانسان مطبوع على تقديم نفسه على غيره كان من اهل شيعته واصدقائه ام لا فلذا انقضى الاجماع على عدم اشتراطها فيه ولم يتقدم في ولاية النكاح والوصية لما علمت من ان الولي والوصي يتصرفان لغيرهما فيمكن فيها مراعاة لاصدقاء في ذلك على غيرهم لانه ترجيح لاحد الغيرين على الآخر (ومنها) الدعاوي فان المدعي وان كان ادعى لنفسه فدعواه على وفق طبعه عكس الاقرار الا ان الزامه البينة

على وفق دعواه او اليمين مع شاهد او مع نكول على الخلاف في صحة القضاء بالشاهد مع اليمين او النكول لانها يمدان التهمة عن الدعوى ويقر بأنها من الصحة قائم مقام العدالة لرجحان الصدق على الكذب حينئذ كما ترجح بالعدالة وقس على هذه النظائر في هذه الاقسام الاربعة ما هو في معناها فيحصل لك الفرق بين ما يشترط فيه العدالة اجماعا اذا كان من الضرورة او على الخلاف اذا كان من الحاجة وثم معارض والا فلا خلاف او كان من التهمة لتعارض الشائين فيه و بين مالا يشترط فيه العدالة اذا كان مما خرج عن الثلاثة كما في الاصل وسلمه أبو القاسم ان الشاط والله أعلم * (تنبيهان الاول) قال العلامة الشريفي عند قوله في جمع الجوامع وليس منه أي من المرسل أي المطلق عن الاعتبار والالغاء المعبر عنه بالمصلحة المرسله مصلحة ضرورة (٧٠) كناية قطعية لانها مما دل الدليل على اعتبارها فهي حق قطعا واشترطها

الغزالي للقطع بالقول به لا لاصل القول به قال والظن القريب من القطع كالقطع اه ما خلاصته نقلنا عن السعد في التلويح ان الامام والغزالي قسم المصالح الى ثلاثة اقسام (القسم الاول) ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وحجة وهي المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية أي التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقربها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا أطلقنا الممين المخيل والمناسب في باب القياس اردنا به هذا

و حينئذ قول ان مدرك رد الشهادة انما هو الظهور القوي لانه المجمع عليه والاصل بقاء العدالة السابقة (المسألة الرابعة) قال الباجي قال القاضي ابو اسحق والشافعي لا بد في توبة القاذف من تكذيبه لنفسه لا ناقضينا بكذبه في الظاهر فسقناه فلو لم يكذب نفسه لكان مصرا على الكذب الذي فسقناه لاجله في الظاهر وعليه اشكالان (احدهما) انه قد يكون صادقا في قذفه فتكذبه لنفسه كذب فكيف تشترط المصية في التوبة هي ضدها ونجم المعاصي سبب صلاح العبد قبول شهادته ورفعته (ثانيهما) انه ان كان كاذبا في قذفه فهو فاسق او صادقا فهو عاص لان تعبير الزاني بزناه مصيبة فكيف ينعمه تكذيب نفسه مع كونه عاصيا بكل حال والجواب عن الاول ان الكذب لاجل الحاجة جائز كالرجل مع امرأته وللاصلاح بين الناس وهذا التكذيب فيه مصلحة المستر على المقذوف وتقليل الاذية والفضيحة عند الناس وقبول شهادته في نفسه وعوده الى الولاية التي يشترط فيها العدالة وتصرفه في اموال اولاده وتزويجه لمن يلى عليه وتعرضه للولايات الشرعية (وعن الثاني) ان تعبير الزاني بزناه صغيرة لا تمنع الشهادة وقال مالك لا يشترط في قبول توبته ولا قبول شهادته تكذبه لنفسه بل صلاح حاله بالاستغفار والعمل الصالح كسائر الذنوب

الفرق الثلاثون والمائتان بين قاعدة التهمة التي ترد بها الشهادة بعد ثبوت

العدالة وبين قاعدة ما لا ترد به

اعلم ان الامة مجمعة على رد الشهادة بالتهمة من حيث الجملة لكن وقع الخلاف في بعض الرتب وتحرير ذلك ان التهمة ثلاثة اقسام يجمع على اعتبارها لقوتها ويجمع على الغائها لخفتها ويختلف فيها هل تلحق بالرتبة العليا فتمنع او بالرتبة الدنيا فلا تمنع فاعلاها شهادة الانسان لنفسه يجمع على ردها وادناها شهادة الانسان لرجل من قبيلته اجمع على اعتبارها وبطلان هذه التهمة ومثال المتوسط بين هاتين الرتبتين شهادته لاخيه او لصديقه الملائف ونحو ذلك فوافقنا ابو حنيفة والشافعي واحمد بن حنبل في عمودي النسب الآباء والابناء لا يشهد لهم وخالفونا في الاخ والصديق الملائف ووافقنا ابن حنبل في الزوجين فلا تقبل الشهادة لهما وخالفنا الشافعي فقبل ووافقنا الشافعي وابن حنبل في اعتبار العداوة الا ان تكون في الدين وقال ابو حنيفة

العداوة

الجنس (القسم الثاني) ما شهد الشرع ببطلانه كنفى الصوم في كفارة الملك أي

السلطان (القسم الثالث) ما لم يشهد له الشرع بالاعتبار ولا بالبطلان وهذا في محل النظر وهي المصالح الحاجية والتحسينية فلا يجوز الحكم بمجرد ما لم تنصد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس اه وما مشى عليه في هذا القسم المسمى بالمرسل والمصلحة المرسله هو احد اقوال ذكرها الامام ابو اسحق الشاطبي في كتابه الاعتصام وعزى هذا القول الى القاضي وطائفة من الاصوليين (والثاني) وهو اعتبار ذلك وبناء الاحكام عليه على الاطلاق لمالك (والثالث) وهو اعتبار ذلك بشرط قربه من معاني الاصول لاشافعي ومعظم الحنفية قال هذا ما حكى الامام الجويني اه ومن نظائر هذا القسم رمى بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة الباقي فعند اصحابنا يقرع بينهم من

غير تفرقه بين الحر والرق في لاجل نجاة الباقي لكن بعد رمى الاموال غير الرقيق وقال المحلى لا يجوز رمى البعض بالقرعة لان القرعة لأصل لها في الشرع في ذلك لان نجاة الباقي ليس كليا اى متملقا بكل الامة اه وفي العطار عليه ذكر الصلاح الصمدى ان مركبا كان في البحر وفيه مسلمون وكفار فاشرفوا على الفرق وارادوا ليرموا بعضهم الى البحر لتخف المركب وينجوا الباقي فقالوا نقترع ومن وقعت عليه القرعة الفيناه فقال الرئيس نعد الجماعة فكل من كان تاسعا في المدد القينة فارتضوا بذلك فلم يزل يهدم ويلقي التاسع فالتاسع الى ان اتى الكفار اجمعين وسلم المسلمون وكان وضعهم على هيئة مخصوصة بان وضع اربعة مسلمين وخمسة كفارا ثم مسلمين ثم كفارا الى آخر ذلك ووضع لهم ضابطا وهو قول بعضهم الله يقضى بكل يسر * ويرزق الضعيف حيث كانا (٧١)

فهمل الحروف المسلمين
ومعجم الكفار والابتداء
بالمسلمين والسير الى جهة
السهام بالمدد فتأمل ذلك وفيه
ايضا قبل ذلك عن الفز
والصحيح ان الاستدلال
بالمسئل في الشرع لا يصور
حتى يتكلم فيه بنفى او اثبات
اذ الوقائع لا حصر لها وكذا
المصالح وما من مسألة
تعرض الا وفي الشرع دليل
عليها اما بالقبول او بالرد
فانا نعمتقد استحالة خلو
واقعة عن حكم الله تعالى
فان الدين قد كمل وقد
استأثر الله برسوله واقطع
الوحي ولم يكن ذلك الا
بعد كمال الدين قال
تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم والذي يدل
على عدم تصوره ان
احكام الشرع تنقسم الى
مواقع التبعات والمتبع

المدارة مطلقا ونحو ذلك من المسائل المتوسطات لنا قوله عليه الصلاة والسلام لا تقبل شهادة
خصم ولا ظنين احتجاجا بظاهر قوله تعالى شهيدين من رجالكم ويقوله ذوى عدل منكم ونحو
ذلك من الظواهر والفقه مع من كانت القواعد والنصوص مما اظهر ومن ذلك من ردت شهادته
لفسقه او كفره او صغره او رقه ثم اداها بعد زوال هذه الصفات فانه يتهم في تنفيذ ما رديه ممنعا
نحن وابن حنبل وقال الشافعي وابو حنيفة رضى الله عنهما يقبل الكل الا الفاسق والفرق ان الفاسق
تسمع شهادته ثم ينظر في عدالته فيتحقق الرد بالظهور على الفاسق واو لئلك لم تسمع شهادتهم لما
علم من صفاتهم فلا يتحقق الرد بالباعث على التهمة ولنا شهادة العوائد ولانه مروى عن عثمان
رضي الله عنه ولان العلم بصفاتهم لو وقع قبل الاداء لما وقع الاداء وانما ممنعا حيث وقع الاداء
فصفاتهم حينئذ تكون مجهولة فسقط الفرق وعكسه لو حصل البحث عن الفسق قبل الاداء
قبلت شهادته اذا لم ترد وصالحت حاله ومنعنا شهادة اهل البادية اذا قصدوا في التحمل دون اهل
الحاضرة في البياعات والنكاح والهبية ونحوها لان المدول اليهم مع امكان غيرهم تهمة في ابطال
ما شهدوا به وقال ابن حنبل لا يقبل بدوى مطلقا على قروى وقال ابو حنيفة والشافعي تقبل مطلقا
لنا الحديث المتقدم وفي ابى دواد لا تقبل شهادة بدوى على صاحب قرية وهو محمول عندنا
على موضع التهمة مما بينه وبين العمومات الدالة على قبول الشهادة التي تقدمت وحملوم الحديث
على من لم تعلم عدالته من الاعراب قالوا وهو اولى لقلة التخصيص حينئذ في تلك العمومات
في الصحيحين ان اعرابيا شهد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم على رؤبة الهلال فقبل
شهادته على الناس ولان من قبلت شهادته في الجراح قبلت في غيرها كالحضري ولان الجراح
أكد من المال ففي المال اولى والجواب عن الاول ان جمعنا اولى لانه لو كان لاجل عدم العدالة
لم يكن لتخصيصه بصاحب القرية فائدة بل للتهمة وعرائث في نحن نقيه في الهلال لعدم
التهمة المتقدم ذكرها وعن الثالث ان الجراح يقصد الخوات دون المعاملات فكانت التهمة
في المعاملات موجودة دون الجراح

فيها النصوص وما في معناها وما لم ترشد النصوص اليه فلا تعبد به والى ما ليس من التبعات وهو ينقسم الى ما
يتعلق بالالفاظ كالبياعات والمعاملات والطلاق وقد احلها الشرع في موجباتها الى قضايا العرف فيها بنفى او اثبات
الاما استثناء الشارع عليه الصلاة والسلام كالاكتفاء بالشكال الذي عليه مائة شمرخ اذا حلف ان يضرب مائة لساورد
في قصة ايوب عليه السلام ولم ينسخ في شرعنا والى ما يتعلق بغير الالفاظ وهو منقسم الى ما ينضبط في نفسه كالنجاسات
والمحظورات وطرق تاتي تلك فهذه الاقسام منضبطة ومستنداتها معلومة والى ما لا ينضبط الا بالضبط في مقابلة كالايشاء
الطاهرة والافعال المباحة تنضبط بضبط النجاسة والخطر وكذلك الاملاك منتشرة تنضبط بضبط طرق النقل والابداء محرم
على الاسترسال من غير ضبط وينضبط بضبط ما استثنى الشرع في مقابله فالوقائع ان وقعت في جانب الضبط الختمت به

وان وقعت في الجانب الآخر الحقت به وان تردت بينهما وتجاذبا الطرفين الحقت باقربهما ولا بد وان يلوح الترجيح لاحالة فخرج منه ان كل مصلحة تتخيل في كل واقعة محبوسة بالاصول المتعارضة لا بد ان تشهد الاصول بردها او قبولها اه وفي التلويح عنه انه قال واما المصلحة الضرورية فلا بد في ان يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين ولها نظر منها رمى الكفار المترسين باسمي المسلمين في الحرب المؤدى الى قتل الترس معهم اذا قطع او ظن ظنا قريبا من القطع بانهم ان لم يرموا استاصلوا المسلمين بالقتل الترس وغيره وان رموا سلم غير الترس فيجوز رميهم لحفظ بقى الامة فاننا نعلم قلنا بادلة خارجة عن الحصر ان تليل القتل متصود للشارع كمنه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معنا ونحن انما نجوز عند القطع او ظن (٧٢) قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصص الحكم من العمومات الواردة

الفرق الحادى والثلاثون والمائتان بين قاعدة الدعوى الصحيحة

وقاعدة الدعوى الباطلة

فضابط الدعوى الصحيحة انها طلب معين او مافى ذمة معين او ما يترتب عليه احدهما معبرة شرعا لا تكذبها العادة قالوا كدعوى ان السلعة المعينة اشتراها منه او غصبت منه والثاني كالدبون والسلم ثم المعين الذى يدعى في ذمته قديكون معيناً بالشخص كزبد او بالصفة كدعوى الدية على العاقلة والقتل على جماعة او انهم اتلفوا متمولا والثالث كدعوى المرأة الطلاق أو الردة على زوجها فيترتب لها حوز نفسها وهى معينة او الوارث ان اباه مات مسلما او كافرا فيترتب له الميراث المعين فهى مقاصد صحيحة وقولنا معتبرة شرعا احتراز من دعوى عشر سمسة فان الحاكم لا يسمع مثل هذه الدعوى لانه لا يترتب عليه نفع شرعى ولهذا الدعوى اربعة شروط ان تكون معلومة محققه لا تكذبها العادة يتعلق بها غرض صحيح وفي الجواهر لو قال لى عليه شىء لم نسمع دعواه لانها مجهولة وكذلك اظن ان لى عليك الف او لك على الف واظن انى قضيتها لم نسمع لتمذر الحكم بالمجهول اذ ليس بمضى المراتب اولى من بعض ولا يذنبى للحاكم ان يدخل فى الخطر بمجرد الوهم من المدعى وقالت الشافعية لا يصح دعوى المجهول الا فى الاقرار والوصية لصحة القضاء بالوصية المجهولة كملك المال والمال غير معلوم وصحة الملك فى الاقرار بالمجهول من غير حكم ويلزمه الحاكم بالتعيين وقاله اصحابنا وقال الشافعية ان ادعى بدين من الايمان ذكر الجنس دنائيد او دراهم والنوع مصرية او مغربية والصفة صحاح او مكسرة والمقدار والسكوة ويذكر فى غير الايمان الصفات المعتبرة فى السلم وذكر القيمة مع الصفات احوط ومالا تضبطه الصفة كالجواهر فلا بد من ذكر القيمة من غالب نقد البلد ويذكر فى الارض والدار اسم الصقع والبلد وفي السيف المحلى بالذهب قيمته فضة وبالفضة قيمته ذهبا او بهما قومه بما شاء منهما لانه موضع ضرورة ولا يلزم ذكر سبب ملك المال بخلاف سبب القتل والجراح لاختلاف الحكم ههنا دون المال بالعمد والخطا وهل قتله وحده او مع غيره ولان اتلافه لا يستدرك بخلاف المال وهذا كله لا يخالفه اصحابنا وقواعدا تقتضيه غير ان قوهم وقول اصحابنا ان من شرطها ان تكون معلومة فيه نظر فان

فى المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الحكم الكلي على الجزئى وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سمينا مصلحة مرسله لكنها ارجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المألومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاصيل الامارات سميناها مصلحة مرسله لاقياسا اذ القياس اصل معين اه جوضيح من المحلى قال الشريبي فلم من قوله ونحن انما نجوز الخ انه هو لا يقول به أى المرسل

الانسان

عند فقد الشروط اما غيره فيجوز ان يقول به عند فقد كما يؤخذ من قوله قبل

ذلك فلا بد فى ان يؤدي اليها رأى مجتهد ومن قوله ولان كون هذه المعاني الخ انه انما جعل هذه من المصالح المرسله لعدم تعيين الدليل وان رجعت الى الاصول الاربعة لا لعدم الدليل كما فى غيرها من المصالح المرسله فاطلاق المرسل عليها بطريق المشابهة فى عدم تعيين الدليل وان كان فى غيرها لعدمه فليتأمل اه وفي حاشية العطار عنه فى المنتخول انه ذكر من نظائرها انوا فرضنا انقلاب اموال العالم بمحملتها محرمة للكثرة المعاملات الفاسدة واشتباها الغصوب بغيرها عسر الوصول الى الحلال المحض وقد وقع فبيح لكل محتاج ان ياخذ مقدار كفايته من كل مال لان تحريم تناول يفضى الى الهلاك وتخصيصه بمقدار سد الرمق يكف الناس عن معاملاتهم الدينية والدنيوية ويتداعى ذلك الى فساد الدنيا وخراب

المالم فلا يتفرغون وهم على حالتهم مشرفون على الموت الى صناعتهم واشغالهم والشرع لا يرضى بمثله قطعا فنبيح لكل غنى من ماله مقدار كفايته من غير سرف ولا اقتصرار على سد الرق ونبيح لكل مقتر في مال من فضل منه هذا القدر مثله ويشهد له قاعدة وهوان الشخص الواحد اذا اضطر الى طعام غيره أو الى مئة يباح له مقدار الاستقلال محافظة على الروح فالحفاظة على الارواح أولى وأحق اه قال الطار وقول الفزالي وقد وقع أى هذا حصل في عصره وأما المصر الذي نحن فيه الآن فالحال أقوى وأشد نسال الله العافية والسلامة فالنكاح بما قاله الفزالي فيه أخرى سيار قد ذكر صاحب جمع الجوامع في كتابه توشيح الترشيح كلاما يقرب مما قاله الفزالي حيث نقل عن والده الامام تقي الدين السبكي في ذكر المسائل التي افرد بها واستخرجها قال من جاءه شيء من المال وهو غير مشرف ولا سائل ياخذ (٧٣) حراما كان أم حلالا ثم ان

كان حلالا لاتبته فيه تموله والارده في مرده ان عرف مستحقه والافهه كالمال الضائع قال وهذا هو ظاهر الامر في قوله صلى الله عليه وسلم ما اتاك من هذا المال وانت غير مشرف ولا سائل فخذه والافلا تقيمه نفسك قال وليس في قوله صلى الله عليه وسلم هذا ما يدفع ما نقوله لا نا على القطع بانه لم يمن خصوصا ذلك المال الذي دفعه هو صلى الله عليه وسلم فلم يبق الا اعم منه من كل حلال أو ااعم مطلقا من كل مال قال وهذا هو الراجح المتبادر الى الذهن اه المراد وفي حاشية كنون على عقب وبنان اول باب البيوع قال الفلشاني اختلف في تعريف الحلال فقيل هو ما لم يعرف انه

الانسان لو وجد وثيقة في تركه مورثه او اخبره عدل بحق له فالمنقول جواز الدعوى بمثل هذا والخلف بمجرد عندنا وعندهم مع ان هذه الاسباب لا تفيد الا الظن فان ارادوا ان العلم في نفس الامر عند الطالب فليس كذلك وان ارادوا ان التصريح بالظن يمنع الصحة والسكوت عنه لا يقدح فهذا مانع لان عدمه شرط وأيضا لما جاز الاقدام معه لا يكون التصريح به مانعا كما لو شهدوا بالاستفاضة وبالسماح وبالظن في الفلاس وحصر الورثة وصرح بمسئته في الشهادة لم يكن ذلك قادحا على الصحيح فكذلك ههنا وقال بعض الشافعية يقدح تصريح الشاهد بمسئته في ذلك وليس له وجه فان ما جوزه الشرع لا يكون النطق به نكرا وهذا مقتضى القواعد وقولي لا تكذبهما المادة سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى في مسائل هذا الفرق فهذا هو الفرق بين قاعدة ما يسمع وقاعدة ما لا يسمع من الدعاوى من حيث الجملة ويكمل البيان في ذلك بمسالتين (المسألة الاولى) تسمع الدعاوى عندنا في النكاح وان لم يقل تزوجتها بولي وبرضاها بل يقول هي زوجتي فيكفيه وقاله ابو حنيفة رضى الله عنه وقال الشافعي وابن حنبل رضى الله عنهما لا تسمع حتى يقول بولي وبرضاها وشاهدي على بخلاف دعوى المال وغيره لنا القياس على البيع والردة والمدة فلا يشترط التعرض لهما فكذلك غيرهما لان ظاهر عقود المسلمين الصحة احتجوا بوجوه الاول ان النكاح خطر والوطء لا يستدرك فاشبه القتل (الثاني) ان النكاح لما اخص بشرط زائدة على البيع من الصداق وغيره خافت دعواه الدعاوى قياسا للدعوى على المدعى به (الثالث) ان المقصود من جميع العقود يدخله البطل والاباحة بخلافه فكان خطرا فيحتمل فيه والجواب عن الاول ان غالب دعوى المسلم الصحة فلا استدراك حينئذ نادر لاعبرة به والقتل خطره أعد من حرمة النكاح والنادر وهو الفرق المانع من القياس (وعن الثاني) ان دعوى الشيء يتناول شروطه بدليل البيع فلا يحتاج الى الشروط كالببيع له شروط لا تشترط في دعواه (وعن الثالث) ان الردة والمدة لا يدخلهما البطل ويكفي الاطلاق فيهما (المسألة الثانية) في بيان قولي لا تكذبها المادة والدعاوى ثلاثة أقسام (قسم) تصدقه المادة كدعوى القريب الودعة (وقسم) تكذبه المادة كدعوى الحاضر الاجنبي ذلك دار في يد زبد وهو حاضر براه يهدم

(١٠ - الفرق - رابع) حرام وقيل ما عرف اصله والاول ارفق بالناس لاسيما في هذا الزمان قال بعض الأئمة وعندى في هذا الزمان ان من اخذ قدر الضرورة لنفسه وعياله من غير سرف ولا زيادة على ما يحتاج اليه لم ياكل حراما ولا شبهة وقد قال القاسم بن محمد لو كانت الدنيا حراما لما كان لك بد من العيش الا ترى انه يجعل اكل الميتة ومال الغير للمضطر فما ظنك بما ظاهره الاباحة هذا لما لا يكاد يختلف فيه والحاصل انه يطلب الاشبه فالاشبه بحسب الامكان اه ومراده ببعض الأئمة الفاكهاني كما في ابن ناجي اه المراد وفيه غير ذلك فانظره واما القسم الثاني في كلام الفزالي وهو ما شهد الشرع ببطلانه فهو القريب لبعده عن الاعتبار كما في المحلى والى تمثيل الفزالي له بقوله كفى الصوم اطلع بشير الى قول ابى اسحاق الشاطبي في كتابه الاعتصام حكى بن بشكوال ان الحكم امير المؤمنين ارسل في الفقهاء وشاورهم في مسألة نزلت به فذكرهم عن نفسه انه

عند الى احدي كرائمه اى عقائل نسائه الحرث ووطها في رمضان فافتوا بالاطعام واسحاق بن ابراهيم ساكن فقال له امير المؤمنين
 ما يقول الشيخ في فتوى اصحابه فقال له لا يقول بقولهم واقول بالصيام فقيل له اليس مذهب مالك الاطعام فقال لهم تحفظون
 مذهب الا انكم تريدون مصانعة امير المؤمنين انما امر مالك بالاطعام لمن له مال وامير المؤمنين لا مال له انما هو بيت مال المسلمين
 فاخذ بقوله امير المؤمنين وشكر له عليه اه وهو صحيح اه اى لان افتاءه بغير الصوم مع ذلك مما شهد الشرع ببطلانه كان افتاءه
 بالصوم نظرا الى انه يرتدع به اذ يسهل عليه بذل المال في شهوة العرج كذلك مما شهد الشرع ببطلانه كما في المحلى قال ابو اسحق
 الشاطبي ايضا احكي بن شكوان انه اتفق لعبد الرحمن ابن الحكم ثم هذا في رمضان فسأل الفقهاء عن توابعه من ذلك وكفارته
 فقال يحيى اى بن يحيى المنقري (٧٤) الاله لى تصوم شهرين متتابعين ولما سئل عن حكمة مخالفته لامام

مذهبه الامام مالك وهو
 الخبير بين العتق والصيام
 والاطعام يقال لو فتحنا له
 هذا الباب سهل عليه
 ان يظا كل يوم ويعتق
 فحلمته على اصعب الامور
 عليه وهو الصوم قال
 ابو اسحق فان صح هذا
 عن يحيى رحمه الله وكان
 كلامه على ظاهره كان مخالفا
 للاجماع اهنم قال القراني
 افتاء يحيى له بالصوم هو
 الاوفق بكون مشروعية
 الكفارات للزجر ولم
 يفته يحيى على انه امر لا يجوز
 غيره اه اى حتى يكون
 مخالفا للاجماع فاحفظ
 على هذا التحقيق (التنبيه
 الثاني) نظام الشيخ
 ابراهيم الياحي التونسي
 نظائر الصلاة التي تفسد
 على الامام دون الماموم
 بقوله

ويبنى و يؤاجر مع طول الزمان من غير وازع بزعه عن الطلب من رهبة أو رغبة فلا تسمع
 دعواه لظهور كذبها والسماع انما هو لتوقم الصدق فاذا تبين الكذب عادة امتنع توقع الصدق
 (والقسم الثالث) ما لم تقض العادة بصدقها ولا يكذبها كدعوى المعاملة ويشترط فيها الخلطة
 وبيان الخلطة يكون بعد هذا ان شاء الله تعالى في بيان قاعدة من يحلف ومن لا يحلف وأما
 ما تكذبه العادة فقال مالك في الاجانب سنين ولم يحلف بالعمرة وقال ربيعة عشرة سنين تقطع
 الدعوى للحاضر الا ان يقيم بينة انه اكرى أو اسكن أو اعار ولا حيازة على غائب وعن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم انه قال من حاز شيئا عشر سنين فهو له ولقوله تعالى وأمر بالعرف فكل
 شيء يكذبه العرف وجب ان لا يؤمر به بل يؤمر بالملك لحائزه لانه العرف وقال ابن القاسم الحيازة
 من الثمانية الى العشرة وقال مالك من قامت بيده دار سنين يكرى ويهدم ويبنى قامت بينة انها
 لك اولايك اولجدك وثبتت المواريث وانت حاضر تراه يفعل ذلك فلا حججة لك فان كنت
 غائبا فادك اقامة البينة والعروض والحيازة والرقيق كذلك وكذلك قال الاصحاب في كتاب
 الاجارات اذا ادعى باجرة من سنين لا تسمع دعواه ان كان حاضرا ولا مانع له وكذلك اذا
 ادعى بشئ سامة من زمن قديم ولا مانع من طلبه وعادتها تباع بالنقد وشهدت العادة ان هذا
 الثمن لا يتاخر واما في الاقارب فقال مالك الحيازة المكذبة للدعوى في العقار نحو الخمسين سنة
 لان الاقارب يتساحون لسر القرابة أكثر من الاجانب اما لدون هذا القدر من الطول فلا
 تكون الدعوى كاذبة وخالفنا الشافعي رضى الله عنه وسمع الدعوى في جميع هذه الصور لنا
 النصوص المتقدمة

الفرق الثاني والثلاثون والمائتان بين قاعدة المدعي وقاعدة المدعى عليه

فانهم يلتبسان فليس كل طالب مدعى وليس كل مطلوب منه مدعى عليه ولأجل ذلك وقع الخلاف
 بين العلماء فيهما في عدة مسائل والبيح في هذا الفرق بحث عن تحقيق قوله عليه السلام البينة على من
 ادعى واليمين على من انكره هو المدعى الذي عليه البينة ومن هو المدعى عليه الذي يحلف فضا بط
 المدعى والمدعى عليه عبارتان للاصحاب احدهما ان المدعى هو ابدان تداعين شيئا والمدعى عليه

وأى صلاة للامام فسادها	تبين فالماموم في ذلك تابع هو
سوى عدة ساوت كواكب يوسف	وها أنامبديها اليك وجامع
ففي حدث ينسى الامام وسبقه	وقهقهة والخوف في العدرابع
واعلام ماموم يفوز امامة	بتنجيسه والبعض فينه منازع
وقطع امام حين كشف لعورة	على ما لسحنون وقد وقيل واسم
ومستخلف لفظا لغير ضرورة	لاجل رعاف وهي في المد سابع
ومستخلف بالفتح لم ينو من	بتسليمه فات التدارك تابع

وتارك قبلي الثلاث وطال ان
 ومنحرف لا يستجاز انحرافه
 وذاني صلاة ما الجماعة شرطها
 وهو فعلوا لكن به الخلف واقع
 وهذا غريب بالتمتة طالع
 والا فبطلان على الكل شائع

والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الحادى والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يشترط فيه اجتماع الشروط والاسباب وانتفاء الموانع

وقاعدة مالا يشترط فيه مقارنة شروطه واسبابه وانتفاء موانعه

وهو ان ما كان سببا في معاملة يشترط حال وقوعه مقارنة ما هو (٧٥) معتبر فيما ينشأ منه من اجماع الشروط

والاسباب وانتفاء الموانع
 وما كان دليل تقدم سبب
 لمعاملة لا يشترط حال
 وقوعه مقارنة شروط ذلك
 المسبب واسبابه وانتفاء
 موانعه (والاول) هو
 الانشآت كلها كالياعات
 والاجارات والنكاح
 والطلاق والعتق وغير
 ذلك فشان الانشآت
 كلها أنه يشترط في جميع
 ما ينشأ منها مقارنة ما هو معتبر
 فيه حالة لانشاء (والثاني)
 هو الاقرارات فلا يشترط
 فيها حضور ما هو معتبر
 في انقراضه بحالة لاقرار لان
 الاقرار ليس سببا
 لاستحقاق المقر به بل هو
 دليل تقدم السبب
 لاستحقاقه في زمن سابق
 فيحمل على ان السبب
 مع ما هو معتبر فيه قد
 تقدم على الوجه المعتبر الشرعي

هو أقرب المتداعيين سببا والعبارة الثانية وهي توضح الأولى المدعى من كان قوله على خلاف
 أصل أو عرف والمدعى عليه من كان قوله على وفق أصل أو عرف وبيان ذلك بالمثل ان اليتيم
 ا. ا. باع وطلب الوصى بالله تحت يده فقال أو صلتك فانه مدعى عليه والوصى المطلوب مدع فعليه
 البيعة لان الله تعالى امر الاوصياء بالاشهاد على اليتامي اذا دفعوا اليهم اموالهم فلم يأتمنهم على الدفع
 بل على التصرف والاتفاق خاصة واذا لم يكونوا امانة كان الاصل عدم الدفع وهو بمضد اليتيم
 وبخالف الوصى فهذا طالب واليتيم عليه لانه مدعى عليه والوصى مطلوب وهو مدع وكذلك
 طالب الوديعة التي سلمها للمودع عند بيعة لانه لم يأتمن المودع عنده لما اشهد عليه فالفقوله
 قول صاحب الوديعة مع بيعة وان كان طالبا لان ظاهر حال المودع عنده لم يقبض بيعة ١/٢ لا
 يعطى الابيعة والاصل أيضا عدم الدفع فاجتمع الاصل والغالب وهما بمضد ان صاحب الوديعة
 ويخالفان القابض لها وكذلك القراض اذا قبض بيعة فان قبضت الوديعة أو القراض بغير بيعة
 فالفقوله قول العامل والمودع عنده لان يدها يد امانة صرفة والامين مصدق ونظائر هذا كثيرة
 يكون الطالب فيها مدعى عليه ويعتمد ابدأ الترجيح بالعوائد وظواهر الاحوال والفرائن
 فيحصل لك من هذا النوع مالا ينحصر عنده ومن هذا الباب اذا ادعى بزاد و باع جلد اكان الدبغ
 مدعى عليه او قاض وجندي رحا كان الجندي مدعى عليه وعليه مسالة الزوجين اذا اختلفا في
 متاع البيت ان يقول قول الرجل فيما يشبه قماش الرجل والقول قول المرأة فيما يشبه قماش النساء
 واذا تنازع عطار و صباغ في مسك و صبغ قدم المطار في المسك و الصباغ في الصبغ وقد تقدمت هذه
 المسالة والخلاف فيها مع الشافعي رضي الله عنه وكذلك خالفنا في هذا المسائل المتقدمة كلها و حججتنا
 النصوص المتقدمة واما الاصل وحده من غير ظاهر ولا عرف فمن ادعى على شخص دين او غصبا او
 جنابة ونحوها فان الاصل عدم هذه الامور والقول قول المطلوب منه مع يمينه لان الاصل
 بمضده ويخالف الطالب وهذا يجمع عليه واما الخلاف في الظواهر المتقدمة وظهر لك بهذا قول
 الاصحاب ان المدعي هو اضعف المتداعيين سببا والمدعى عليه هو اقوى المتداعيين سببا (تنبيه)
 ما ذكرناه من الظواهر ينتقض بما اجتمع عليه الامة من ان الصالح التي الكبير العظيم المترلة

فمن قال هو يستحق على دينار من ثمن دابة حملنا هذا الاقرار على تقديم بيع صحيح على الاوضاع الصحيحة في ذات تقبل البيع
 لا حرج ولا خنزير على ما هو معتبر في البيع لا التصرف محمول على الغالب وعلى مقتضى هذا الفرق تنفرع مسألتان (المسئلة الاولى)
 قال العلماء رضي الله عنهم اذا باع بدينار وفي البلد نقود مختلفة السكة تعين الغالب منها هتالان التصرف محمول على الغالب ولو اقر
 بدينار في بلد وفيها نقد غالب لا يمين الغالب بل يقبل تفسيره في اقراره باى سكة ذلك الدينار لان الاقرار دليل على تقدم السبب
 لاستحقاق الدينار فعمل السبب واقع في بلد آخر في زمان متقدم تقدما كثيرا والغالب حينئذ في ذلك الوقت وفي ذلك البلد سكة غير
 هذا الغالب المتجدد ناسخا لذلك الغالب الواقع قبله والاستحقاق يتبع زمن وقوع السبب لازمن الافراز به وهكذا جميع
 الناطر التي تكون الشروط فيها قائمة حالة الاقرار ويمكن اعتبارها في الزمن الماضي الذي هو زمن وقوع السبب كما لو اقر المحنون الآن

أو سكران الآن أو مغمي عليه الآن بدينار من ثمن بيع قبل اقراره فيحمل على ان ذلك البيع وقع من الجنون حالة عقله ومن السكران حالة صحوه ومن المنمى عليه حالة افاقته وان شروط البيع الآن مفقودة في حقهم كما لو أقر أنه يستحق عليه ثمن بيع هذه الدار الموقوفة الآن فيصبح اقراره ويحمل على حالة تكون فيه هذه الدار طاقا وأما النظائر التي تعذر فيها الشروط في الماضي والحاضر كما لو أقر بدينار من ثمن هذا الخنزير فان الخنزير لا يكون في الماضي غير خنزير فيبطل الاقرار في ذلك ﴿المسئلة الثانية﴾ إذا أوصى لجنين أو ملكة فالشرط المقارنة وإذا أقر له فالشرط تقدم السبب على الاقرار فان حصل الشك في تقدم الجنين لم يلزم الاقرار لا ناشككنا في المحل الفابل للملك وهو شرط والشك في الشرط يمنع ترتيب المشروط على ما تقدم في اول الفروق افاده الاصل

بسمه أبو القاسم ابن الشاطو الله (٧٦) سبحانه وتعالى أعلم

والفرق الثاني والمشرون والمائتان بين قاعدة الاقرار الذي يقبل الرجوع عنه وبين قاعدة الاقرار الذي لا يقبل الرجوع عنه ﴿ وهو أنه وان كان الاصل في الاقرار اللزوم من البر والفاجر لانه على خلاف الطبع كما تقدم واذ قال ابن عرفة الاقرار خير يوجب حكم صدقه على قائله فقط بلفظه او لفظ نائبه لكنه من حيث انه قد يكون للمقر في الرجوع عنه عذر عادي وقد لا يكون له ذلك انقسم قسمين (الاول) ما لا يجوز الرجوع عنه وضابطه ما ليس المقر في رجوعه عنه عذر عادي وهذا هو الغالب الا ان في نقوده تفصيلا اشار له ابن عاصم بقوله

والشأن في العلم والدين بل ابو بكر الصديق أرعمر من الخطاب لو ادعى على اصدق الناس واداهم درهما لا يصدق فيه وعليه البينة وهو مدعى والمطلوب مدعى عليه والقول قوله مع يمينه وعكسه لو ادعى الطالح على الصالح لكان الحكم كذلك بهذا بحيث الشافعي علينا ويجب عما تقدم ذكره بذلك وكما ان هذه الصور حجة للشافعي فهو نقض على قولنا المدعى من خالف قوله اصلا او عرفا والمدعى عليه من وافق قوله اصلا أو عرفا فان العرف في هذه الصور شاهد وكذلك الظاهر وقد انبأ اجماعا فكان ذلك مبطلا للحدود المتقدمة ونقصا على المذهب فنامل ذلك (تنبيه) قال بعض العلماء قول الفقهاء اذا تعارضا الاصل والغالب يكون في المسئلة قولان ليس على اطلاقه بل اجتمعت الامة على اعتبار الاصل والغالب في دعوى الدين ونحوه فاقول قول المدعى عليه وان كان الطالب اصالح الناس وانقام لله تعالى ومن الغالب عليه ان لا يدعي الامانة فهذا الغالب ملغى اجماعا وانفق الناس على تقديم الغالب والغاء الاصل في البينة اذا شهدت فان الغالب صدقها والاصل براءة ذمة المشهود وعليه والتي الاصل هنا اجماعا عكس الاول فليس الخلف على الاطلاق (تنبيه) خولفت قاعدة الدعوى في خمس مواطن يقبل فيها قول الطالب (احدها) اللعان يقبل فيه قول الزوج لان المادة ان الرجل بنى عن زوجته الفواحش فحيث اقدم على رميها بالفا حشة مع ايمانه ايضا قدمه الشرع (وثانيها) القسامة يقبل فيها قول الطالب لترجعه باللوث (ثالثها) قبول قول الامانة في التلف لثلاث بزه الناس في قبول الامانات فتوفت مصالحها المترتبة على حفظ الامانات (ورابعها) يقبل قول الحاكم في التجريح والتعديل وغيرها من الاحكام لثلاث نفوت المصالح المترتبة على الولاية للاحكام (وخامسها) قبول قول النايب في التلف مع يمينه لضرورة الحاجة لثلاث يتخذ في الحبس ثم الامين قد يكون امينا من جهة مستحق الامانة أو من قبل الشرع كالوصى والمعتق ومن لقت الریح نوبا في بيته

والفرق الثالث والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يحتاج للدعوى

وبين قاعدة ما لا يحتاج اليها ﴿

وتلخيص الفرق ان كل امر محتم على ثبوته وتعين الحق فيه ولا يؤدي اخذه لفتنة ولا تشاجر

وما لك لأمره اقر في	صحته لاجنبي افتى	ولا فساد
وما لوارث ففيه اختلافا	ومنفذ له لتهمة نفى	
ورأس متروك المقر أزمنا	وهو به في فلس كالغراما	
وان يكن لأجنبي في المرض	غير صديق فهو نافذ الغرض	
ولصديق او قريب لا يبرث	يبطل ممن بكلالة ورث	
وقيل بل يمضي بكل حال	وعند ما يؤخذ بالابطال	
قيل باطلاق ولابن القاسم	يمضي من الثلث بحكم جازم	

الخ وخلصته ان المالك لامره تارة يقر في صحته وتارة في مرضه وفي كل منهما اما ان يكون المقر له وارثا أو أجنبيا انظر شرح
 العاصمية (والقسم الثاني) ما يجوز الرجوع عنه وضابطه ما للمقر عذر عادي في رجوعه عنه ومثل له الاصل ثلاث مسائل
 فقال (المسئلة الاولى) اذا أقر الوارث للورثة ان ماتركة ابوه ميراث بينهم علي ما عهد في الشريعة وما تحمل عليه الديانة ثم جاء
 شهود أخبروه ان اباه اشهدم انه تصدق عليه في صغره بهذه الدار وحازها له او أن والده أقر انه ملكها عليه بوجه شرعي فانه
 يقبل رجوعه عي اقراره وانه كان بناء على العادة ومقتضى ظاهر الشريعة وعذره بانه لم يكن عالما بما أخبرته البيئته به من
 أن التركة كلها مورثة الالهة الدار المشهود بها له دون الورثة لانه عذر عادي يسمع مثله فيقيم بينته ولا يكون اقراره
 السابق مكذبا للبيئته وقادحا فيها اه وسلمه ابو الفاسم ابن الشاط وفي (٧٧) شرح التسولي على العاصمية مانصه

قال ابو العباس المولى
 اعتمد للمقراي غير
 واحد من الحفاظ
 المتأخرين وتلقوه القبول
 منهم ابو سالم ابراهيم
 اليزناسني اه وبه يعلم
 ضعف ما في الخطاب
 عن سحنون من ان
 اقراره الاول مكذب
 للبيئته فلا ينتفع بها نقله
 في بابي الاقرار والقسمة
 بعد ان نقل عن المازري
 أنه افق بمثل للمقراي
 وبالجملة فاعتمد للمقراي
 وبه كنت أفتيت انظر
 شرحنا للشامل ويؤيده
 ما مر أول الاستحقاق
 اه بلقظه وما مر أول
 الاستحقاق هو ما نقله
 عن ابن عرفة من أن
 حكم الاستحقاق الوجوب
 عند تيسر اسبابه في
 الربع والعقار بناء على

ولا فساد عرض او عضو فيجوز اخذه من غير رفع للحاكم فمن اخذ عين المنصوب او وجد عين
 سلمته التي اشتراها او ورثها ولا يخاف من اخذها ضررا فله اخذها وما يحتاج للحاكم خمسة انواع
 (النوع الاول) المختلف فيه هل هو ثابت ام لا فلا بد فيه من رفع للحاكم حتى يتوجه ثبوته بحكم الحاكم
 فهذا النوع من حيث الجملة يفتقر الى الحاكم في بعض مسائله دون بعض كاستحقاق الغرماء لرديتق
 المديان وتبرعائه قبل الحجر عليه فان الشافعي رضي الله عنه لا يثبت لهم حقا في ذلك وما لا يثبت
 فيحتاج لفضاء الحاكم بذلك وقد لا يفتقر هذا النوع للحاكم كمن وهب له مشاع في عقار او غيره او
 اشترى مبيعا على الصفة او اسلم في حيوان ونحو ذلك فان المستحق المعتقد لصحة هذه الاسباب يتناول
 هذه الامور من غير حاكم وهو كثير والمفتقر منه للحاكم قليل وفي الفرق بين ما يفتقر من هذا النوع وما لا يفتقر
 عسر (النوع الثاني) ما يحتاج للاجتهاد والتحرر به فانه يفتقر للحاكم كتقويم الرقب في اعتناق البعض
 على المعتق وتقدير النفقات للزوجات والاقارب والطلاق على المولى بدم القيمة فان فيه نحرير عدم
 فيشته والمسر بالنفقة لانه يخاف فيه فتمعه الحنفية ولانه يفتقر لتحرر براعساره وتقديره وما مقدار
 الاعسار الذي يطابق به فانه مختلف فيه فتمد مالك رحمه الله لا يطابق بالمعجز عن أصل النفقة
 والكسوة اللتان يفرضان ٢ بل بالمعجز عن الضروري المقيم للبيئته وان كنا لانقرضه ابتداء
 (النوع الثالث) ما يؤدي اخذه للفتنة كاقصاص في النفس والاعضاء يرفع ذلك للائمة لثلا يقع
 لسبب تناوله تمناع وقتل وفننة اعظم من الاولى وكذلك التعزير وفيه أيضا الحاجة للاجتهاد
 في مقداره بخلاف الحدود في العذف والقصاص في الاطراف (النوع الرابع) ما يؤدي الى
 فساد العرض وسوء العاقبة كمن ظفر بالعين المنصوبة او المشتراة او المورثة لكن يخاف من اخذها
 ان ينسب الى السرقة فلا ياخذها بنفسه ويرفعها للحاكم دنما لهذه المفسدة (النوع الخامس)
 ما يؤدي الى خيانة الامانة اذا اودع عندك من لك عليه حق وعجزت عن اخذه منه لعدم اعترافه
 او عدم البيئته عليه فهل لك جحد وديته انا كانت قدر حقمك من جنسه او من غير جنسه فتمنه مالك
 لقوله عليه السلام اذ الامانة الى من ائتمنتك ولا تخن من خانك واجازه الشافعي لقوله صلى الله عليه

٢ صوابه للتين تفرضان

عدم بين مستحقه وعلى بينته هو مباح كغير العقار والربع لان الخائف مشقة اه قال ومراد ابن عرفا اذا لم تسمع نفسه
 بذلك لما فيه حينئذ من اطمام الحرام لغيره مع القدرة على منعه منه وقد قال عليه السلام لا يحمل مال امرى مسلم الا عن
 طيب نفس منه وقال انصر أخاك وان ظالمنا ونصره ان تمنه عن ظلمه فليستحق حينئذ آثم بدم قيامه بالاستحقاق
 لانه ترك واجبا عليه فهو راجع الى تفسير المنكر وهو واجب على كل من قدر عليه والمستحق من ذلك القبيل وهذا
 عام سواء كان الاستحقاق من ذي الشبهة او من غاصب لان المستحق يجب عليه ان يعلم ان ذا الشبهة بانه لاهلك له فيه
 وانه يستحقه منه وان لم تسمع نفسه به ويظلمه على بيان ماله للشئ المستحق واذا لم يعلمه كان قد ترك واجبا عليه
 انما بذلك وهو معنى وجوب قيامه بالاستحقاق خلافا لما للشيخ الرهوني من أنه لا يظهر وجوبه بالنسبة الذي

الشبهة اه انتهى المراد بلفظه وقال الاصل (المسئلة الثانية) في الجواهر اذا قال له على مائة درهم ان حلف او اذا حلف او متى حلف او حتى يحلف او مع يمينه او بعد يمينه فحلف المقر له فنكّل المقر وقال ما ظننت انه يحلف لا يلزمه شيء لان العادة جرت بان هذا الاشتراط يقتضي عدم اعتقاد لزوم ما قرله به وقال ابن عبد الحكم ان قال له على مائة ان حلف او دعاها او مهما حلف بالعتق او ان استحق ذلك او ان كان يعلم انها له او ان اعارني داره فاعاره او ان شهد على بها فلان فشهد عليه بها لا يلزمه في هذا كله شيء لان العادة جرت على ان هذا ليس باقرار فان قال ان حكم بها على فلان فحكم بها عليه لزمته لان الحكم سبب فيلزمه عند سببها والاول كله شروط لا اسباب بل استبعادات محضة مخلة بالاقرار اه (المسئلة الثالثة) اذا أقر (٧٨) فقال له عندي مائة من ثمن حجر او ميتة لم يلزمه شيء لأن الكلام

باخره والقاعدة ان كل كلام لا يستقل بنفسه اذا اتصل بكلام مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وقوله من ثمن حجر لا يستقل بنفسه فيصير الاول المستقل غير مستقل وكذلك الصفة والاستثناء والغاية والشروط ونحوها بما لا يستقل بنفسه اه كلام الاصل وسلمه ابو القاسم بن الشاط و الله سبحانه وتعالى أعلم (فائدة) قال التسولي على العاصمية والمراد بالكلالة هنا الرريضة التي لا ولد فيها ذكرا أو أتي وان سفل بان كان فيها ابوان او زوجة او عصبية واما الكلالة في باب الميراث فهي الرريضة التي لا ولد ولا والد وفيها يقول القائل

وسلم له نديانة عتبه امرأة ابى سفيان لما شككت اليه انه بخيل لا يعطيها وولدها ما يكتفيهما فقال لها عليه السلام خذي ك ولو لك ما يكتفيك بالمروف ومنشأ الخلاف هل هذا القول منه عليه السلام فتيا فيصح ما قاله الشافعي او قضاء فيصح ما قاله مالك ومنهم من فصل بين ظفرك بمنس حقه فلك أخذه أو غير جنسه فليس لك أخذه فهذا تلخيص الفرق بين القاعدتين

الفرق الرابع والثلاثون والمائتان بين قاعدة اليد المعتبرة المرجحة لقول صاحبها وقاعدة اليد التي لا تعتبر

أعلم ان اليد انما تكون مرجحة اذا جهل أصلها أو علم أصلها بحق أما اذا شهدت بيته أو علمنا نحن ذلك انها بنصب أو عارية أو غير ذلك من الطرق المنتزعة وضع اليد من غير ملك فانها لا تكون مرجحة البتة (تنبيه) اليد عبارة عن القرب والاتصال واعظمتها ثياب الانسان التي عليه ونعله ومنطقته ويليها البساط الذي هو جالس عليه والدابة التي هو راكبها ويليها الدابة التي هو سائقها أو قائدها ويليها الدار التي هو ساكنها فهي دون الدابة لعدم استيلائه على جميعها قال بعض العلماء فتقدم أقوى اليدين على الأضعفهما فلو تنازع الساكن الدار سوى بينهما بعد ايمانها ويقدم راكب الدابة مع يمينه على السائق وهو متجه (فرع) قال ابن أبي زبدى النوادر اذا ادعياها في يدك قلت فقال أحدهما أجرته أياها وقال الآخر أودعته أياها صدق من علم سبق كرائه او ابداعه ويستصحب الحال له والمالك الآن تشهد بيته للآخر انه فعل ذلك بحيازة عن الاول وحضوره ولم ينكر فيقضى له فان جهل السابق قسمت بينهما قال أشهب فلو شهدت بيته أحدهما بنصب الثالث منه وبيته الآخران الثالث اقرله بالابداع قضى لصاحب النصب لتضمنين بيته اليد السابقة (فرع) قال في النوادر لو كانت دار في يد رجلين وفي يد عبيد لاحدهما فدعاها الثلاثة قسمت بينهم اثلاثا ان كان العبد تاجرا والا فنصفين لان العبد في يد مولاه

الفرق الخامس والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يجب اجابة الحاكم فيه اذا دعاه اليه وبين قاعدة ما لا يجب اجابته فيه

ان دعي من مسافة المدوى لها دونها وجبت الاجابة لانه لا تتم مصالح الاحكام وانصاف

ويستلوك عن الكلالة هي انقطاع النسل لامحالة لا والد يبقى ولا مولود فاقطع الابناء والجدود (الفرق الثالث والستون والمائتان بين قاعدة ما ينفذ من تصرفات الولايات والقضاة وبين قاعدة ما لا ينفذ من ذلك) وهو ان ما ينفذ من ذلك ولا يتقضى هو ما اجتمع فيه خمسة امور (الاول) ما تناوله الولاية بالاصالة مما دل قوله تعالى ولا تقر بوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وقوله عليه الصلاة والسلام من ولي من امر أممي شيئا ثم لم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام على ان كل من ولي ولاية الخلافة فلما دونها الى الوصية لا يحل له ان يتصرف الاباهو احسن أو ما فيه بذل الجهد وعلى ان قاعدة الولاية انها انما تناول واحدا من أربعة أمور هي جلب المصالحة الخالصة

المظلومين

اه بلفظه

او الراجحة ودره المفسدة الخالصة او الراجحة (والثاني) الموافقة لدليل الحكم (والثالث) الموافقة لأسببه وحجته وقد تقدم الفرق بين الاسباب والادلة والحجاج وان النضأة يتمدون الحجاج والمجهدين يتمدون الادلة وان المكلفين يتمدون الاسباب (والرابع) انتفاء التهمة فيه (والخامس) وقوعه على الاوضاع الشرعية كان مجعما عليه أو مخالفا فيه وأما مالا يتخذ من ذلك وينقض فهو ما انتهى فيه واحد من هذه الخمسة المذكورة فلذا انقسم خمسة أقسام (القسم الاول) مالا تناوله الولاية بالأصل فهو نوعان (النوع الاول) مادات النصوص المتقدمة على ان كل من ولي ولاية الخلافة لها دينها الى الوصية يكون معزولا عنها اذا أجزاه في ولايته وذلك كل ما ليس هو باحسن وليس فيه بذل الجهد مما خرج عن قاعدة الولاية المذكورة وصار واحدا من الاربعة السابقة التي هي المفسدة الراجحة والمصلحة (٧٩) المرجوحة والمساوية وما

لا مصلحة فيه ولا مفسدة فمن هنا قال الشافعي رضي الله عنه لا يبيع الرصي صاعا بصاع لانه لا فائدة في ذلك ولا يفعل الخليفة ذلك في أموال المسلمين ويجب عليه عند الحكم اذا ارتاب فيه دفعا لمفسدة الريبة عن المسلمين ويعزل المرجوح عند وجود الراجح تحصيلا لمزيد المصلحة للمسلمين واختلاف في عزل أحد المتساويين بالآخر فقليل يمتنع لانه ليس أصح للمسلمين لانه يؤدي المزعول بالعزل والنهم من الناس ولان ترك الفساد أولى من تحصيل الصلاح المعتوى واما الانسان في نفسه فيجوز له ذلك اي يبيع صاع بصاع

المظلومين من الظالمين الا بذلك ومن أبعد من المسافة لا تجب الاجابة وان لم يكن له عليه حق لم تجب الاجابة اوله عليه حق ولكن لا يتوقف على الحاكم لا تجب الاجابة فان كان قادرا على ادائه لزمه ادائه ولا يذهب اليه ومتى علم خصمه أسعاره حرم عليه طلبه ودعواه الى الحاكم وان دعاه وعلم انه يحكم عليه بجور لم تجب الاجابة وتحرم في الدماء والفروج والحدود وسائر العقوبات الشرعية وان كان الحق موقوفا على الحاكم كاجل العينين بخير الزوج بين الطلاق فلا تجب الاجابة وبين الاجابة وليس له الامتناع منها وكذلك القسمه المتوقعة على الحاكم بخير بين تملك حصته لغيره وبين الاجابة وليس له الامتناع منها وكذلك النسخ الموقوفة على الحاكم وان دعاه الى حق مختلف في ثبوته وخصمه يعتقد ثبوته وحبث عليه لانها دعوى حق أو يعتقد عدم ثبوته لا تجب لانه مبطل وان دعاه الحاكم وجب لان المحل قابل للحكم وان تصرف والاجتهاد ومتى طولب بحق وجب عليه على الفور كرد المنصوب ولا يحل له ان يقول لا أدفعه الا بالحكم لان انظلم وظلم ووقوف الناس عند الحاكم صعب واما النفقات فيجب الحضور فيها عند الحاكم لتقديرها ان كانت للاقارب وان كانت للزوجة أو للرقيق بخير بين ابانة الزوجة وعمق الرقيق وبين الاجابة

الفرق السادس والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يشرع من الحبس وقاعدة مالا يشرع

المشروع من الحبس ثمانية أقسام الاول يحبس الجاني لغيبه المحني عليه حفظا لمحل القصاص الثاني حبس الآبق سنة حفظا للمالية رجاء ان يعرف ربه الثالث يحبس الممتنع عن دفع الحق الجاء اليه الرابع يحبس من أشكل امره في العسر واليسر اختبارا لحاله فاذا ظهر حاله حكم بموجبه عمرا أو يسرا الخامس الحبس للجاني تزييرا وردعا عن معاصي الله تعالى السادس قال (الفرق السادس والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يشرع من الحبس وقاعدة مالا يشرع) قلت ماقاله في هذا الفرق من انحصار الاسباب الموجبة للحبس في ثمانية أقسام كما قال ليس وفي ذلك نظر وما قاله في الفروق الاربعة بعده صحيح او نقل وترجيح

وما يساوي الفا بمائة فيما يخص به حصلت مصلحة ام لا وضابط ما يجزبه ان كل تصرف خرج عن العادة ولم يستجلب به المتصرف حمدا شرعيا وقد تكرر منه فانه يجزبه فخرج بالقييد الاول مافوت مصلحة لم تخرج عن العادة كما هنا وبالثاني ما استجلب به حمد الشراب والمساخر وبالثالث ما لم يتكرر كن رمي درهما في البحر فانه لا يجزبه عليه حتى يتكرر ذلك منه تكرر يدل على سفهه وعدم اكثرانه بالمال (النوع الثاني) القضاء من القاضي بغير عمله فانه لا تناوله الولاية لان حجة التصرف انما يستفاد من عند الولاية وعند الولاية انما يتناول منصبها معينة فكان معزولا عما عداه لا يتخذ فيه حكمه وعلى هذا صحابنا ففي الجواهر ان شافه قاض قاضيا لم يكف في ثبوت ذلك الحكم لان أحدها بغير عمله فلا يؤثر اسماءه وسماعه الا اذا كانا قاضيين ببلدة واحدة أو تجاوزا في ذلك في طرفي ولا يتم ما فيكون ذلك أقوى من الشهادة على كتاب القاضي

فيه مداه وقاله أبو حنيفة والشافعي وأحمد ابن حنبل رضي الله عنهم قال الاصل وما تاملت فيه خلافا وفي هذا القسم فروغ في كتب الفقه (النسب الثاني) ما تناوله الولاية لكن حكم بمسند باطل بان حكم فيه على خلاف أحد أربعة أمور الاجماع السالم عن المعارض والنص السالم عن المعارض والقياس الجلي السالم عن المعارض وقاعدة من الفواعد السالمة عن المعارض فلا بد في نقض الحكم المخالف لواحد من جميع هذه الاربعة من اشتراط السلامة عن المعارض أى المعارض الراجح فان خالفه ونم مراض أرجح لم ينقض قضاؤه (ولكل) من المخالفة لواحد منها مع المعارض الراجح أو مع عدمه نظر (أما الاول) فمن نظائره انه لو قضو في عقد الربا بالفسخ لم ينقض قضاؤه على خلاف قوله تعالى واحل الله البيع لانه عورض بالنصوص الدالة على تحريم الربا (ومنها) (٨٠) انه لو قضى في ابن المصراة بالتمن لم ينقض قضاؤه وان كان على خلاف

قاعدة اتلاف المثليات انه يجب جنسها لاجل ورود النص في ذلك واما الثاني فملى أربعة أنواع (الاول) ما قضى فيه بمدرک شاذ مخالف لمدرک امامه الذى لم يثبت عند جميع أصحابه معارض راجح ومن نظائره انه لو قضى بصحة نكاح بلاولى فسخطه لكونه على خلاف قوله عليه الصلاة والسلام ايما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل (ومنها) انه لو قضى باستمرار عصمة من لزمه الطلاق أى الثلاثة ببناء على المسئلة السريجية تقضاه لكون شرط السريجية لم يجتمع مع مشروطه أبدا فان تقدم اثلاث

يحبس من امتنع من التصرف الواجب الذى لا تدخله النيابة كحبس من أسلم على أختين أو عشر نسوة أو امرأة وابنتها وامتنع من التبعين السابع من أقر به جهول عين او فى الذمة وامتنع من تعيينه فيحبس حتى يعينهما فيقول الدين هو هذا الثوب أو هذه الدابة ونحوها أو الشيء الذى أقررت به هو دينار في ذمتى اثنان من يحبس الممتنع فى حق الله تعالى الذى لا تدخله النيابة عند الشافعية كالصوم وعندنا يقتل كالصلاة وما عدى هذه الثمانية لا يجوز الحبس فيه ولا يجوز الحبس فى الحق اذا تملك الحاكم من استيفائه فان امتنع من دفع الدين ونحن نعرف ماله اخذنا منه مقدار الدين ولا يجوز لنا حبسه وكذلك اذا ظفرنا بماله أو داره أو شى يباع له فى الدين كان رهنا أم لا فعلنا ذلك ولا نحبس لان فى حبسه استمرار ظلمه ودوام المنكر فى الظلم وضروره هو مع امكان ان لا يبقى شىء من ذلك كله وكذلك اذا رأى الحاكم على الخصم فى الحبس من الثياب والقماش ما يمكن استيفؤه عنه أخذه من عليه قهرا وباءه فيما عليه ولا يحبسّه تعجيلا لدفع الظلم وأيضال الحق لمستحقه بحسب الامكان (سؤال) كيف يخلد فى الحبس من امتنع من دفع درهم يقدر على دفعه وعجزنا عن أخذه منه لانها عقوبة عظيمة فى جنابة حقيرة وقواعد الشرع تقتضى تقدير العقوبات بقدر الجنايات (جوابه) انها عقوبة صغيرة بازاء جنابة صغيرة ولم تخالف القواعد لانه فى كل ساعة يمتنع من اداء الحق فتقابل كل ساعة من ساعات الامتناع بساعة من ساعات الحبس فهى جنابات وعقوبات متكررة متقابلة فاندفع السؤال ولم تخالف القواعد

الفرق السابع والثلاثون والمائتان بين قاعدة من يشرع الزامه بالحلف

وقاعدة من لا يزمه الحلف

فالذى يزمه الحلف كل من توجهت عليه دعوى صحيحة مشبهة فقولنا صحيحة احتراز من الجهولة او غير المحررة وما فات فيه شرط من الشروط المتقدمة فى هذه القاعدة وقولنا مشبهة احتراز من التى يكذبها العرف وقد تقدم ان الدعوى على ثلاثة اقسام ما يكذبها العرف وما يشهد بها وما لم يتعرض لتكذيبها وتصديقها فما شهد لها كدعوى سلمة معينة يسد

لا يجتمع مع لزوم الطلاق بعدها فكان على خلاف قاعدة صحة اجتماع الشرط مع مشروطه رجل

(والنوع الثانى) ما قضى فيه بالشاذ المخالف لمدرک امامه الذى لم يثبت عند جمهور أصحابه له معارض راجح ومن نظائره ما نقله ابن يونس عن عبد الملك انه قال ينقض عند مالك قضاء القاضى لمخالفة السنة كالفضاء باستسماه العبد امتق بمضه فان الحديث ورد بانه لا يستسعى وكالشفة للجار أو بعد القسمة لقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم أو يحكم بشهادة النصراني لقوله تعالى ذوى عدل منكم أو بمرات العمدة والخاتمة والمولى الاسفل لقوله عليه السلام الحقوا الفرائض باهلها فما ابقت الفرائض فلولى عصبة ذكر وكل ما هو على خلاف عمل أهل المدينة ولم يقل به الا شذوذ الالهة فان جمهور الاصحاب على نقضه وخالفهم ابن عبد الحكم وقال لا تنقض شفعة الجار وما ذكر معه من الفروع لضعف موجب النقض عنده (والنوع

(الثالث) ما قضى فيه بنقض ما لم ينقض في النوادر لا يبيح ما ينقض نقض ما لا ينقض فإذا قضى قاض بان ينقض حكم الاول وهو مما لا ينقض نقض الثالث حكم الثاني لان نقضه خطأ ويقر الاول وكذلك لو تصرف السفيه الذي تحت حجر القاضى بالبيع والنكاح وغيرها فوجاه قاض ثان فانقضه نقض الثالث هذا التنفيذ وأقر الاول وكذلك لو فسخ الثاني الحكم بالشاهد واليمين رده الثالث لان النقص في مواطن الاجتهاد خطأ ونقض الخطأ ممتنع (والنوع الرابع) ما لو حكم حدسا وتخميناً من غير مدرك شرعي فانه بنقض اجماعاً وهو فسق بمن فعله قاله ابن محرز من أصحابنا (القسم الثالث) ما حكم به على خلاف السبب فإذا قضى القاضى بالقتل على من لم يقتل أو بالبيع على من لم يبيع أو بالطلاق على من لم يطلق أو الدين على من لم يستدن كان قضاء على خلاف الاسباب فإذا اطاع عليه (٨١) وجب نقضه عند الكل الا أن

أبو حنيفة رضي الله عنه خالف في قسم منه وهو ما كان فيه عقد أو فسخ فيجعل حكم الحاكم كالعقد فيما لا عقده فيه أو كالفسخ فيما لا فسخ فيه فإذا شهد عنده شاهد زور بطلاق امرأة فحكم بطلاقها جاز لذلك الشاهد ان يتزوجها مع علمه بالكذب نفسه لان حكم الحاكم فسخ لذلك النكاح واذا شهد اعنده ببيع جارية فحكم ببيعها جاز لكل واحد منهما ان يشتريها بمن حكم له بها ويطأها مع علمه بالكذب نفسه لان حكم الحاكم تنزل منزلة البيع لمن حكم له وهكذا كل ما فيه عقد أو فسخ ووافقنا فيما لا عقد فيه ولا فسخ من الديون وما يجري مجراها فقال انه

رجل او دعوى غريب وديعة عند جاره او مسافرا نه اودع احد رفقاءه وكالدعوى على الصانع المنتصب انه دفع اليه متاعاً ليصنعه أو على اهل السوق المنتصبين للبيع انه اشترى من احدهم او بوصى في مرض موته ان له ديناً عند رجل فيشرع التحليف ههنا بغير شرط وتفقد الاية فيها والتي شهد بانها غير مشبهة فهي كدعوى دين ليس على من تقدم فلا يستحلف الابانات خلطته له قال ابن القاسم وهي أن يسأله أو يبايعه مرارا وان تقابضا في ذلك الثمن أو السلعة وتفاضلا قبل التفريق وقال سحنون لا بد من البيع والشراء بين المتداعيين وقال الابهرى هي ان تكون الدعوى تشبه أن يدعى مثلها على المدعى عليه والافلا يحلف الا أن يأتي المدعى بالطخ وقال القاضى أبو الحسن بن القصار لا بد أن يكون المدعى عليه يشبه أن يعامل المدعى فهذه أربعة أقوال في تفسير الخلطة التي هي شرط في هذا القسم وقال الشافعي وأبو حنيفة يحلف على كل تقدير لنا مرواه سحنون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال البينة على من أدعي واليمين على من أنكر اذا كانت بينهما خلطة وزيادة العدل مقبولة وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه لا يعدى الحاكم على الخصم الا أن يعلم أن بينهما معاملة ولم يرو له مخالف من الصحابة فكان اجماعاً ولان عمل المدينة كذلك ولانه لولا ذلك لتجرأ السفهاء على ذوى الاقدار بتذليلهم عند الحاكم بالتحليف وذلك شاق على ذوى الهياك وبما التزموا ما لا يلزمهم من الجمل العظيمة من المال فرار من الحلف كما فعله عثمان رضي الله عنه وقد يعادفه عقب الحلف مصيبة فيقال هي بسبب الحلف فيتمين حسم الباب الا عند قيام مرجح لان صميانه الاعراض واجبة والقواعد تقتضى دره مثل هذه المفسدة احتجوا بالحديث السابق بدون زيادة وهو عام في كل مدعى عليه فيسقط اعتبار ما ذكرتموه من الشرط ولقوله عليه السلام شاهدك أو يمينه ولم يذكر مخالطة ولان الحقوق قد ثبتت بدون الخلطة فاشتراطها يؤدي الى ضياع الحقوق وتختل حكمة الحكام والجواب عن الاول ان مقصود الحديث بيان من عليه البينة ومن عليه اليمين لا بيان حال من تتوجه عليه والقاعدة أن اللفظ اذا ورد لمنى لا يحتاج به في غيره لان المتكلم معرض عن ذلك الغير ولهذا القاعدة وقع الرد على أبي حنيفة في استدلاله على وجوب الزكاة في الخضراوات بقوله عليه

(١١ - الفروق - رابع) باق على ما كان عليه قبل الحكم وقال اذا قضى بنكاح اخت المقتضى له أو ذات محرم فلا تحمل له نفوات قبول المحل لانكاح بالحرمة وقال اذا تبين ان الشهود عبيد والحكم في عقد نكاح لم ينزل حكمه منزلة العقد لان الشهادة هنا شرط بخلاف الاموال ولان الحاكم لم يحكم بالملك بل بالتسليم وهو لا يوجب الملك وهذا هو معنى قول المالكية والشافعية والحنبلة حكم الحاكم لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً في نفس الامر خلافاً لابي حنيفة وحيثنا امران الاول قوله عليه السلام انما انا بشر مثلكم وانكم تخطئون الي ولعل بعضكم ان يكون الحق بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما سمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فانما اقتطع له قطعة من النار وهو عام في جميع الحقوق (الثاني) القياس على الاموال بطريق الاولى لان الاموال أضغف فاذا لم يؤثر فيها فاولى الفروج (وحجتها) خمسة أمور

(الأول) قضية هلال بن أمية في الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم حين فرق بينه وبين امرأته باللعان قال فان جاءت به على صفة كذا فهو لشريك فجاءت به على تلك الصفة وتبين الامر على ما قال هلال وان الفرقة لم تكن بوجوده ومع ذلك لم يفسخ تلك الفرقة وامضاها فدل ذلك على أن حكم الحاكم يقوم مقام الفسخ والعقد وجوابه ان الفرقة في اللعان ليست بسبب صدق الزوج بدليل انه لو قامت البينة بصدقه لم تعد اليه وانما كانت بسبب اهمها وصلا الى اسوأ الاحوال في المقابحة بالتلا عن فلم ير الشارع اجتماعهما بعد ذلك لان الزوجية مبناهما السكون والمودة وما تقدم من اللعان يمنع ذلك فعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكذب كالبينة اذا قامت (الثاني) ماروي عن علي رضي الله عنه انه ادعى عنده رجل نكاح امرأة وشهد له شاهدان فقضى بينهما بالزوجية (٨٢) فقالت والله يا امير المؤمنين ما تزوجني فاعقد بيننا عقدا حتى احل له فقال

شاهدك الزوجك فدل ذلك على ان النكاح ثبت بحكمه وجوابه انه وان صح فلا حجة له لانه رضى الله عنه اضافة الزوج للشهود لا لحكمها ومنعه من العقد لما فيه من الطعن على الشهود فاخبرها بانها زوجها ظاهر او لم يتعرض للفتيا وما النزاع الا فيها (والثالث) القياس على اللعان فانه يفسخ به النكاح وان كان أحدهما كاذبا فالحكم أولى لان للاحكام ولاية عامة على الناس في العقود وجوابه ان كذب أحدهما لم ينعين باللعان ولم يختص به أما عدم تعيينه فلا نه فد يكون مستنده في اللعان كونه لم يظأها بعد حيضتها مع ان الحامل قد تحيض أوقرائن حالية مثل كونه

السلام فيما سقت السماء العشران مقصود الحديث بيان الجزء الواجب في الزكاة لبيان ما يجب فيه الزكاة وعن الاول أيضا جواب آخر وهو أن العام في الاشخاص غير عام في الاحوال والازمنة والبقاع والمتعلقات كما تقرر في علم الاصول فيكون الحديث مطلقا في أحوال الخالقين فيحمل على الحالة المحتملة المتقدمة وهي الحالة التي فيها الخلطة لانها المجمع عليها فلا يخرج به في غيرها والا لسكان عاما في الاحوال وليس كذلك والجواب عن الثاني أن مقصوده بيان الحصر وبيان ما يختص به منهما لا بيان شرط ذلك الا ترى أنه أعرض عن شرط البينة من العدالة وغيرها أو تقول ليس هو عاما في الاشخاص لان الخلطة للشخص الواحد لا تتم فيحمل على الحالة التي ذكرناها والحديث الذي روينا وعن الثالث أنه معارض بما ذكرناه من تسلط الفسقة السفلة على الاتقياء الاخيار بالتحليف عند القضاة وأنه يفتح باب دعوى أجد العامة على الخليفة والقاضي انه استأجره أو أعيان العلماء أنه قوله وعاقده على كدس مرحاضه او خياطة فلنسوته ونحو ذلك مما يقطع بكذبه فيه فطريق الجميع بين النصوص والقواعد ما ذكرناه من اشتراط الخلطة فهذا هو المنهج القويم وههنا ثلاث مسائل (المسألة الأولى) ان الخلطة حيث اشترطت قال في الجواهر ثبت باقرار الخصم والشاهدين والشاهد واليمين لانها اسباب الاموال فتلاحق بها في الحجاج وقال ابن لباية ثبت بشهادة رجل واحد وامرأة وجعله من باب الخبر وروى عن ابن القاسم (المسألة الثانية) اذا دهم الدعوى بعداوة والمشهور أنه لا يحلف لان العداوة مقتضاها الاضرار بالتحليف والبذلة عند الحاكم وقيل يحلف لظاهر الخبر (المسألة الثالثة) قال ابو عمران خمس مواطن لا تشترب فيها الخلطة الصانع والمتمم بالسرقة والقائل عند موته لى عند فلان دين والمتضيف عند الرجل فيدعي عليه والدارية والوديمة

الفرق الثمن والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما هو حجة عند الحكم وقاعدة

ما ليس بحجة عندهم

قد تقدم الفرق بين الادلة والاسباب والحجاج وان الادلة شأن المجتهدين والحجاج شأن القضاة والمتحاكين والاسباب تعتمد المكلفين والمقصود ههنا انما هو الحجاج فنقول وبالله نستعين

رأى رجلا بين فخذيهما مع ان القرائن قد تكذب كأن يكون ذلك الرجل لم يولج أو أولوج وما أنزل واما عدم اختصاصه باللعان فلا ان المتداعيين في النكاح أو غيره قد يكون احدهما كاذبا فاجرا يطلب ما يعلم خلافه ولا نسلم ان الحكم يقوم مقام الفسخ والعقد بل لما بينا ان التلاعن يمنع الزوجية (والرابع) ان الحاكم له اهلية العقد والفسخ بدليل أنه لو أوقع العقد على وجه لو فعله المالك نفذ وجوابه ان صاحب الشرع انما جعل للاحكام العقد للغائب والمحجور عليهم ونحوهم بطريق الوكالة لتعذر المباشرة منهم وههنا لا ضرورة لذلك والاصل ان يلي كل واحد مصالح نفسه ولا يترك الاصل عند عدم المعارض (والخامس) ان المحكوم عليه لا يجوز له المخالفة ويجب عليه التسليم فصار محكم الله تعالى في حقه ما حكم به الحاكم وان علم خلافه فكذلك غيره قياسا عليه وجوابه ان المحكوم عليه انما حرمت

الحجاج

عليه المخالفة لما فيها من مفسدة مشاققة الحكم وانخزام النظام وتشويش نفوذ المصالح وأما مخالفته بحيث لا يطلع عليه حاكم ولا غيره فجائزة (القسم الرابع) ما تناوله الولاية وصادف فيه الحجة والدليل والسبب غير انه متهم فيه كقضائه لنفسه فانه يفسخ لان القاعدة ان التهمة تقدر في التصرفات اجماعا من حيث الجملة والا فالتهمة على ثلاث مراتب اعلاها كقضائه لنفسه معتبرا اجماعا وادناها كقضائه لجيرانه وأهل صقعه وقيبلته مردود اجماعا والمتوسط منها مختلف فيه هل يلحق بالاول او بالثاني واصلها أي القاعدة المذكورة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين اى متهم قال بن يونس في الموازية كل من لا تجوز شهادته له لا يجوز حكمه له وقاله ابو حنيفة والشافعي واحمد بن حنبل رضى الله عنهم لان حكم الحاكم لازم للمقضي عليه فهو اولى بالرد من الشهادة لان فوق الشاهد (٨٣) من ينظر عليه فيضعف الاقدام

على الباطل فتضعف التهمة قال ولا يحكم لعمه الا ان يكون مبرزا وجوزه ابو حنيفة والشافعي واحمد بن حنبل رضى الله عنهم وقال عبد الملك لا يحكم لولده الصغير او يتيمه او امراته ويجوز لفير هؤلاء الثلاثة كلاب والابن الكبير وان امتنعت الشهادة فان منصب القضاء ابد عن التهم لوفور جلالة القاضي دون الشاهد وقال اصبغ ان قال ثبت عندى ولا نعم انبت ام لا ولم يحضره الشهود لم ينفذ فان حضر الشهود وكانت شهادة ظاهرة بحق بين جاز فيما عدل الثلاثة المتقدمة اعنى حكمه لولده الصغير او يتيمه او

الحجاج التي يقضي بها الحاكم سبع عشرة حجة الشاهدان والشاهدان واليمين والاربعة في الزنا والشاهد واليمين والمرأتان واليمين والشاهد والنكول والمرأتان والنكول واليمين والنكول واربعة ايمان في العان وخمسون يمينا في القسامة والمرأتان فقط في العيوب المتعلقة بالنساء واليمين وحدها بان يتحالفا ويقسم بينهما فيقضى لكل واحد منهما يمينه والاقرار وشهادة الصبيان والقامة وقط الحيطان وشواهدا واليد فهذه هي الحجاج التي يقضى بها الحاكم وماعداه لا يقضى به عندنا وفيها شبهات واختلاف بين العلماء انبه عليه فاذا اختلف في حجة حجة بانفرادها واورد الكلام فيها ان شاء الله تعالى الحجة (الاولى الشاهدان) والعدالة فيهما شرط عندنا وعند الشافعي واحمد بن حنبل وقال ابو حنيفة العدالة حق للخصم فان طلبها فحص الحاكم عنها والافلا وعندنا هي حق لله تعالى يجب على الحاكم ان لا يحكم حتى يحققها وقال متاخرا والحنفية انما كان قول المجهول مقبول في اول الاسلام حيث كان الغالب العدالة فالحق النادر بالغالب فعمل الكل عدولا واما اليوم فالغالب الفسوق فيالحق النادر بالغالب حتى تثبت العدالة والمنقول عن ابي حنيفة هو الاول واستثنى الحدود فلا يكتفى فيها بمجرد الاسلام بل لا بد من العدالة لان الحدود حق لله تعالى وهو ثابت فتطلب العدالة واذا كان المحكوم به حقا لا دى بجرهما ووجب البحث عنهما لنا اجماع الصحابة فان رجلا شهدا عند عمر فقال لا عرفكما ولا يضركما ان لا عرفكما فجاء رجل فقال ان عرفهما قال نعم قال له اكنت معهم في سفر يتبين عن جواهر الناس قال لا قال فانت جارها تعرف صبا حهما ومساءهما قال لا قال اعلمتهما بالدرهم والدنانير التي تقطع بينهما الارحام قال لا فقال ابن اخى ما تعرفهما اثنياني بن يعرفكما وهذا بحضرة الصحابة لانه لم يكن يحكم الا بحضورتهم ولم يخالفه احد فكان اجماعا والظاهر انه ماسال عن تلك الاسباب من السفر وغيره الا وقد عرف اسلامها لانه لم يقل ان عرفهما مسلمين وليس ذلك استجابة لان تعجيل الحكم واجب على الفور عند وجود الحجة لان احد الخصمين على منكر غالبا وازالة المنكر واجب على الفور والوجب لا يؤخر الا الواجب لقوله تعالى واشهدوا ذرى عدل منكم فهو انه ان غير العدل لا يستشهد وقوله منكم اشارة الى المسلمين فلو كان الاسلام كافيا لم يبق في لتقييد فائدة العدل مأخوذ

امرا انه لان اجتماع هذه الامور اى حضور الشهود وكون الشهادة ظاهرا وبحق بين تضعف التهمة وهو الفرق بينه وبين الشهادة وعن اصبغ الجواز في الولد والزوجة والاخ والمكاتب والمدين ان كان من أهل التيام بالحق وصرح الحكم وقد يحكم للخليفة وهو فوقه وتهمته اقوى ولا ينبغي له القضاء بين احد من عشيرته وخصمه وان رضى الخصم بخلاف رجلين رضيا يحكم رجل اجنبي فينفذ ذلك عليهما ولا يقضى بينه وبين غيره وان رضى الخصم بذلك فان فعل فيشهد على رضاه ويحتمد في الحق فان قضى لنفسه او لمن يمتنع قضاؤه فليذكر القصة كلها ورضى خصمه وشهادة من شهد برضى الخصم واذا فعل ذلك في موطن خلاف العلماء ورأى أفضل منه فلا حسن فسخته فان مات او عزل فلا يفسخه غيره الا في لحظا بين فان اجتمع في القضية حقه وحق الله عز وجل كالسرقة قال مجد يقطعه وقال ابن عبد الحكم يرفعه لمن

فوقه واما ماله فلا يحكم له (القسم الخامس) ما اجتمع فيه انه تناولته الولاية وصادف السبب والدليل والحجة وانتفت التهمة فيه غير انه اختلف فيه من جهة الحجة هل هي حجة ام لا وفيه مسألين (المسئلة الاولى) اتفق جميع الأئمة على جواز حكم الحاكم بعلمه في التجريح والتعديل واختلفوا في منعه فيما عداهما مطلقا وهو مذهبنا ومذهب ابن حنبل وجوازه في ذلك مطلقا وهو مشهور مذهب الشافعي رضى الله عنه وقال ابو حنيفة لا يحكم في الحدود بما شاهده من اسبابها الا في القذف ولا في حقوق الادميين فيما علمه قبل الولاية لنا سبعة وجوه (الاول) قول رسول الله صلى الله عليه وسلم انما انا بشر مثلكم وانكم تخطئون الى ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما اسم الحديث فدل ذلك (٨٤) على ان القضاء يكون بحسب السمع ولا بحسب المعلوم (الثاني) قوله صلى

الله عليه وسلم شاهدك او بينه لبسك الا ذلك فحصر الحجة في البينة واليمين دون علم الحاكم وهو المطلوب (الثالث) مارواه ابو داود من ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا جهم على الصدقة فلاحاه رجل في فریضة فوقع بينهما شجاج فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فاعطاه الارش ثم قال افا خطب فاعلمهم الناس برضام قالوا نعم فخطب فاعلم فقالوا امارضينا فارادهم المهاجرون والانصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ونزل فجلسوا اليه فارضهم فقال اخطب الناس فاعلمهم برضام قالوا نعم فخطب فاعلم الناس فقالوا رضينا وهو

من الاعتدال في الاقوال والافعال والاعتقاد فهو وصف زائد على الاسلام وغير معلوم بمجرد الاسلام وقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء ورضاء الحاكم بهم فرع معرفتهم وبالقياس على الحدود وبالقياس على طلب المصم العدالة فان فرقوا بان العدالة حق للمصم فاذا طلبها تميزت وان الحدود حق لله تعالى وهو ثابت عن الله ممنعان العدالة حق لادمي بل حق لله تعالى في الجميع فتبيحه الهياس ويندفع الفرق بالمنع احتجاجوا بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولم يشترط العدالة وبقوله عمر رضي الله عنه المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا في حد وقيل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة الاعرابي بعدان قال له اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فلم يعتبر غير الاسلام ولانه لو اسلم كافر بحضورنا از قبول قوله مع انه لم يتحقق منه الا الاسلام ولان البحث لا يودى الى تحقق العدالة واذا كان المقصود الظاهر فالاسلام كافي في ذلك لانه اتم وازع ولان صرف الصدقة يجوز بناء على ظاهر الحل من غير بحث وعمومات النصوص والاوامر تحمل على ظاهرها من غير بحث فكذلك ههنا يتوضا بالمياه ويصلى بالثياب بناء على الظواهر من غير بحث فكذلك ههنا قياسي عليها والجواب عن الاول انه مطلقا فيحمل على المقيد وهو قوله ذوى عدل منكم فقيده بالعدالة والاضاعت الفائدة في هذا القيد وقيد ايضا برضاء الحاكم وهو مشروط بالبحث ولان الاسلام لا يكفي فيه ظاهر الدار فكذلك لا يكفي الاسلام في العدالة وعن الثاني انه يدل على اعتبار وصف العدالة بقوله عدول فلو لم يكن معتبرا لسكت عنه وهو معارض بقوله في آخر الامر لا يؤسر مسلم بغير العدول وانما خرناسخ للمتعهد ولان ذلك كان في صدر الاسلام حيث العدالة غالبية بخلاف غيره (وعن الثالث) ان السؤال عن الاسلام لا يدل على عدم سؤاله عن غيره فلعله سأل او كان غير هذا الوصف معلوما عنده (وعن الرابع) اننا لا نقبل شهادته حتى نعلم سجايه وعدم حراته على الكذب وان قبلناه فذلك لاجل تيقننا عدم ملاسته ما ينافي العدالة بسد اسلامه (وعن الخامس) انه باطل بالاسلام فان البحث عنه لا يودى الى يقين ويحكم الحاكم في القضية التي لانص فيها ولا اجماع فان بحثه لا يودى الى يقين واما الفقرة فلا بد من البحث عنه ولان الاصل هو النقص بخلاف العدالة بل وزانه ههنا ان

نص في الحكم بالعلم (الرابع) ما جاء في الصحيحين في قصة هلال وشريك من قوله صلى الله عليه وسلم ان جاء به كذا فهو لهلال يعني الزوج وان جاءت به كذا فهو لشريك ابن سمحاء يعني المقذوف فجاءت به على النعت المكروه فقال صلى الله عليه وسلم لو كنت راجعا لاحدا بغير بيعة لرجمتها فدل ذلك على انه لا يقضى في الحدود بعلمه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقول الا حقا وقد وقع ما قال فيكون العلم حاصله ومع ذلك ما رجم وعل بعدم البينة (الخامس) قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة فامر بجلدهم عند عدم البينة وان علم صدقهم (السادس) ان الحاكم غير معصوم فيتهم بالقضاء بعلمه فاعل المحكوم له ولى او المحكوم عليه صديق ولا نعلم نحن ذلك فحسبنا المادة صونا لمنصب القضاء عن المتهم (السابع) ان ابى عمر بن عبد البر

قال في الاستذكار اتفقوا على أن القاضي لو قتل أخاه لهدمه بأنه قاتل انه كالثقل عمدا لا يرث منه شيئا للتهمة واحتجوا بتسعة وجوه (أحدها) في مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى على أبي سفيان بالنفقة بملءه فقال لهند خذي انك ولولئك ما يكفئك بالمعروف ولم يكلفها البيعة وجوابه ان قصة هند فتيا لاحكم لانه الغالب من تصرفاته صلى الله عليه وسلم لانه مبالغ عن الله تعالى والتبليغ فتيا لاحكم والتصرف بغيرها قليل فيحمل على الغالب ولان أبا سفيان كان حاضرا في البلد ولا خلاف انه لا يقضى على حاضر من غير أن يعرف (وثانيها) ما رواه صاحب الاستذكار أن رجلا من بني مخزوم ادعى على أبي سفيان عند عمر رضي الله عنه أنه ظلمه حسدا في موضع فقال عمر رضي الله عنه: أني لأعلم الناس بذلك فقال عمر انهض الى الموضع فنظر عمر رضي الله عنه الى (٨٥) الموضع فقال يا أبا سفيان خذ هذا

الحجر من ههنا فضعه ههنا فقال والله لا أفضل فقال والله لتعلمن فقال لا أفضل فعلاه عمر بالدرة وقال خذها لأم لك وضعه هنا فانك ما علمت قديم الظلم فاخذه فوضعه حيث قال واستقبل عمر رضي الله عنه القبلة فقال اللهم لك الحمد اذ لم تبتني حتى غلبت أبا سفيان على رأيه وأذلتني لي بالاسلام فاتقبل القبلة أبو سفيان فقال اللهم لك الحمد اذ لم تبتني حتى جعلت في قلبي ما ذلت به لعمر وجوابه انه من باب ازالة المنكر الذي يمس من أحد الناس لا من باب القضاء فلم قائم انه من باب القضاء على انالو سلمنا انها واقعة متردة بين

تمام عدالته في الاصل فانا لا نبحت عن مزياها وكذلك أصل الماء الطهارة فلا يخرج عن ذلك الا بتغير لونه أو طعمه أو ريحه وذلك معلوم بالقطع فلا حاجة الى البحث ولان الاصل الطهارة بخلاف المدالته وما العمومات والاوامر فانا لا نكتفي بظاهرها بل لا بد من البحث عن الصارف المخصص وغيره ولان الاصل بقاءها على ظاهرها (مسألة) لا تقبل عندنا شهادة الكافر على المسلم أو الكافر على اهل ملته ولا غيرها ولا في وصية ميت مات في السفر وان لم يحضره مسلمون وتمنع شهادة نسائهم في الاستهلال والولادة ووافقنا الشافعي وقال ابن حنبل تجوز شهادة اهل الكتاب في الوصية في السفر اذ لم يكن غيرهم ومذمة ويحلفان بعد المصر ما خانا ولا كتبنا ولا اشتريا به ثمننا ولو كان ذا قربي ولا نكتم شهادة الله انا اذ المني الآمين واختلف العلماء في هذه الآية فمنهم من حملها على التحمل دون الاداء ومنهم من قال المراد بقوله تعالى من غيركم أي من غير غيركم وقيل الشهادة في الآية هي اليقين ولا تقبل في غير هذا عند احمد ابن حنبل وقال ابو حنيفة يقبل اليهودي على النصراني والنصراني على اليهودي مطلقا لان الكفر ملة واحدة وعن قتادة وغيره يقبل على ملته دون غيرها لنا قوله تعالى والقبينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة وقال عليه السلام لا تقبل شهادة عدو على عدوه وقياسا على الفاسق بطريق الاولى ولان الله تعالى امر بالتوقف في خبر الفاسق وهذا أولى اذ الشهادة آكد من الخبر وقوله تعالى واشهدوا دوى عدل منكم وفي الحديث قال عليه السلام لا تقبل شهادة اهل دين على غير اهل دينه الا المسلمون قائم عدول عليهم وعلى غيرهم ولان من لا تقبل شهادته على المسلم لا تقبل على غيره كالعبد وغيره احتجوا بقوله تعالى شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم معناه من غير المسلمين من أهل الكتاب وروى ذلك عن أبي موسى الاشعري وغيره وانا جازت على المسلم جازت على الكافر بطريق الاولى وفي الصحيح ان اليهود جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومهم يهوديان فدكرت له عليه السلام انهما زنيا فرجهما عليه السلام وظاهره ان رجماهما بشهادتهم وروى الشعبي أنه عليه السلام قال ان شهد منكم أربعة رجماهما ولان الكافر من أهل الولاية لانه يزوج

الامر بين لسكانت محالة فلا يستدل بها (وثالثها) قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط وقد علم القسط فيقوم به وجوابه القول بالموجب فلم قلتم ان الحكم بالعلم من القسط بل هو عندنا محرم (ورابعها) انه اذا جاز ان يحكم بالظن الناشئ عن قول البيعة فالعلم أولى ومن العجب جعل الظن خيرا من العلم وجوابه ان العلم أفضل من الظن الا ان استلزامه للتهمة وفساد منصب القضاء أو جب مرجوحيته لان الظن في القضاء يخرق الامة ويمنع من تفوذ المصالح (وخامسها) ان التهمة قد تدخل عليه من قبل البيعة فيقبل قول من لا يقبل وجوابه ان التهمة مع مشاركة الغير أضعف بخلاف ما يستقل به وقد تقدم ان التهم كلها ليست معتبرة بل بعضها (وسادسها) ان العمل واجب بما نقلته الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فما سمعه المكلف أولى ان يعمل به ويحكم به بطريق الاولى لان الفتيا تثبت شرعا عاما الى يوم القيامة والقضاء في

فرد لا يعتمد لغيره فخطره اقل وجوابه ان الرواية والسماع والرؤية استوى الجميع لعدم المعارض الذي تقدم ذكره في العلم بخلاف الحكم (وسايعها) انه لو لم يحكم بعلمه لفسق في صور (منها) ان يعلم ولادة امرأة على فراش رجل فتشهد البينة انها مملوكته فان قبل البينة مكنه من وطئها وهي ابنته وهو فسق والا حكم بعلمه وهو المطلوب (ومنها) ان يعلم قتل زيد لعمره فتشهد البينة بأن القاتل غيره فان قبلها وقتله قتل البريء وهو فسق والا حكم بعلمه وهو المطلوب (ومنها) لو سمعه يطاق ثلاثا فانكر فشهدت البينة باحدة فان قبل البينة مكن من الحرام وهو فسق والا حكم بعلمه وهو المطلوب وجوابه ان تلك الصور لم يحكم فيها بعلمه بل ترك الحكم وتركه عند المعجز عنه ليس فسقا وترك الحكم ليس بحكم (وثانها) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى فرسا فجحدته البائع (٨٦) فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمه يا رسول الله انا أشهدك فقال

اولاده ولا نهم يتدينون في الحقوق قال تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يرده اليك والجواب عن الاول ان الحسن قال من غير عشيرتكم وعن قتادة قال من غير حلفكم فما تعين ما قلتموه ومعنى الشهادة التحمل ونحن نجيزه أو اليمين لقوله تعالى فيقسمان بالله كما قال في اللعان اولان الله تعالى خير بين المسلمين وغيرهم ولم يقل به احد فدل على نسخة وعن الثاني انهم لا يقولون به لان الاحصان من شرطه الاسلام مع انه نقل انهما اعترفا بالزنا فلم يرجعهما بالشهادة مع ان الصحيح انه انما رجعهما بالوحي لان التوراة لا يجوز الاعتماد عليها لما فيها من التحريف وشهادة الكفار غير مقبولة وقال ابن عمر كان حد المسلمين يومئذ الجلد فلم يبق الا الوحي الذي يخصهما وعن الثالث ان الفسق وان نافي الشهادة عندنا فانه لا ينافي الولاية لان وازعها طبيعي بخلاف الشهادة وازعها ديني فافترا لان تزويج الكفار عندنا فاسد والاسلام يصححه عن الرابع انه معارض بقوله تعالى في آخر الآية ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل فاخير تعالى انهم يستحلون مالنا وجميع أدلتكم معارضة بقوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات فنفي تعالى التسوية فلا تقبل شهادتهم والا لحصلت التسوية وكقوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة قال الاصحاب وناسخ الآية قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم (فرع مرتب) قال ابن ابي زيد في النوادر لورضي الخصم بالحكم بالكافر او المسخوط لم يحكم له به لانه حق لله تعالى (الحجة الثانية) الشاهدان واليمين ما علمت عندنا ولا عند غيرنا خلافا في قبول شهادة شاهدين مسلمين عدلين في الدماء والديون وقال مالك ان شهدا له يمين في يد احد لا يستحقها حتى يحلف ماباع ولا وهب ولا خرجت عن يده بطريق من الطرق المزيله للملك وهو الذي عليه الفتوى والقضاء وذلك الاصحاب بانه يجوز ان يكون باعها لهذا المدعى عليه اولن اشتراها هذا المدعى عليه منه ومع قيام الاحتمال لا بد من اليمين وهذا مشكل بالديون فانه يجوز ان يكون ابراه من الدين أو دفعه له أو عاوضه عليه ومع ذلك فلا اعتبار بهذه الاحتمالات فكذلك ههنا لا سبب وجعل الشهادات في الدماء وغيرها الاستصحاب واذا قبلناهما في القتل ويقتل بهما مع جواز الموقوفلان

رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشهد ولا حضرت فقال خزيمه يا رسول الله تخبرنا عن خبر السماء فنصدقك افلا تصدقك في هذا فسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الشهادتين فهذا وان استدلت به المالكية على عدم القضاء بالعلم فهو يدل لنا من جهة حكمه عليه السلام لنفسه فيجوز ان الحكم لغيره بعلمه لانه ابعد في التهمة من القضاء لنفسه بالاجماع وجوابه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حكمكم لنفسه وليس في الحديث انه أخذ الفرس قهرا من الاعرابي فقد اختلف هل حكم أم لا وهل جعل

شهادة خزيمه بشهادتين حقيقة أو مبالغة فثانين ما ذكرتموه وقد ذكر الخطابي انه عليه السلام انما سمي خزيمه ذا الشهادتين مبالغة لاحقيقة (وتاسعها) القياس على التجريح والتعديل وجوابه انه قياس مع الفارق لانه في التجريح أو التعديل يحكم بعلمه نفيًا للتسلسل الحاصل اذا لم يحكم به لانه يحتاج الى بيعة تشهد بالجرح أو التعديل وتحتاج البيعة بينة أخرى وهكذا بخلاف صورة النزاع على ان القاضي قال في المونة قد قيل هذا ليس حكما والا لم يتمكن غيره من نقضه بل لغيره ترك شهادته وتقسيقه واذا لم يكن حكما لا يقاس عليه (المسئلة الثانية) وهي مرتبة على الاولى قال الشيخ ابو الحسن اللخمي اذا حكم بما كان عنده من العلم قبل الولاية أو بعدها في غير مجلس الحكومة او فيه فللقاضي الثاني نقضه فان أقر الخصم بمد جلوسهما للحكومة ثم أنكر فقال مالك وابن القاسم لا يحكم به وقال سحنون وابن الماجشون

يقضى

يحكم به فلو جحد أحدهما ثم اقر في موضع يقبل ما رجع إليه من حجة أو غيرها بعد الجحد عند مالك وله ذلك عند ابن
 الماجشون وسجنون قال اللخمي والاول احسن ولا ارى ان يباح هذا اليوم لاحد من القضاة واختلف اذا حكم فقال محمد
 أرى ان ينقض حكمه هو نفسه ما كان قاضيا لم يزل فاما غيره من القضاة فلا احب له نقضه قال ومعنى قوله ينقضه هو اذا تبين
 له خلاف القول الاول من رأيه وقيل لا ينقضه لانه ينتقل من رأى الى رأى فان كان ليس من اهل الاجتهاد لم يكن حكمه
 الاول شيئا وينظر الى من يقده فان كان ممن يرى الحكم بمثل الاول لم ينقضه الا ان يتبين له ان مثل ذلك يؤدي مع فساد حال
 القضاة اليوم الى القضاء بالباطل لان كلهم حينئذ يدعى العدالة فينقضه لما في ذلك من الذريرة فهذا ضرب من الاجتهاد اهل الاصل
 فقد صرح بان القضاء بالعلم ينقض وان كان مدركا مختلفا فيه فان كان المدرك (٨٧) في النقض كونه مدركا مختلفا فيه

فالذي ينقض به لا يعتدده
 فالحكم رفع عنده بتغير
 مدرك والحكم بتغير مدرك
 ينقض فنقضه لذلك فيلزم
 على هذا انقض الحكم اذا
 وقع بالشاهد واليمين عند
 من لا يعتدده وقد نص على
 نقضه أبو حنيفة رضي الله
 عنه وقال هو بدعة اول من
 قضى به معاوية رضي الله
 عنه وليس الامر كما قال بل
 أكثر العلماء على القضاء به
 وكذلك شهادة امرأتين
 فان الشافعي لا يجيز الحكم
 الا باربع نسوة والحكم
 الواقع بشهادة الصبيان
 عند الشافعي وغيره فانها
 مدرك ضعيف مختلف
 فيه فيتطرق للنقض لجميع
 هذه الاحكام لان الحكم
 عند المخالف غير مدرك
 وان كان المستند في
 نقض القضاء بالعلم

يقضي بهما في الاموال بطريق الاولى وبالجملة فاشترط اليمين مع الشاهد بن ضعيف ولقوله عليه
 السلام شاهدك او يمينه ولقوله تعالى شهيدين من رجالكم وظاهر هذه النصوص انهما حجة تامة
 وما علمت انه ورد حديث صحيح في اشتراط اليمين واثبات المشروط بمجرد المناسبات والاحتمالات
 صعب فلو قال قائل لا تقبل في الدماء من في طبعه خوروا خوف من القتل مع تبريزه في العدالة لان
 ذلك يعمته على حسم مادة القتل ولا يقبل في الدماء واحكام الابدان الشبان من الدول بل
 الشيوخ لعظم الخطر في احكام الابدان ونحو ذلك من المسببات والمناسبات كان هذا
 مروقا من القواعد ومنكر من القول لاسما والقياس على لادين يمنع من ذلك والفرق في غاية
 العسر واثبات شرط بغير حجة خلاف الاجماع وان ثبت الفرق فذهب الشافعي وغيره عدم
 هذا الشرط وهو الصحيح (الحجة الثالثة) الاربعة في الزنا لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم
 لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلواهم شهادة ابدأوا ولئن هم الفاسقون (تنبيه)
 في نظائر أبي عمران يشترط اجماع الشهود عند الاداء في الزنا والسرقه ولا يشترط في غيرها
 وصعب على دليل يدل على ذلك وقد تقدم ان المناسبات بمجرد ادائها لا تكفي في اشتراط الشروط
 بل لا بد من قياس صحيح اوضح صريح واما قولنا ذلك ابغى في طلب السر على الزنا وحفظ
 الاعضاء عن الضياع فهذا لا يكفي في هذا الشرط فيمكن ايضا على هذا السياق ان نشترط التبريز
 في العدالة لولا يكون الشاهد من ادل العلم والولاية وغير ذلك المناسبات وهي على خلاف الاجماع
 فلم يبق الا اتباع موارد النصوص والادلة الصحيحة وغير ذلك صعب جدا (الحجة الرابعة)
 الشاهد واليمين قال به مالك والشافعي وابن حنبل وقال أبو حنيفة ليس بحجة وبالغ في نقض
 الحكم ان حكم به قائل هو بدعة اول من قضى به معاوية وليس كما قال بل اكثر العلماء قال به
 والفقهاء السبعة وغيرهم لنا وجود (الاول) في الموطأ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بيمين
 مع الشاهد وروى في المسانيد بالفاظ متقاربة وقال عمر بن دينار رواية عن ابن عباس ذلك
 في الاموال (الثاني) اجماع الصحابة على ذلك وروى ذلك عن ابى بكر وعمر وعلى ابى ابن كعب
 وعدد كثير من غير مخالف روى ذلك النسائي وغيره (الثالث) ولان اليمين تشرع في حق من ظهر

ايس كونه مدركا مختلفا فيه وانا لا نعتد مدركا بل مستندا لفي التهمة كما ينقضه اذا حكم لنفسه فلا يشاركه في النقض جميع
 غيره من المدارك المختلف فيها من هذا الوجه مع اني قد ترجح عندي فيما وضعت في كتاب الاحكام في الفرق بين
 الفتاوى والاحكام ان القضاء بالمدرك المختلف فيه يرفع الخلاف فيه ويمينه لان الخلاف في ذلك للمدرك موطن اجتهاد
 فيتمين احد الطرفين بالحكم فيه كما يتمين احد الطرفين بالاجتهاد في المسألة نفسها المختلف فيها اه كلام الاصل بلفظه وسامه
 وسائر ما قاله في هذا الفرق ابو الفاسم بن الشاط و يوضحه قول التسولي على العاصمية ان حكم في مسألة اجتهادية تتقارن فيها
 المدارك لاجل مصلحة دينية فحكمه انشاء رفع الخلاف فانما قضى المالكى مثلا بلزوم الطلاق في التي علق طلاقها على
 نكاحها فقضاءه انشاء نص خاص وارد من قبله سبحانه وتعالى في خصوص هذه المرأة العينة فليس للشافعي ان يفق فيها

بعدم لزوم الطلاق استنادا لدليله العام الشامل لهذه الصورة ولغيرها لان حكم الحاكم جعله الله تعالى نصا خالصا واراد من قبله
 رفا للخصومات وقطعا للمشاجرة والقاعدة الاصولية اذا تراض خاص وعام قدم الخاص نعم للشافعي ان يفتى ويحكم
 في غيرها بمقتضى دليله كذا لو حكم الشافعي في الصورة المذكورة باستمرار الزوجية بينهما خرجت عن دليل المالكي ولزمه
 ان يفتى فيها بلزوم النكاح ودوامه وفي غيرها بلزوم الطلاق وهكذا حكمه في مواطن الخلاف كان داخل المذهب أو خارجه
 وهو معنى قول خليل ودرغ الخلاف الحج قلت وهذا في الجتهد أو التقليد الذي معه في مذهب امامه من النظر ما يرجع به
 أحد الدليلين على الآخر وأما غيرها فمحجر عليه الحكم بغير المشهور او الراجح أو ما به العمل فتحكمه بذلك اخبار وتنفيذ
 محض نعم اذا تساوى القولان (٨٨) في الترجيح نحاكمه لإنشاء رفع الخلاف وخرج باجتهادية حكم حكمه

صدقه وقوى جانبه وقد ظهر لك في حقه بشاهده (الرابع) انه أحد المتداعيين فتشعر اليمين
 في حقه اذا رجح جانبه كالدعي عليه (الخامس) قياسا للشاهد على اليد (السادس) ولان اليمين اقوى
 من المرأتين لدخولها في اللعان دون المرأتين وقد حكم بالمرأتين مع الشاهد فيحكم باليمين (السابع)
 ولقوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من انكر وهي مشتقة من البيان والشاهد
 واليمين بين الحق (الثامن) قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا ليس بفاسق فوجب ان
 يقبل قوله مع اليمين لانه لا قائل بالفرق احتجوا بوجوه (الاول) قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
 من رجالكم فان لم يكونا رجلا فمرأتان نحصر المشروع عند عدم الشاهدين في الرجل
 والمراتين والشاهد واليمين زيادة في النص والزيادة نسخ وهو لا يقبل في الكتاب بخبر الواحد
 (الثاني) قوله عليه السلام لحضرمي ادعى على كندى شهادك او يمينه ولم يقبل شهادك وبمينك
 (الثالث) قوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من انكر فحصر البينة في جهة المدعي
 واليمين في جهة المنكر لان المبتدأ محصور في خبره واللام للعموم فلم تبق يمين في جهة المدعي
 (الرابع) انه لما تندر نقل البينة للمنكر تندر نقل اليمين للمدعي (الخامس) القياس على احكام
 الابدان (السادس) ان اليمين لو كان كالشاهد لجاز تقديمه على الشاهد كاحد الشاهدين مع الآخر
 ولجاز اثبات الدعوى بيمين والجواب عن الاول اننا لانسلم انه زيادة سلمناه لكن تمنع انه
 نسخ لان النسخ الرفع ولم يرتفع شيء وارتفع الحصر يرجع الى ان غير المذكور غير
 مشروع وكونه غير مشروع يرجع الى البراءة الاصلية والبراءة الاصلية ترجع بخبر الواحد
 اتفاقا لان الآية واردة في التحمل دون الاداء لقوله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل
 مسمى فاكتبوه والشرط للاستقبال فهو وللتحمل ولقوله تعالى ان تضل احداهما فتذكرا احداهما
 الاخرى واليمين مع الشاهد لا تدخل في التحمل فالحصر في التحمل باق ولا نسخ على التقديرين
 ولان اليمين تشرع في حق من ادعى رد الوديعة وجميع الامناء والفسامة واختلاف المتبايعين
 وينتقض ما ذكرتموه بالنكول وهو زيادة في حكم الآية وعن الثماني ان الحصر ليس مراد بدليل
 الشاهد والمراتين ولانه قضاء يخص باتنين لخصوص حالهما فيم ذلك النوع ونحن نقول كل من

في مواضع الاجماع فانه
 اخبار محض لا انشاء فيه
 لتعين الحكم بذلك وثبوته
 ويقيد بمقارب الخ المدرك
 الضعيف كالشفعة للجار
 واستسما المعق بمضه
 فالحكم بسقوطهما اخبار
 محض والحكم بثبوتها
 ينتقض لضعف المدرك
 عند القائل به وبقيده
 المصلحة الدينوية للعبادات
 وتحريم السباع وطهارة
 الاواني والمياه ونحو ذلك
 مما اختلف فيه اهل الاجتهاد
 لا للدنيا بل للآخرة فهذه
 تدخلها الفتوى فقط
 اذ ليس للحاكم ان يحكم
 بان هذه الصلاة صحيحة
 او باطلة بخلاف المنازعة
 في الاملاك والاقواق
 والرهون ونحوها مما
 اختلف فيها المصلحة
 الدنيا وكذا اخذه للزكاة

في مواطن الخلاف فهو حكم من جهة انه تنازع بين الفقهاء والاغنياء لان اخبر عن نصاب اختلف وجد
 فيه انه بوجوب الزكاة فتوى فقط اه المراد بتوضيح ما هو عين ماياتي للاصل في الفرق بين الفتوى والحكم ويأتي فيه ما لا يبي
 القاسم بن الشاطن البحث فترقب (فائدتان الاولى) القول بالموجب بفتح الجيم ما يقتضيه الدليل وبكسرها الدليل وهو عند
 الاصوليين تسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع بان يظهر عدم استلزامه الدليل لحل النزاع وشاهده أي الدال على اعتباره قوله
 تعالى والله العزة لرسوله في جواب ليخرجن الاعز منها الاذل المحكي عن المناقذين أي صحيح ذلك لكنهم الاذل والله ورسوله الاعز
 وقد اخرجهم فقد سلم موجب الدليل ومقتضاه مع بقاء النزاع في الاعز من هو والاذل من هو وليس هو تاتي المخاطب بغير
 ما يترقب فقط الذي اصطلاح عليه ارباب المعاني كافي جمع الجوامع وشرح المحلى وعطاره وكذا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط

مسلم مقتضاه وهو وجوب القيام بالقسط أى العدل مع بقاء النزاع فى كون الحكم بالعلم منه أم لا وهو الذى نقوله لانه محرم عندنا فتنبه قال المطار على محلى جمع الجوامع وجمال الاصوليين القول بالموجب من القواعد لانه لا بنا فى تسليمه ليس المراد تسليم الدليل على مدعى المستدل بل تسليم صحته على خلافه فهو قادح فى العلة اه بتوضيح (الثانية) فى شرح التسولى على العاصمية مثل التجريح والتعديل فى جواز الحكم بالعلمه تاديب من أساء عليه وضرب خصم له الخ فما يستند فيه لعلمه جنس تحته أنواع اه قافهم والله تعالى أعلم

الفرق الرابع والمشرون والمائتان بين قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم

وهو ان كلامهما وان كان خبرا عن الله تعالى ويجب على السامع اعتقاد (٨٩) ذلك ويلزم ذلك المكلف

من حيث الجملة الا ان بينهما فرقا من جهتين (الجهة الاولى) أن الفتوى محض أخبار عن الله تعالى فى الزام أو اباحة والحكم أخبار مآله الانشاء والالزام أى التنفيذ والامضاء لما كان قبل الحكم فتوى فالفتوى مع الله تعالى كالمترجم مع القاضى ينقل عنه ما رجده عنده واستفاده منه بإشارة أو عبارة أو فمى او تقرير أو ترك والحكم مع الله تعالى ككنايب الحكم ينفذ ويمضى بين الخصوم ما كان قبل ذلك فتوى وليس يناقل ذلك عن مستنبيه بل مستنبيه قال له أى شىء حكمت به على القواعد فقد جعلته حكى فكذا ان

وجدنى حقه تلك الصفة لا يقبل منه الا شاهدان وعليكم ان تبينوا تلك الحالة مما قلنا نحن فيها بالشاهد واليمين وعن الثالث ان اليمين التى على المنكر لا تمتداه لان اليمين التى عليه هي اليمين الدافعة واليمين مع الشاهد هي الجالبة فهى غيرها فلم يبطل الحصر وهو الجواب عن قولكم لما لم تتحول البينة لم تتحول اليمين فالتمحول تلك اليمين بل اثبتنا يمينا أخرى بالسنة مع ان التحويل واقع غير منكر لانه لو ادعى عليه فأنكر لم يكن للمنكر اقامة البينة ولو ادعى القضاء كان له اقامة البينة مع انها بينة ثابتة فى الحالين وعن الرابع بان احكام الابدان اعظم ولذلك لا يقبل فيها النساء وعن الخامس الفرق بان الشاهدين معناها مستويان فلما زية لاحدهما على الآخر فى التقديم وأما اليمين فأنما تدخل لتقوية جهة الشاهد فقبله لاقوة فلا تدخل ولا تشرع والشاهدان شرعا لانهما جيجة مستقلة مع الضعف (تنبيه) واقفنا أبو حنيفة فى احكام الابدان وخالفنا الشافعي فيحلف المدعى عليه قبل قيام شاهد فان نكل حلف المدعى لنا وجوه (الاول) قوله عليه السلام لانكاح الابولى وشاهدى عدل فاخبر عليه السلام انه لا يثبت الا بهما فمن قال باليمين مع النكول فعليه الدليل (الثانى) قوله تعالى وأشهدوا ذوى عدل منكم وانما أمر بهذه الشهادة لانها سبب الثبوت فينحصر الثبوت فيها والالزم البيان فى تأسيس القواعد وهو خلاف الاصل وعملا بالمفهوم (الثالث) ان الشاهد والمرأين أقوى من اليمين والنكول لانها جيجة من جهة المدعى ولم يثبت فيها فلا يثبت بالآخر (الرابع) ما ذكره يؤدى الى استباحة الفروج بالباطل لانه اذا أحبها ادعى عليها فتنكر فيحلفها فتنكل فيحلف ويستحقها بتواطىء منهما (الخامس) ان المرأة قد تنكره زوجها فتدعى عليه فى كل يوم فتحلفه وكذلك الأمة تدعى العتق وهذا ضرر عظيم احتجوا بوجوه (أحدها) قضية عبد الرحمن بن سهل وهى فى الصحاح وقال فيها عليه السلام تحلف لكم يهود وخسرين يمينا (الثانى) ان كل حق توجهت اليمين فيه على المدعى عليه فاذا نكل ردت على المدعى قياسا على المال (الثالث) القياس على اللعان فان المرأة تحد يمين الزوج ونكولها من اليمين (الرابع) قوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من انكر وهو عام يتناول صورة النزاع (الخامس) انه عليه السلام قال لكانة لما طلق امرأته البتة ما أردت بالبتة قال واحدة فقال

(١٢ - الفروق - رابع)

كلا من المترجم عن القاضى ونائب القاضى موافق للقاضى ومطيع له وسامع فى تنفيذ مراده غير ان أحدهما يتقل نقلا محضا من غير اجتهاد له فى التنفيذ والامضاء بين الخصوم والآخر ينفذ ويمضى ما يجتهد فيه من الاحكام على وفق القواعد بين الخصوم كذلك المفتى والحكم كلاهما مطيع لله تعالى قابل لحكمه غير ان المفتى محض والحكم منفذ ويمضى هذا وتقرير هذه الجهة على ما ذكره هو ما صححه ابو القاسم بن الشاطر رحمه الله تعالى قال التسولى على العاصمية ومن قوله ويجب على السامع اعتقاد ذلك الخ قال قاض خصمه انهم فى حكمه أى وهو موافق للقواعد الشرعية لست بمؤمن فقال وبم كفتى قال له قال تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم فلا يجردوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما اه (الجهة الثانية) ان كل ما يتأتى فيه الحكم تنافى فيه الفتوى ولا عكس وذلك ان العبادات كلها على الاطلاق

لا يدخلها الحكم البتة بل انما تدخلها الفتياء فقط فكل ما وجد فيها من الاخبارات فهي فتياء فقط فليس لها كم أن يحكم ان هذه الصلاة صحيحة أو باطلة ولان هذا الماء دون القلتين فيكون مجلول قليل نجاسة فيه لم تغيره نجسا فيحرم على المالكى بعد ذلك استعماله بل ما يقال في ذلك انما هو فتياء كانت مذهب السامع عمل بها والا فلا تركها والعمل بمذهبه قاله الاصل وصححه ابن الشاطر رحمه الله تعالى قال الاصل و يلحق بالعبادات اسبابها فاذا شهد به لال رمضان شاهدا واحدا فاقبته حاكم شافعى ونادى في المدينة بالصوم لا يلزم ذلك المالكى لان ذلك فتياء لاحكم وكذلك اذا قال حاكم قد ثبت عندى ان الدين يسقط الزكاة أو لا يسقطها او لك نصاب من الحلي المتخذ لاستعمال مباح سبب لوجوب الزكاة فيه او انه لا يوجب الزكاة او غير ذلك من اسباب الاضاحى والعقيقة والسكفارات والنذور ونحوها (٩٠) من العبادات المختلف فيها اوفى اسبابها لا يلزم شىء من ذلك من لا يعتقده

بل يتبع مذهبه في نفسه ولا يلزمه قول ذلك القائل لاني عبادة ولا في سببها ولا شرطها ولا مانعها وبهذا يظهر ان الامام لو قال لا تقيموا الجمعة الا باذني لم يكن ذلك حكما وان كانت مسألة مختلفا فيها هل تنقصر الجمعة الى اذن السلطان ام لا وللناس ان يقيموها بغير اذن الامام الا ان يكون في ذلك صورة المشاققة وخرق ابهة الولاية واظهار العناد والمخالفة فتمتنع اقامتها بغير امره لاجل ذلك لانه موطن خلاف اتصل به حكم حاكم وقد قاله بعض الفقهاء وليس بصحيح اهـ بل فقهه قال ابو القاسم بن الشاطر رحمه الله تعالى وفيما قاله في ذلك نظرا ذلقائل ان يقول ان حكم الشافعي

له عليه السلام الله ما أردت الا واحدة فقال والله ما أردت الا واحدة فحلقة بعد دعوى امرأته الثلاث والجواب عن الاول ان الايمان ثبت بعد اللوث وهو وجوده مطروحا بينهم وعم اعداؤه ونظمت خمسين ميمنا بخلاف صورة النزاع في المقيس ولان القتل نادر وفي الخلوات حيث يتعذر الاشهاد فلفظ أمره لحزمة الدماء وعن الثاني ان المدعى عليه ههنا لا يحلف بمجرد الدعوى فانحسنت المادة وعن الثالث ان اللعان مستثنى للضرورة ولا ضرورة ههنا فحملت الايمان مقام الشهادة لتعذرها وضرورة الازواج لنفى العار وحفظ النسب وعن الرابع انه مخصوص بما ذكرناه من الضرورات وخطر الباب وعن الخامس وان صح الفرق ان اصل الطلاق يثبت بلفظ صالح بل ظاهر للثلاث ودعوى المرأة أصل الطلاق ليس فيه ظهور بل مرجوح باستصحاب المصمة (تنبيهه) قال العبدى يثبت بالشاهد واليمين في مذهب مالك اربعة الاموال والكفالة والقصاص في جراح العمى والخلطة التي هي شرط في التحليف في بعض الاموال والذي لا يثبت بالشاهد واليمين ثلاثة عشر النكاح والطلاق والعتاق والولاء والاحباس والوصايا لغير الممين وهلال رمضان وذى الحجة والموت والقتل والايصاء وترشيد السفهية ونقل الشهادة والمختلف فيها هل يثبت بهما أم لا خمسة (١) الوكالة ونكاح امرأة قد ماتت والتجريح والتعديل (تنبيهه) قول مالك رحمه الله الشاهد واليمين في القصاص في جراح العمى اعتمادا على انها يصلح عليها بالمال في بعض الاحوال مشكل جدا فانه الغاء للاصل واعتبار للطوارئ البعيدة وذلك لازم له في النفس أيضا وهو خلاف الاجماع ويشكل عليه أيضا بانه لم يقل بهما في الاحباس مع انها منافع ولا في الولاء وماله الى الارث وهو مال والوصايا وهي مال وترشيد السفهية يؤل لصحة البيع وغيره وهو مال والمال في هذه الصور أقرب من المال في جراح العمى لاسما وهو يبيح القصاص بذلك ومتى يقع الصالح فيها فهي مشككة وعدم قبوله هذه الحججة في الاحباس وما ذكرتموها مشكل مع ان قاعدة المذهب ان الوكالة اذا كانت تؤل الى مال تثبت بالشاهد واليمين وكذلك كل ما ماله الى المال عكسه لا يثبت بالشاهد واليمين فتأمل ذلك الا ان يريد في الحبس على غير الممين فانه

(١) انما عد اربعة

بذوت هلال رمضان بشهادة شاهد واحد حكم يلزم جميع اهل البلد وكذلك يلزم غير ذلك الحاكم ممن يخالف مذهبه ما بنى على ذلك الثبوت كما اذا ثبت عنده ان الدين لا يسقط الزكاة واراد اخذها ممن يخالف مذهبه انه لا يسوغ له الامتناع من دفعها له وكذلك ما شبهه وحينئذ يقول الامام لا تقيموا الجمعة الا باذني حكم حاكم اتصل بامر مختلف فيه فيتمين الوقوف عند حكمه كما قاله ذلك الفقيه فهو الصحيح والله اعلم اهـ قلت وخالفه بن فرحون في تبصرته في قوله وحينئذ يقول الامام الخ حيث وافق ما نقله عن الشيخ سراج الدين عمر البلقيني رحمه الله تعالى من قوله ولقد عجبت من قاض حضر عند سلطان ووقع الكلام في صحة اقامة الجمعة في جامع بناء ذلك لسلطان فلما تكلموا في الخلاف في ذلك قال القاضي نحكم بصحة اقامة الجمعة فيه وهذا الكلام باطل اذ لا يتصور ان

يتعذر

يدخل ذلك ولا يجوز تحت الحكم استقلالاً ولا ضمناً على الإطلاق لكن يدخل بالنسبة الى واقعة خاصة من تعاقب الطلاق أو غيره على صحة اقامة الجمعة في هذا المكان بالنسبة الى الزام الشخص لا مطلقاً اه واما ما يتأتى فيه حكم الحاكم فمضبوطه الاصل باربعة قيود فقال انما يؤثر حكم الحاكم اذا انشاء في مسألة اجتهادية تتقارب في المدارك لاجل مصلحة دينوية قال فقيد الانشاء احتراز من حكمه في مواقع الاجماع فان ذلك اخبار وتنفيذ محض واما في مواضع الخلاف فهو ينشئ حكماً وهو الزام احد القولين الذين قبل لهما في المسألة ويكون انشاؤه اخبار خاصة عن الله تعالى في تلك الصورة من ذلك الباب قد جعل الله تعالى في مواطن الخلاف نصاً ورد من قبله في خصوص تلك الصورة فاذا قضى المالكى فيمن مس ذكره بعد وضوءه بنقض وضوءه او قضى في امرأة عاق طلاقها قبل انكح بوقوع الطلاق تناول هذه (٩١) الصورة الدليل الدال على عدم

نقض الوضوء وعدم لزوم الطلاق عند الحنفى والشافعى وكان حكم المالكى بالنقض ولزوم الطلاق نصاً خاصاً تختص به هذه المرأة المأتمنة وهو نص من قبل الله تعالى فان الله جعل ذلك للحكام رفعا وللخصومات والمناجرات وهذا النص الوارد من هذا الحكم اخص من ذلك الدليل العام فيقدم عليه وبصير حكم المالكى مثلاً مذهباً لغيره لان القاعدة الاصولية تقدم الخاص على العام اذا تعارضاً لذلك لا يرجع الشافعى بفتى بمقتضى دليله العام الشامل لجملة هذه القاعدة في هذه الصورة منها لانها قد تناو لها نص خاص بها مخرج لها عن مقتضى ذلك الدليل العام وانما يفتى الشافعى بمقتضى دليله

يتمتع الخلف من غير الميمين كالوصية لغير الميمين وهو الذى تقتضيه قواعد المذهب (الحجة الخامسة) المرأتان والميمين هي حجة في الاموال بخلاف مع المرأتين ويستحق وقاله ابو حنيفة ومنه الشافعى وابن حنبل ووافقنا في الشاهد والميمين لنا وجوه (الاول) ان الله تعالى اقام المرأتين مقام الرجل فيقضى بهما مع اليمين كالرجل ولما علل عليه السلام تقصان عقلمن قال عدات شهادة امرأتين بشهادة رجل ولم يخص موضعاً دون موضع (الثاني) انه يخلف مع نكول المدعى عليه فمع المرأتين اقوى الثبات ان المرأتين اقوى من اليمين لانه لا يتوجه عليه يمين معهما ويتوجه مع الرجل واذالم يرجع على اليمين الا عند عدمهما كانتا اقوى فيكونان كالرجل فيخلف معهما احتجوا بوجوه (الاول) ان الله تعالى انما شرع شهادتهن مع الرجل فاذا عدم الرجل التيمم (الثاني) ان البينة في المال اذا خلت عن رجل لم تقبل كالوا شهدا ربع نسوة فلوان امرأتين كالرجل اتم الحكم باربع ويقبلان في غير المال كما يقبل الرجل ويقبل في غير المال رجل وامرأتان (الثالث) ان شهادة النساء ضعيفة فتقوى بالرجل والميمين ضعيفة فيضم ضعيف الى ضعيف والجواب عن الاول ان النص دل على انها يقومان مقام الرجل ولم يتعرض لكونهما لا يقومان مقامه مع اليمين فهو مسكوت عنه وقد دل عليه الاعتبار المتقدم كادل الاعتبار على اعتبار القمط في البنيان والجدوع وغيرها وعن الثاني انا قد بينا ان المرأتين اقوى من اليمين وانما لم يستقل النسوة في احكام الابدان لانها لا يدخلها الشاهد والميمين ولان تخصيص الرجال بموضع لا يدل على قوتهم لان النساء قد خصصن بعيوب الفرج وغيرها ولم يدل ذلك على رجحانهم على الرجال وهو الجواب عن الثالث (الحجة السادسة) الشاهد والنكول حجة عندنا خلافاً للشافعى لنا وجوه (الاول) ان النكول سب مؤثر في الحكم فيحكم به مع الشاهد كالميمين من المدعى وتاثيره ان يكون المدعى عليه ينقل اليمين للمدعى (الثاني) ان الشاهد اقوى من يمين المدعى بدليل انه يرجح للميمين عند عدم الشاهد (الثالث) ان الشاهد يدخل في الحقوق كلها بخلاف اليمين احتجوا بوجوه (الاول) بان السنة انما وردت بالشاهد والميمين وهو تعظيم الله تعالى والنكول لا تعظيم فيه (وثانيها) ان الحنث فيه يوجب الكفارة ويذر الديار بلاقع اذا اقدم عليها غموساً وليس كذلك النكول (الثالث) ان النكول لا يكون

العام فيما عدى هذه الصورة من هذه القاعدة وكذلك اذا حكم الشافعى باستمرار الزوجية بينهما خرجت هذه الصورة عن دليل المالكى ولزمه ان يفتى بها بلزوم النكاح ودوامه وفي غيرها بلزوم الطلاق لاجل ما انشاء الشافعى من الحكم تقديمها للخاص على العام فهذا هو معنى الانشاء وقيد في مسألة اجتهادية احتراز عن مواقع الاجماع فان الحكم هنالك ثابت بالاجماع فيتمتع فيه الانشاء لتعيينه وثبوتها اجماعاً وقيد تتقارب مداركها احتراز من الخلاف الشاذ المبني على المدرك الضعيف فانه لا يرفع الخلاف بل ينقض في نفسه اذا حكم بالفتوى المبينة على المدرك الضعيف وقيد لاجل مصالح الدنيا احتراز من العبادات كالفتوى بتحريم السباع وطهارة الاواني وغير ذلك مما يكون اختلاف المجتهدين فيه لالدنيا بل للاخرة بخلاف الاختلاف في المقود والاملاك والرهون والاقواق ونحوها مما لا يكون للمصالح الدنيا وبهذا يظهر ان الاحكام

الشرعية قسمان (الاول) ما يقبل حكم الحاكم مع الفتوى فيجتمع الحكمان (والثاني) ما لا يقبل الا الفتوى ويظهر لك بهذا أيضا تصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وقع هل هو من باب الفتوى أو من باب القضاء والانشاء وأيضا يظهر ان اخبار الحاكم عن نصاب اختلاف فيه انه يوجد الزكاة فتوى وأما أخذه للزكاة في مواطن الخلاف فحكم وفتوى من جهة انه تنازع بين الفقراء والأغنياء في المال الذي هو مصلحة دينوية ولذلك ان تصرفات السعادة والنجاة في الزكاة أحكام لا تنقضها وان كانت الفتوى عندنا على خلافها اه وواقفه على هذا الضابط العلامة التسولي في شرحه على العاصمية الا انه جعل القيود ثلاثة مستغنيا عن قيد الانشاء بقيد في مسألة اجتهادية لا اتحاد المخرج بكل منهما كما نرشد لذلك عبارة الاصل وقد تقدمت عبارة التسولي في الفرق الذي (٩٢) قبل هذا فلا تغفل وخالفه العلامة ابن فرحين في تبصرته أولا في كون

اقوى حجة من جرده أصل الحق وجرده لا يقضى به مع الشاهد فانه يكون قضاء بالشاهد وحده وهو خلاف الاجماع فكذلك النكول والجواب عن الاول ان التعظيم لا مدخل له ههنا بدليل انه لو سبغ وهال الف مرة لا يكون حجة مع الشاهد وانما الحجة في اقدامه على موجب العقوبة على تقدير الكذب وهذا كما هو وازع ديني فالنكول فيه وازع طبيعي لانه اذا قيل له ان حلفت برئت وان نكمت غرمت فاذا نكل كان ذلك على خلاف الطبع والوازع الطبيعي اقوى عندنا اثرة للظنون من الوازع الشرعي بدليل ان الاقرار يقبل من البر والفاجر لكونه على خلاف الوازع الطبيعي والشهادة لا تقبل الا من العدل لان وازعها شرعي فلا يؤثر الا في المتقين من الناس وعن الثاني ان الكفارة قد تكون اولى من الحق المختلف فيه المجتلب وهو الغالب فتقدم عليه اليمين الكاذبة لان الوازع حينئذ انما هو الوازع الشرعي وقد تقدم انه دون الوازع الطبيعي وعن الثالث ان مجرد الجحد لا يقضى به عليه فلا يخافه والنكول يقضى به عليه بعد تقدم اليمين فخافة طبعه فظهر ان النكول اقوى من اليمين واقوى من الجحد (الحجة السابعة) المرأتان والنكول عندنا خلاقا للشافعي رضي الله عنه والمدرک هو ما تقدم سؤال وجوابا وعمدته انه قياس على اليمين بطريق الاولى كما تقدم تقريره (الحجة الثامنة) اليمين بالنكول وصيرته ان يطالب المطلوب باليمين الدافعة فينكل فيحلف الطاب ويستحق بالنكول واليمين فان جهل المطلوب ردها فعلى الحاكم ان يلمه بذلك ولا يقضى حتى يردها فان نكل الطاب فلا شيء له وقاله الشافعي وقال ابو حنيفة وابن حنبل يقضى بالنكول ولا ترد اليمين على الطاب وقال ابو حنيفة ان كانت الدعوى في مال كرر عليه ثلاثا فان لم يحلف لزمه الحق ولا ترد اليمين وان كانت في عقد فلا يحكم بالنكول بل يحبس حتى يحلف أو يمتد وفي النكاح والطلاق والنسب وغيره لا مدخل لليمين فيه فلانكول وقال ابن ابي ليلى يحبس في جميع ذلك حتى يحلف لنا وجوده (الاول) قوله تعالى ذلك ادني ان ياتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم ولا يمين بعد يمين الا ما ذكرناه غير ان ظاهره يقتضى يمين بعد يمين وهو خلاف الاجماع فتمين حمله على يمين بعد يمين على حذف

غير العبادات يدخلها الحكم مطلقا كانت من مواطن الخلاف أو الاجماع فقال ان دخول الحكم في النكاح وتوابعه بالصحة والموجب استقلال واضح وكذا سائر المعارضات من البيم والقراض والرهن والاجارة والمساقات والقسمة والشفعة والماربة والوديعة والحبس والوكالة والحوالة والجمالة والضمان وغير ذلك من ابواب المعارضات كلها يدخلها الحكم بالصحة وبالموجب فلا نظول بالتمثيل ومنها الصيد فاذا تنازع اثنان في صيد وترافقا الى الحاكم وتصادقا على فملين صدرا منهما على الترتيب مثلا أو قامت البيسة على ذلك وكان

مقتضى مذهب الحاكم انه للاول والثاني في حكم له بانه المالك كان ذلك حكما مستقلا صحيحا والمضاف وثانيا في العبادات فقسما باعتبار دخول الحكم الى ثلاثة أقسام (الاول) ما يدخله الحكم استقلا وهو الزكاة والصوم قال أما الزكاة فيدخلها الحكم استقلا وذلك مثل مالو حكم حاكم يرى جواز اخراج القيمة في الزكاة بصحة الاخراج أو بموجبه عنده وهو سقوط الفرض بذلك كان الحكم بالصحة والموجب في ذلك سواء وليس للساعي ان كان ذلك الحكم مخالفا لمذهبه ان يطالب المالك باخراج الواجب عنده سواء حكم بالصحة أو حكم بالموجب واما الصوم فيدخله أيضا وذلك اذا صام الولي الوارث عن الميت وطلب الوصي ان يخرج الطعام فامتنع الوارث منه وترافقا الى حاكم يرى صحة الصوم عن الميت فيحكم بصحته أو بموجبه فليس للوصي ان يخرج الطعام حينئذ ولا أن يطالب الوارث بذلك بخلاف ما قبل الحكم

(والثاني) مالا يدخله الحكم استقلالا بل بطريق التضمن فقط وهو الطهارة والصلاة والاضحية قال (اما الطهارة) فلا يدخلها شيء من الحكم بالصحة ولا بالموجب استقلالا لكن يدخلها الحكم بطريق التضمن كتمليق عتق او طلاق على طهارة ماء او نجاسة فاذا ثبت عند الحام وقوع الطلاق لوجود الصفة فحكم بصحة الطلاق او بموجب ماصدر من المعلق لوجود صفة كان ذلك متضمنا للحكم بالنجاسة او بالطهارة واما الصلاة فيدخلها الحكم بالتضمن مثل من صلى المكتوبة بوضوء خال عن النية او مع وجود مس الذكر لا اعتقاده صحة الصلاة مع ذلك فاذا حكم حام بعدالة من فعل ذلك والحام معتمد صحة ذلك كان حكمه متضمنا صحة وضوءه وعلى هذا قياس الصلاة الخالية عن قراءة الفاتحة وعن الطمأنينة ونحو ذلك واما الاضحية فهي عبادة لا يدخلها الحكم استقلالا وقد يدخلها (٩٣) بطريق التضمن في التعلق كما

تقدم (والثالث) ما يدخله الحكم استقلالا وتضمنا وهو الاعتكاف والحج قال اما الاعتكاف فيدخله استقلالا في مسائل منها انه يقضى للمسكاتب على سيده بالاعتكاف اليسير ومنها من اعتكفت بغير اذن زوجها فله منها وكذلك العبد وكذا لو اعتكف المديان هروبا من اداء الحق فان الحاكم يرى فيه رايه ومنها اذا وطئ المعتكف اذبه الحاكم ويدخله تضمنا كما تقدم في الطهارة والصلاة أي مثل ما اذا حكم حاكم بعدالة من اعتكف بدون صوم والحاكم معتمد صحة ذلك الاعتكاف كان حكمه بعدالته متضمنا صحة

المضاف واقامة المضاف اليه مقامه لان اللفظ اذا ترك من وجه بقي حجة في الباقي (الثاني) ما روى ان الانصار جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان اليهود قتلت عبد الله وطرحته في نقير فقال عليه السلام تحلفون وتستهقون دم صاحبكم قالوا لا قال فتحلف اليهود قالوا كيف يحلفون وهم كفار فجعل عليه السلام اليمين في جهة الخصم خرجها صاحب الموطأ وغيره (والثالث) ما روى ان المقداد اقترض من عثمان سبعة آلاف درهم فلما كان وقت القضاء جاء باربعة آلاف درهم فقال عثمان اقرضتك سبعة آلاف درهم فترافا الى عمر فقال المقداد يحلف عثمان فقال عمر لثمان لقد انصفك في حلف عثمان فنقل عمر اليمين الى المدعي ولم يختلف في ذلك عمر وثمان والمقداد ولم يخالفهم غيرهم فكان اجماعا (الرابع) القياس على النكول في باب القود والملاعة لا تحم بنكول الزوج (الخامس) لو نكل عن الجواب في الدعوى لم يحكم عليه مع انه نكول عن اليمين والجواب فاليمين وحده اولى بعدم الحكم (السادس) ان البينة حجة المدعي واليمين حجة المدعي عليه في النفي ولو امتنع المدعي من اقامة البينة لم يحكم عليه بشيء فكذلك المدعي عليه اذا امتنع عن اليمين لم يحكم عليه (السابع) ان المدعي اذا امتنع من اقامة البينة كان المدعي عليه اقامتها فكذلك المدعي عليه اذا امتنع من اليمين فيكون للآخر فعلها (الثامن) ان النكول اذا كان حجة تامة كالشاهدين وجب القضاء به في الدماء او ناقصة كالشاهد والمرأتين او يمين وجب استغناؤه عن التكرار او كالاقرار يقبل في القود بخلافه فالاعتراف لا يقدر الى تكرار بخلافه احتجوا بوجوه (الاول) قوله تعالى ان الذين يشتركون بهد الله واما انهم ثمانا قليلا فمنع سبحانه ان يستحق يمينه على غيره حقا فلا ترد اليمين لئلا يستحق يمينه مال غيره (الثاني) الملاعن اذا نكل به مجرد النكول (الثالث) ان ابن الزبيرولى ابن ابي مليكة قضاء اليمين فجاء الى ابن عباس فقال ان هذا الرجل ولاني هذا البلد وانه لا غنا لى عنه فقال له ابن عباس اكتب لى بما يبدو لك قال فكتب اليه فى جار يتين جرحت احدهما الاخرى فى كفتها فكتب اليه ابن عباس احبسها الى بعد العصر وقرأ عليها ان الذين يشتركون بهد الله واما انهم ثمانا قليلا قال ففعل ذلك واستحلفها قابت فالزمها ذلك (الرابع) قوله صلى الله عليه وسلم البينة على

اعتكافه واما الحج فيدخله استقلالا في نحو ما لو فسخ حنبلي حجه الى عمرة حيث يسوغ عنده ذلك وله زوجة ليس معتمدا ذلك فامتعت من تمكينه بعد التحلل فارتفع الى حاكم حنبلي فحكم عليها بصحة ما فعل زوجها الحنبلي او بموجب ذلك عنده فهما مستمران ويدخله تضمنا فيما اذا حكم عليها بالتمكين لتضمنه الحكم بصحة ما فعله الزوج وهو نفس الموجب اه قلت ومخالفته في غير العبادات سيتضح لك وجهها واما مخالفته في العبادة فلم يظهر وجهها ويخفى مالا تعلمون وقد صرح بتلخيص بعض كلامه في العبادات وغيرها من كلام البلقيني الشافعي رحمه الله تعالى وبعضه من كلام أهل المذهب فامل مما لخصه من كلام البلقيني مخالفته للاصل في العبادات فانهم واما العلامة المحقق أبو القاسم بن الشاط فتنظر في كلامه في مواضع (الاول) قوله ان مواقع الاجماع لا يدخلها الحكم بل الاخبار حيث قال انه لا يصح بوجه أصلا اذ لا معنى للحكم الا التنفيذ وما يوضح ذلك

ان الحاكم لو ثبت عنده بوجه الثبوت ان لزيد عند عمر مائة دينار فامر ان يعطيه اياها ان ذلك الامر لا يصح بوجه ان يكون اخبارا وهذا الموضع وما اشبهه من مواقع الاجماع قال وتفرقه بين الحكم في مواقع الاجماع وفي مواقع الخلاف بتعذر الانشاء في الاول لتعيينه وثبوته اجماعا بخلاف الثاني ساقط اذا كان الحكم في مواقع الاجماع ثابت بالاجماع فالحكم في مواقع الخلاف ثابت بالخلاف فلي القول بالتصويب كلاهما حق وحكم الله تعالى وعلى القول بعدم التصويب احدهما حق وحكم الله تعالى ولكن ثبت العذر للمكف في ذلك وما اوقفه فيما وقع فيه الا الاشتراك الذي في لفظ الحكم فانه يقال الحكم في الطلاق المعلق على النكاح اللزوم للملك المالك ويقال الحكم الذي حكم به الحاكم الفلاني على فلان معلق الطلاق لزوم الطلاق والمراد (٩٤) بالحكم الاول لزوم الطلاق لكل معلق للطلاق من المالك او مقلدا المالك

من ادعى واليمين على من أنكر فجعل اليمين في جهة المدعى عليه فلم يبق عين تجعل في جهة المدعي ويجعل حجة المدعي البينة وحجة المدعي عليه اليمين ولما لم يجز نقل حجة المدعي عليه الى جهة المدعي عليه لم يجز ايضا نقل حجة المدعي عليه الى جهة المدعي (الخامس) قوله عليه السلام شاهدك ويمينه ولم يقل او يمينك (السادس) ان البينة للاثبات ويمين المدعي عليه للنفي فلما تعذر جعل البينة للنفي تعذر ايضا جعل اليمين للاثبات والجواب عن الاول ان معنى الآية ان لا تنفذ اليمين الكاذبة ليقطع بها مال غيره وهذه ليست كذلك وبمجرد الاحتمال لا يمنع والامنع المدعي عليه من اليمين المدافعة لئلا ياخذ بها مال غيره بل يحكم بالظاهر وهو الصدق وعن الثاني ان الموجب لحد الملاعن قدفه وانما ايمانه مسقطه فانما فقد المانع عمل بالمفتضي والنكول عندكم مقتضى فلا جامع بينهما وعن الثالث انه روى عن ابن ابي مليكة انه قال اعترفت قالزمتها ذلك وامسله برأيه لا برأى ابن عباس فان ابن عباس لم يامر به بالحكم عليها بذلك والتابعي لا حجة في فعله وعن الرابع انه ورد لمن توجه عليه اليمين ابتداء ونحن نقول به واما ما نحن فيه فلم يتعرض له الحديث الا ترى ان المنكر قد يقيم البينة اذا ادعى وفاة الدين فكذلك اليمين قد توجد في حق المدعي في الرتبة الثانية وعن الخامس انه لبيان من يتوجه عليه اليمين ابتداء في الرتبة الاولى كما تقدم تقريره وعن السادس انما جعل اليمين وحدها للاثبات بل اليمين مع النكول ثم ان البينة قد تكون للنفي كما تقدم تقريره مثل بينة القضاء فانه نفي (الحجة التاسعة) ايمان اللعان وهي متفق عليها ايضا فيما علمت من حيث الجملة (الحجة الحادية عشر) المرأتان فقط اما شهادة النساء فوقع الخلاف فيها في ثلاث مسائل (المسألة الاولى) قال مالك والشافعي وابن حنبل لا يقبلن في احكام الابدان وقال ابو حنيفة يقبلن في احكام الابدان شاهد وامرأتان الا في الجراح الموجبة للقوقد في النفوس والاطراف لنا وجوه (الاول) قوله تعالى في مسائل المدائيات فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فكان كل ما يتعلق بالمال مثله ومفهومه انه لا يجوز في غيره فلا تجوز في احكام الابدان (الثاني) قوله في الطلاق والرجعة واشهدوا ذوى عدل منكم الآية وهو حكم بدني فكانت الاحكام البدنية كلها كذلك إلا موضع لا يطلع

والمراد بالحكم الثاني لزوم الطلاق بالزام الحاكم المحكوم عليه من مالكي أو غير مالكي اه قلت وبواقفه اطلاق ابن فرحون ان غير العبادات يدخله الحكم مطلقا كما تقدم (الموضع الثاني) قوله ويكون انشاؤه اخبارا بخاصة عن الله تعالى في تلك الصورة من ذلك الباب حيث قال انه لا يصح بوجه ان كيف يكون انشاء ويكون مع ذلك خيرا وقد تقدم له الفرق بين الانشاء والخبر (الموضع الثالث) قوله قد جعل الله تعالى انشاءه في مواطن الخلاف نصا ورد من قبله في خصوص تلك الصورة الى قوله فهذا معنى الانشاء حيث قال لا كلام أشد فساد من

قوله هذا في هذا الفصل ان كيف يكون انشاء الحاكم الحكم في مواقع الخلاف نصا عليه خصوصا من قبل الله تعالى وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد احدكم فاصاب فسله اجران وان اجتهد فخطا فله اجر واحدا وكيف يصح الخطا فيما فيه النص من قبل الله تعالى هذا بين الخطا بلا شك فيه وما تخيل هو او غيره من ذلك لا يصح ولا حاجة اليه وانما هو يعين في القضية الميمنة احد القولين او الاقوال اذا اتصل به حكم الحاكم لما في ذلك من المصلحة في نفوذ الحكم وثبانه ولما فيه من المفسدة لو لم ينفذ لئلا قاله من انه انشاء من الحاكم موضوع كمنص خاص من قبل الله تعالى وحينئذ فلا يصير حكم الشافعي مثلا مذهبنا لنا وغيرنا من الاحناف والحنابلة ولكننا لا ننقضه ولا رجوع هنا للقاعدة الاصولية التي هي قاعدة الخاص والعام ولكن ما هنا يرجع الى قاعدة فقهية وهي ان الحكم اذا

تقد على مذهب مالا ينتقض ولا يرد وذلك لمصلحة الاحكام ورفع الشاكر والحصام قال وللکلام في القول الشاذ والمدرك الضعيف مجال ليس هذا موضعه اه قال وما قاله في الاحتراز بقيد لاجل مصالح الدنيا الى قوله لانقضها وان كانت الفتوى عندنا على خلافها صحيح اه كلام ابن الشاط وحاصله ان ضابط الفتيا انها مجرد اخبار عن حكم الله تعالى المتعلق بمصالح الآخرة والدنيا يختص لزومه بمقلد المذهب المتبى به وضابط الحكم اخبار عن حكم الله المتعلق بمصالح الدنيا وما في معناها من اسناد العبادات فقط وتنفيذ له سواء كان من مواقع الاجماع أو من مواقع الخلاف بحيث لا يخص لزومه بمقلد اى مذهب من المذاهب لكن للقاعدة الاصولية من تقديم الخاص على العام اذا تارضيا بل للقاعدة الفقهية وهي أن الحكم اذا تقد على مذهب لا ينتقض الخ فالفتيا اعم (٩٥) من الحكم موقعا واخص لزوما

والحكم بالعكس ثم هل يترتب حكمه على قوله حكمت فاذا لم يفعل اكثر من تقرير الحادثة أو سكوته لم يكن حكما وهو قول ابن الماجشون أولا يتوقف فاذا لم يفعل أكثر من تقرير الحادثة أو سكوته كان حكما وهو قول ابن القاسم قال صاحب الحواهر ما قضى به من نقل الاملاك وفسخ العقود فهو حكم فان لم يفعل أكثر من تقرير الحادثة لما رفعت اليه كامرأة تزوجت نفسها بغير اذن وليها فاقره وأجازته ثم عزل وجاء قاض بدهه فقال عبد الملك ليس بحكم ولغيره فسخه وقال ابن القاسم هو حكم لانه

عليه الرجال للضرورة في ذلك (الثالث) قوله عليه السلام لا نكاح لإبولى وشاهدى عدل وهو حكم بدنى فكانت الاحكام البدنية كلها كذلك احتجوا بوجوه (الاول) قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فاقام المرأتين والرجل مقام الرجلين في ذلك اما عند عدم الشاهدين فهو باطل لجوازهما مع وجود الشاهدين اجماعا فتمين انهما يقومان مقامهما في التسوية فيكونان مرادين بقوله عليه السلام وشاهدى عدل لوجود الاسم (الثاني) قوله تعالى فرجل وامرأتان اطلاق وما خص موضعا فيهم (الثالث) انهما امور لا تنسقط بالشبهات فتقبل فيها النساء كالاموال (الرابع) ان النكاح والرجعة عقد منافع فيقبل فيهما النساء كالاتارات (الخامس) ان الخيار والآجال ليست اموالا ويقبل فيها النساء فكذلك بقية صور النزاع (السادس) ان الطلاق رافع لعقد سابق فاشبهه الاقالة (السابع) انه يتعلق به تحريم كالرضاع (الثامن) ان العتق ازالة ملك كالبيع والجواب عن الاول ان معنى الآية انهما يقومان مقام الرجل في الحكم بدليل الرفع في لفظ رجل وامرأتين ولو كان المراد ما ذكرتم لقال فرجلا وامرأتين بالنصب لانه خير كان ويكون التقدير فان لم يكون الشاهدان رجلين فيكونا رجلا وامرأتين فلما رفع على الابتداء كان تقديره رجل وامرأتان يقومان مقام الشاهدين بحذف الخبر وعن الثاني ان آخر الآية مرتبط باوها واوها اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه ثم قال تعالى واشهدوا اذا تبايعتم على ان العموم لو سلمناه خصصناه بالقياس على جراح القود بجامع عدم قبولهن منفردات ولان الحدود اعلاها الزنا واداء السرقة ولم يقبل في احدهما ما يقبل في الآخر فكذلك الا بدان اعلى من الاموال فلا يقبل فيها ما يقبل في الاموال ولان القتل وحده القطع في السرقة وحده الخمر ليس ثابتا بالنص ولا بالقياس على الزنا لعدم اشتراط اربعة فيه ولا بالقياس على الاموال لانها تثبت بالنساء فتمين قياسها على الطلاق وعن الثالث الفرق ان احكام الأبدان اعظم رتبة لان الطلاق ونحوه لا يقبل فيه منفردات فلا يقبل فيه مطلقا كالتقصاص ولانا وجدنا النكاح اكد من الاموال لاشتراط الولاية ولم يدخله الاجل والخيار والهبة وعن الرابع ان المقصود من الاجارة المال وعن الخامس ان مقصوده ايضا المال بدليل ان الاجل والخيار

امضاء والاقرار عليه كالحكم باجزته فلا ينتقض واختاره ابن محرز وقال انه حكم في حادثة باجتهاده ولا فرق بين ان يكون حكمه فيها بامضائه أو فسخه اما لو رفع اليه هذا النكاح فقال انا لا اجيز هذا النكاح بغير ولى من غير ان يحكم بفسخ هذا النكاح بعينه فهو فتوى وليس بحكم او رفع اليه حكم بشاهد ويمين فقال انا لا اجيز الشاهد واليمين فهو فتوى مالم يقع حكم على عين الحكم قال ولا اعلم في هذا الوجه خلافا قال وان حكم بالاجتهاد فيما طريقه التحريم والتحليل وليس بنقل ملك لاحد الحصان الى الاخر ولا فصل خصومة بينهما والانسبات عقد ولا فسحة مثل رضاع كبير فيحكم بانه رضاع محرم وفسخ النكاح لاجله فالفسخ حكم والتحريم في المستقبل لا يثبت بحكمه بل هو معرض للاجتهاد او رفعت اليه امرأة تزوجت في عدتها ففسخ نكاحها وحرمتها على زوجها ففسخ حكم دون تحريرهما في المستقبل وحكمه

بندجاسة ماء او طعام او تحريم بيع او نكاح او اجارة فهو فتوى ليس حكما على التأييد وانما يعتبر من ذلك ماشاهده وما حدث بعد ذلك فهو موكول لمن ياتي من الحكم والفقهاء اه قال الاصل وقد وضعت في هذا المقصد كتابا سميته الاحكام وتصرف القاضي والامام وفيه أربعون مسألة في هذا المعنى وذكرت فيه نحو ثلاثين نوعا من تصرفات الحكم ليس فيها حكم ولتقتصر هنا على هذا القدر في هذا الفرق اه قلت وقول ابن مبرز اما لورقم اليه هذا السكاح فقال انا لا اجيز هذا النكاح الى قوله ولا اعلم في هذا الوجه خلافا هو قول ابن شامس وتبعه غيره وقال ابن عرفة الظاهر انه حكم فليس لغيره نقضه قال التسولي على العاصمية وقول ابن عرفة هو الموافق لما مر لان قوله انا لا اجيز النكاح بغير ولي اخبار عن رأيه ومعتده ولا يلزم من (٩٦) ذلك فسخره واذا لم يلزم بقي ساكنا عنه والسكوت تقرير له وهو

لا يثبتان إلا في موضع فيه المال وعن السادس ان حل عقد لا يثبت بالنساء والنكول ايضا مقصود الطلاق غير المال ومقصود الاقالة المال وعن السابع ان الرضاع يثبت بالنساء منفردات بخلاف الطلاق وهو الجواب عن الثامن ولان العتق ماله الى غير ملك بخلاف البيع (المسألة الثانية) خالفنا ابوحنيفة في قبول النساء منفردات في الرضاع ولنا انه معنى لا يطلع عليه الرجال غالبا فيجوز منفردات كالولاد والاستهلال (المسألة الثالثة) خالفنا الشافعي في قبول المراتين فيما ينفردان فيه وقال لا بد من اربع وقال ابوحنيفة ان كانت الشهادة ما بين السرة والركبة قبلت فيه واحدة وقيل احمد بن حنبل واحدة مطلقا فيما لا يطلع عليه الرجال وعندنا لا بد من اثنتين مطلقا وبكفيان لنا وجوه (الاول) ان كل جنس قبلت شادته في شيء على الافراد كفى منه اثنان ولا يكفي منه واحد كالرجل في سائر الحقوق (الثاني) ان شهادة الرجال اقوى واكثر ولم يكف واحد بالنساء ارلى احتجوا بوجوه (الاول) ماروى عقبه ابن الحرث قال تزوجت ام يحيى بنت ابي ايهاب فانت امسورة فقالت ارضعتكما فاتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك فاعرض عني ثم أتيت به فقالت يا رسول الله انها كاذبة قال كيف وقد علمت وزعمت ذلك متفق على صحته (الثاني) عن علي انه قبل شهادة القابلة وحدها في الاستهلال (الثالث) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الرضاع شهادة امرأة واحدة تجزى (الرابع) القياس على الرواية والجواب عن الاول انه حجة لنا لان المرأة الواحدة لو كفت لامره بالتفريق من اول مرة كما لو شهد عدلان لان التنفيذ عند كمال الحجية واجب على الفور لاسيما في استباحة الفروج فلا يدل ذلك على ان الواحدة كافية في الحكم بل معناه من قاعدة أخرى وهي ان من غاب على ظنه تحريم شيء بطريق من الطرق كان ذلك الطريق يفضي به الى الحكم أم لا فان ذلك الشيء يحرم عليه فمن غلب على ظنه طلوع الفجر في رمضان حرم عليه الاكل والطعام نجس حرم عليه أكله ونحو ذلك واخبار الواحدة يفيد الظن فامره عليه السلام بطريق الفتيا لا بطريق الحكم والالزام وعن الثاني انه معارض بأدلتنا المتقدمة أو بحمله على الفتيا جمعا بين الأدلة وعن الثالث كذلك أيضا وعن الرابع الفرق ان الرواية نذبت حكما عاما في

حكم عند ابن القاسم لا عند ابن الماجشون اه المراد وظاهر قول الاصل ان التقاريرات من الحكم ليست احكاما فتبقي الصورة قابلة للحكم جميع تلك الاقوال المنقولة فيها انه اختار قول ابن الماجشون وقال ابن الشاط وقول ابن القاسم هو الصحيح عندى اه فتحصل مما ذكر في هذا الفرق واختاره ابن الشاط (أمور) الامر (الاول) الفرق بين الفتوى والحكم بان الفتوى أعم موقعا وأخص لزوما والحكم بالعكس (الامر الثاني) الفرق بين ما يدخله الحكم من ابواب الفقه كالنكاح وتوابعه وسائر الماوضات وما لا يدخله كالمبادات بان ما كان

متملقا بمصالح الآخرة لا يدخله بخلاف ما كان متملقا بمصالح الدنيا فيدخله (الامر الثالث) الفرق بين ألفظ الحكم التي جرت بها عادة الحكم وبين ما لم تجر به عاداتهم لكن على قول ابن الماجشون وأما على قول ابن القاسم فقال التسولي على العاصمية التي جرت بها عاداتهم نحو قوله حكمت بثبوت العقود وصحته فيلزم ذلك وفقا كان المقد او بيماء أو غيرها والتي لم تجر بها نحو قوله اسفل الرسم أو على ظهره ورد على هذا الكتاب فقبلته قبول مثله والزمت العمل به وجبه او بمضمونه فليس بحكم الاحتمال عود الضمير في موجهه ومضمونه على الكتاب وان ما تضمنته من اقرار او انشاء ليس بزور مثلا فيكون مراده تصحيح الكتاب واثبات الحجية فلن يعدم النظر فيه فان قال حكمت بموجب الاقرار او الوقف الذي تضمنه الكتاب فهو حكم بصحة ذلك اه وخلصته ان ما كان

نصا في الحكم بصحة الاقرار والانشاء فهو لفظ الحكم الذي جرت به عادتهم فيلزم وما كان محتملا لصحة مضمون الاقرار ونحوه وصحة مضمون الكتاب فليس بلفظ الحكم الذي جرت به عادتهم فلا يلزم بل لمن بعده النظر فيه والله سبحانه وتعالى اعلم **فقائدة** قال القسولي على العاصمية علما القضاء والفتوى اخص من العلم بالفقه لان متعاق الفقه كلى من حيث صدق كليته على جزئيات فحال الفقيه من حيث هو فقيه كحال عالم بكبرى قياس الشكل الاول فقط وحال القاضي والمفتي كحال عالم بها مع علمه بصغره ولا خفاء ان العلم بها اشق واخص وايضا فقها القضاء والفتوى مبدئان على اعمال النظر في الصور الجزئية وادراك ما استتمت عليه من الاوصاف الكائنة فيها فيأتي طردها ويعمل معتبرا قاله ابن عرفة فقوله وايضا فقها انخ هو بيان وجه كونهما بعد ان بينه بالمثال (٩٧) وقوله طردها اي الاوصاف

الطردية التي لا تنبئ على وجودها او فقدها ثمرة وهذا وجه تخطئة المفتين والقضاة لبعضهم بعضا فقد بيني القاضي والمفتي حكمه وفتواه على الاوصاف الطردية المختلفة بالنزلة ويفعل عن اوصافها المتسيرة وأصل ما ذكره ابن عرفة لابن عبد السلام ونصه وعلم القضاء وان كان احد أنواع علم الفقه ولكنه يتميز بامور لا يحسنها كل الفقهاء وربما كان بعض الناس عارفا بفصل الخصام وان لم يكن له باع في غير ذلك من أبواب الفقه كما ان علم الفرائض كذلك ولا غرابة في امتياز علم القضاء عن غيره من أنواع الفقه وانما الغرابة

في الامصار والاعصار لاعبي معين فليست مظنة العداوة فلا يشترط فيها المدد فتقبل الواحدة في الرواية ولا تقبل في الشهادة اتفاقا (الحجة الثانية عشر) اليمين الواحدة اذا تنازعا دارا ليست في أيديهما أو في أيديهما قسمت بينهما بعد ايمانها فيقضي لكل واحد بمجرد يمينه وقال الشافعي رضي الله عنه هي أقل حجة في الشريعة بسبب اننا لم نجد مرجحا عند الاستواء اليمين وكذلك اذا استوت البيتان والأيدي أو البينتان من غير يد بل هي في يد ثالث قسمت بينهما بعد ايمانها لوجود الترجيح باليمين ويدل على ذلك قوله عليه السلام أمرت ان أقضي بالظاهر والله متولى السرائر وهذا قد صار ظاهرا باليمين فيقضي به لصاحبه ولائها ان كانت في أيديهما فكل واحد يده على النصف فدفع عنه يمينه كسائر من ادعى عليه وان كانت في يد ثالث فاقربهما على نسبة اتفاقا عليها قسم بينهما بغير يمين وان تنازعا والثالث يقول هي لا تعدوها فهي كما لو كانت بأيديهما بسبب اقراره لهما وان قال الثالث لا اعلم هي لهما أم لغيرهما فهو موضع نظر وتوقف وعلى هذا التقدير تكون الايمان في هذه الصور دافعة لا جالبة ولا يقضي فيها بملك بل بالدفع كمن ادعى عليه فانكر وحلف وكثير من الفقهاء يعتقدونها جالبة وانها تقضى بالملك وليس كذلك وعلى هذا التقدير أيضا تندرج هذه اليمين في قوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من أنكر وقال عليه السلام شاهدك أو يمينه لان المراد في هذه الاحاديث اليمين الدافعة وهي هذه بيمينها فتندرج (الحجة الثالثة عشرة) الاقرار من اقر لغيره بحق أو عين قضى عليه باقراره كان المقر برا أو قاجرا فان كان المقر به في الذمة كالدين أو عين اقر بها من سلم اخذت منه وقضى في جميع ذلك بالملك للمقر له وان كان المقر به عيناً قضى على المقر بتسليمها للمقر له ان كانت في يد المقر ولا يقضي بالملك بل بالزام التسليم لاحتمال ان يكون لثالث وان كان المقر به بيد الغير لم يقض به وانما يؤثر الاقرار فيما في يد المقر أو ينتقل بيده يوما من الدهر فيقضى عليه حينئذ بموجب اقراره (الحجة الرابعة عشرة) شهادة الصبيان بعضهم على بعض في القتل والجراح خاصة ولقبولها عشرة شروط (الاول) العقل ليفهموا ما راوا (الثاني) الذكورية لان الضرورة لا تحصل في اجتماع الاناث وروى عن

(١٣ - الفروق - راجع) في استعمال كليات الفقه وتطبيقها على جزئيات الوقائع وهو عسير فيجد الرجل يحفظ كثيرا من العلم ويفهم ويعلم غيره واداسئل عن واقعة ببعض العوام من مسائل الايمان ونحوها لا يحسن الجواب عنها وللشيوخ في ذلك حكايات نبه ابن سهل اول كتابه على بعضها اه وبه تعلم ان معنى قول خليل في التوضيح وعلم القضاء وان كان احد انواع الفقه لكنه يتميز بامور لا يحسنها كل الفقهاء وقد يحسنها من لا باع له في الفقه اه هو انه من لا باع له في حفظ مسائل الفقه لكن معه من الفطنة ما يدخل به الجزئيات تحت كلياتها بخلاف غيره فهو وان كان كثيرا الحفظ لماسأله لكن ليس معه من تلك الفطنة شيء كما يرشد اليه كلام ابن عبد السلام وذلك نقلته برمته وكثير من الحقاغ اغتر بظاهر كلام التوضيح حتى قال ان القضاء صناعة يحسنه من لا شيء معه من الفقه وجرى ذلك على السنة كثير منهم واحتموا بقول بن عاصم

و يستحب العلم فيه والورع * مع كونه الحديث للفقهاء جمع

وهو احتجاج ساقط قال ابن رشد ليس العلم الذي هو الفقه في الدين بكثرة الرواية والحفظ إنما هو نور يضيئه الله حيث شاء والله أعلم اه قلت ومن هذا تعلم حقيقة القاضي التي هي أحد أركان القضاء الستة الآتية فتنبه

الفرق الخامس والمشرون والمائنان بين قاعدة الحكم وقاعدة الثبوت

وهو من وجهين (الاول) ان الثبوت نهوض الحجة كالبينة وغيرها السالمة من المطاعن يعني في ظنه واعتقاده لانه يستند لعلمه في ذلك قاله التسولي فمتى وجد شيء من ذلك يقال في عرف الاستعمال ثبت عند القاضي ذلك والحكم انشاء كلام في النفس هو الزام أو اطلاق يترتب على (٩٨) هذا الثبوت أعني نهوض الحجة فالثبوت مقدم على الحكم فهو غيره

قطعا قال التسولي على العاصمية وتعلم منه ان قول القاضي أعلم بثبوته أو باستقلاله أو ثبت عندي ونحوه يكون بمد كمال البينة وقبل الاعذار فيها لان الاعذار فرع ثبوتها وقبولها فلا يمدد للخصم في شيء لم يثبت عنده وفعله جهل اذا الاعذار سؤال الحاكم من توجهه عليه الحكم هل ما يسقطه ويمتنع سؤاله قبل الاداء والقبول والثبوت اه (الوجه الثاني) ان كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه والاعم من الشيء كذلك غيره بالضرورة وذلك ان الثبوت بالمعنى المذكور يوجد في العبادات والمواطن التي لا حكم فيها

مالك تقبل شهادتين اعتبارا لمن بالبالغات لوثا في القسامة (الثالث) الحرية لان العبد لا يشهد (الرابع) الاسلام لان الكافر لا يقبل في قتال ولا جراح لان الضرورة انما دعت لاجتماع الصبيان لاجل الكفار وقيل تقبل في الجراح لانها شهادة ضعيفة فاقصر فيها على اضعف الامر من (الخامس) ان يكون ذلك بينهم لمدم ضرورة مخالطة الكبير لهم (السادس) ان يسمع ذلك منهم قبل التفرق لئلا يلقنوا الكذب (السابع) اتفاق اقوالهم لان الاختلاف يخل بالثقة (الثامن) ان يكونوا اثنين فصاعدا لانهم لا يكون حالهم اتم من الكبار هذا هو نقل القاضي في المعونة وزادا بن يونس (التاسع) ان لا يحضر كبار فمتى حضر كبار فشهدوا سقط اعتبار شهادة الصبيان كان الكبار رجالا او نساء لان شهادة النساء تجوز في الخطأ وعمداً سمى كالخطأ (العاشر) رأيت بعض المعتبرين من المالكية يقول لا بد من حضور الجسد المشهود بقتلة والا فلا تسمع ونقله صاحب البيان عن جماعة من الاصحاب قالوا لا بد من شهادة العدول على روية البدن مقتولا تحقيقا للقتل ودينع ابو حنيفة والشافعي واحمد ابن حنبل واشهب من اصحابنا وجماعة من العلماء شهادة الصبيان وقال بقبولها على وابن الزبير وعمر بن الخطاب ومعاوية وخالفهم ابن عباس لنا قوله تعالى وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة واجتماع الصبيان للتدريب على الحرب من أعظم الاستعداد ليكونوا كبارا اهلا لذلك ويحتاجون في ذلك لحمل السلاح حيث لا يكون معهم كبير فلا يجوز هدر دماهم فتدعو للضرورة لقبول شهادتهم على الشروط المتقدمة والغالب مع تلك الشروط الصديق ونذرة الكذب فتقدم المصالحة الغالبة على المفسدة النادرة لانه داب صاحب الشرع كما يجوز الشرع شهادة النساء منفردات في الموضوع الذي لا يطاع عليه الرجال للضرورة ولانه قول الصحابة احتجوا بوجوه (الاول) قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وهو يمنع شهادة غير البالغ (الثاني) قوله تعالى وأشهدوا ذوى عدل منكم والصبي ليس بعدل (الثالث) قوله تعالى ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا وهو نهى ولا يتناول النهى الصبي فدل على انه ليس من الشهداء (الرابع) انه لا يعتبر اقراره فلا تعتبر شهادته كالمجنون (الخامس) ان الاقرار أوسع من الشهادة لقبوله من البر والفاجر فاذا كان لا يقبل فلا تقبل الشهادة (السادس) القياس على غير الجراح (السابع) لو قبلت لقبلت اذا

افترقوا

بالضرورة اجماعا فثبت هلال شوال وهلال رمضان ونثبت طهارة المياه ونجاستها ويثبت عند

الحاكم التحريم بين الزوجين بسبب الرضاع والتحلل بسبب العقد ومع ذلك لا يكون شيء من ذلك حكما والحكم أيضا يوجد بدون الثبوت كالحكم بالاجتهاد ويجمعان فيما اذا ما ذكره الاصل قال ابو القاسم بن الشاطب ماقاله صحيح نعم قد يطلق على الثبوت حكم فالخلاف فيهما هل هما معنى واحد أو الثبوت غير الحكم لفظي والله تعالى أعلم اه بتوضيح قلت وقوله نعم قد يطلق الخ أى بناء على قول ابن القاسم بان تقريره الحادثة أو سكوته ونحو ذلك حكم كما تقدم فافهم (تممة) التنفيذ غير الثبوت والحكم وذلك انه ان كان تنفيذ حكم غيره فاما أن يوافق في المذهب ويقول في تنفيذ حكمه ثبت عندى أنه ثبت عند فلان من الحكم كذا فهذا ليس حكما من المنفذ البتة وكذا اذا قال ثبت عندى ان فلانا حكما بكذا وكذا الا ترى أنه يصح منه أن يقول

ذلك ولو اعتقد ان ذلك على خلاف الاجماع لان التصرف الفاسد والحرام قد ثبت عند الحاكم ليرتب عليه موجب ذلك وحينئذ فلا يمتد بكثرة الاثبات عند الحاكم فهو كله كحكم واحد وهو راجع الى الحاكم الاول الا ان يقول الثاني حكمت بما حكم به الاول والزم مقتضاه وامان يخالفه في المذهب ففي كونه يقف عن تنفيذه وابطاله لانه ان نفذه والزم المحكوم عليه ما فيه الزمه ما لا يرى انه الحق عنده او كونه ينفذه ويلزم المحكوم عليه ما تضمنه الحكم لان توقفه عن انفاذه كابطاله وقد قلنا انه ممنوع من نقض الاحكام المجتهد فيها وان كان تنفيذ حكم نفسه كان معناه الالتزام بالحس واجد المال بيد القوة ودفعه لمستحقه وتخليص سائر الحقوق وابقاع الطلاق على من يجوز له ايقاعه عليه ويجوز ذلك وهو غير الثبوت والحكم فالثبوت هو الرتبة الاولى والحكم هو الرتبة الوسطى والتنفيذ هو (٩٩) الرتبة الثالثة وليس كل الحكم لهم

قوة التنفيذ لاسيما للاحكام الضعيف القدرة على الجبارة فهو ينشئ الالتزام ولا يخطر له تنفيذه لتعذر ذلك عليه فالحاكم من حيث هو حاكم ليس له الا الانشاء واما قوة التنفيذ فامر زائد على كونه حاكما لا يترى ان الحاكم ليس له قوة التنفيذ اه ما لخصنا من ابن فرحون والله سبحانه وتعالى اعلم

والفرق السادس والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يصلح ان يكون مستندا في التحمل وبين قاعدة ما لا يصلح ان يكون مستندا وهو ان ما يصلح ان يكون مستندا في التحمل احد امرين (الامر الاول) العلم واليقين قال صاحب المقدمات كل من علم

افتروا كالكبار وليس كذلك الثامن انها لو قبلت لثبتت في تخريق ثبائهم في الخلوات اولجارت شهادة النساء بعضهم على بعض في الجراح والجواب عن الاول انما يمنع الاناث لا اندراج الصبيان مع الرجال في قوله تعالى فان كانوا اخوة رجالا ونساء فلذلك مثل حظ الاثنيان ولان الامر بالاستشهاد انما يكون في المواضع التي يمكن انشاء الشهادة فيها اختيارا لان من شرط النهي الامكان وهذا موضع ضرورة تقع فيه الشهادة بغتة فلا يتناولها الامر فيكون مسكوتا عنه وهو الجواب عن الآية الثانية وعليه تحمل الآية الثالثة في الشهداء الذين استشهدوا اختيارا مع ان هذه الظواهر عامة وديلتنا خاص فيقدم عليها وعن الرابع ان اقرار الصبي ان كان في المال فتحن نسويه بالشهادة فانهما لا يقبلان في المال اوفي الدماء ان كانت عمدا خطأ فيقول الى الدية فيكون اقرارا على غيره فلا يقبل كالبالغ وهو الجواب عن الخامس وعن السادس ان الفرق تنظيم حرمة الدماء بدليل قبول القسامة ولا يقسم على درهم وعن السابع ان الافتراق يحتمل التعليم والتغيير والصغير اذا خفي وسجيته الاولى لا يكاد يكذب والرجال لهم وازع شرعي اذا افتروا بخلاف الصبيان وعن الثامن التفريق لعظم حرمت الدماء ولان اجتماعهم ليس لتخريق ثبائهم بخلاف الضرب والجراح واما النساء فلا يجتمعن للقتال ولا هو مطلوب منهن (الحجة الخامسة عشرة) القافة حجة شرعية عندنا في القضاء بثبوت الانساب ووافقتنا الشافعي واحمد بن حنبل وقال ابو حنيفة الحكم بالقافة باطل قال ابن القصار وانما يجزه مالك في ولد الامة يطؤها رجلان في طهر واحدا لثأتى بولد يشبه ان يكون منها والمشهور عدم قبوله في ولد الزوجة وعنه قبوله واجازه الشافعي فيها لنا مافي الصحيحين قالت عائشة رضى الله عنها دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم تبرق أسار يروجه فقال ألم ترى الى مجز المدلجى نظر الى اسامة وز بد عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت اقداهما فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض وسبب ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان تبنى زيد بن حارثة وكان ابيض وابنه اسامة اسود فكان المشركون يطعمون في نسبه فشق ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم لمكانته منه فلما قال مجز ذلك سر به رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يدل من وجهين احدهما انه

شياً بوجه من الوجوه الموجبة للعلم بشهده به قال ومدارك العلم اربعة العقل واحدى حواس الخمس والنقل المتواتر والاستدلال فتجوز الشهادة بما علم باحد هذه الوجوه قال وشهادة هذه الامة لنوح عليه السلام ولغيره على امهم باخبار رسول الله صلى الله عليه عن ذلك أى فهمى من قبيل الشهادة بالنقل المتواتر كشهادة النسب وولاية القاضي وعزله وضرر الزوجين قال وصحت شهادة خزيمه ولم يحضر شراء الفرس أى شراء رسول الله صلى الله عليه وسلم الفرس من خصمه المنكر ذلك لانها كانت بالنظر والاستدلال كشهادة ابي هريرة ان رجلا قاه سحرا فقال له عمر تشهد انه شر بها قال أشهد انه قاه فقال عمر رضى الله عنه ما هذا التعمق فلاور بك ما قاه حتى شر بها وكشهادة الطبيب بعدم العيب (الامر الثاني) الظن القريب من اليقين قال صاحب الجواهر ما لا يثبت بالحس بل بقرائن الاحوال كالا عسار يدرك بالحيزة الباطنة بقرائن كالصبر على الجوع

والضرر فيكفي فيه الظن القريب من اليقين واما اختلاف العلماء في شهادة الاعمى وشهادة البصير على الخط ونحو ذلك فليس خلافا في الشهادة بالظن بل الكلام في ذلك في تحقيق مناط فالما لكية يقولون الاعمى قد يحصل له القطع بتميز بعض الاقوال فيشهد بها ويحصل للبصير القطع ببعض الخطوط فيشهد بها فما شهد الا بالعلم والشافية يقولون لا يحصل العلم في ذلك لا لتباس الاصوات وكثرة التزوير في الخطوط فهذا هو مدرك التنازع بينهم قال الاصل والاصل في الشادة العلم واليقين لقوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليهم السلام وما شهدنا الا بما علمنا وقوله تعالى الامن شهد بالحق وهم يعلمون وقوله عليه السلام على مثل هذا فاشهد أي مثل الشمس فهذا ضابط ما يجوز التحمل في الشهادة به وقد يجوز بالظن والسماع قال صاحب القيس ما اتسع أحد في شهادة السماع كاتساع المالكية في مواطن كثيرة الحاضر منها على الحاجة خمسة (١٠٠) وعشرون موضعا الاحباس الملك المتقدم الولاء النسب الموت الولاية الزل العدالة

لو كان الحدس باطلا شرطا لما سر به رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه عليه السلام لا يسر بالباطل وثمة انها ان اقراره عليه السلام على الشيء من جملة الادلة على المشروعية وقد أقر مجززا على ذلك فيكون حقا مشروعا لا يقال النزاع انما هو في الحق الولد وهذا كان ملحقا بابيه في الفراش فما تبين محل النزاع وأيضا سروره عليه السلام لتكذيب المنافقين لانهم كانوا يعتقدون صحة القيافة وتكذيب المنافقين سار باى سبب كان لقوله عليه السلام ان الله ليؤيد هذا الدين بازجل الفاجر فقد يفضى الباطل للخير والمصلحة وأما عدم انكاره عليه السلام فلا ن مجززا لم تبين انه اخبر بذلك لاجل القيافة فلهذا اخبر به بناء على القرائن لانه يكون رأها قبل ذلك لانا نقول مرادنا ههنا ليس انه ثبت النسب جززا انما مقصودنا ان الشبه الخاص معتبر وقد دل الحديث عليه وأما سروره عليه السلام بتكذيب المنافقين فكيف يستقيم السرور مع بطلان مستند التكذيب كما لو اخبر عن كذبهم رجل كاذب وانما يثبت كذبهم اذا كان المستند حقا فيكون الشبهة حقا وهو المطلوب وبهذا التقرير يتدفع قولكم ان الباطل قد يأتي بالحسن والمصلحة فانه على هذا التقدير ما أتى بشيء وأما قولكم أحبر به لرؤية سابقة لاجل الفراش فالناس كلهم يشاركونه في ذلك فأي فائدة في اختصاص السرور بقوله لولا انه حكم بشيء غير الذي كان طعن المشركين ثابتا معه ولا كان لذكر الاقدام فائدة وحديث العجلاني قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ان جاءت به على نمت كذا وكذا فاره قد كذب عليها وان انت به على نمت كذا وكذا فهو لشريك فلما انت به على النمت المكروه قال عليه السلام لولا الايمان لكان لي ولها شأن فصرح عليه السلام بان وجود صفات احدهما في الآخر يدل على انها من نسب واحد ولا يقال ان اخباره عليه السلام كان من جهة الوحي لان القيافة ليست في بنى هاشم انما هي في بنى مدلج لا قال احدا انه عليه السلام كان قائفا ولانه عليه السلام لم يحكم به لشريك وانتم توجبون الحكم بما اشبهه وايضا لم تجد المرأة فدل ذلك على عدم اعتبار الشبه لانا نقول ان جاء الوحي بان الولد ليس يشبهه فهو مؤسس لما يقوله وصار الحكم بالشبه اولى من الحكم في الفراش لان الفراش يدل عليه من ظاهر الحال والسميه يدل على الحقيقة

الجرحة ومنع سجنون ذلك فيها قال علماءنا وذلك اذا لم يدرك زمان الجروح والعدل فان ادرك فلا بد من العلم الاسلام الكفر الحمل الولادة الترشيد السفه الصدق الهبة البيع في حالة المتقدم الرضاع النكاح الطلاق الضرر الوصية اباق العبد الحراية وزاد العبدى في الحرية القسامة فهذه مواطن أرى الاصحاب انها مواطن ضرورة فيجوز تحمل الشهادة بالظن الغالب انتهى بلفظه قال التارودي على الماصمية وترجع شهادة السماع كما في المتيطي للشهادة التي توجب الحق مع الخمين ابن عرفه هي لقب لما يصرح فيه الشاهد باستناد شهادته لسماع من غير معين فتخرج شهادة البت والنقل اى لان المنقول عنه في شهادة النقل معين قال

ابن فرحون عن ابن رشد وشهادة السماع ثلاث مراتب المرتبة الاولى تفيد العلم وهي المعبر عنها بالتواتر كالسماع بان مكة واما موجودة فهذه بمنزلة الشهادة بالمروية وغيرهما يفيد العلم (المرتبة الثانية) شهادة لاستفاضة وهي تفيد ظنا يقرب من القطع ويرتفع عن السماع مثل الشهادة بان نافع امولى ابن عمر وان ابن عبد الرحمن هو ابن القاسم والهلال اذ ارآه ألجم الغفير من أهل البلد واستفاضة العدالة أو الجرح فيستند لذلك ولا يسئل عن عدالة المشهودين (المرتبة الثالثة) شهادة السماع وهي التي تكلم عليها الفقهاء وهي المرادة هنا والكلام عليها في صفتها وفي محالها وفي شروطها فاصفتها فقال ابن عرفة والباحث شرط شهادة السماع أن يقولوا سمعنا معا فاشيا من أهل العدل وغيرهم والا لم تصح قاله ابن حبيب عن الاخوين وقاله محمد قالا ولا يسموا من سمعوا منه فان سموا خرجت من شهادة السماع الى الشهادة على الشهادة وقاله ابن القاسم وأصيب وفي اشتراط العدالة في المسموع ثالثها الا في الرضاع اه وسيقول الناظم

وشرطها استفاضة حيث لا يحصر من عنه السماع نقلا
مع السلامة من ارتياب يفضى الى تغليب أو كذاب
ويكتفى فيها بعدلين على ما تابع الناس عليه العملا

(وأما حلها) وما تقبل فيه ففيه طرق (أحداها) لعبدالوهاب أنها مختصة بما لا يتغير حاله ولا ينتقل الملك فيه كالنكاح والنسب والوقف
قال وفي قبولها في النكاح قولان (الثانية) لابن رشد أن فيها أمر به أقوال تصح في كل شيء لا تصح في شيء الثالث تجوز في كل
شيء إلا في أربعة أشياء النسب والفضاء والنكاح والموت إذ من شأنها أن تستقيض فيشهد فيها على القطع الرابع عكسه قال
أبو محمد صالح ويجمعها قولك فلان ابن فلان القاضي نسكح فمات (١٠١) (الطريقة الثالثة) لابن شماس وابن

الحاجب وغير واحد أنها
تجوز في مسائل معدودة
وقع النص عليها وإياها
سلك الناظم فقال
وأعمت شهادة السماع
في الحمل والنكاح والرضاع
والحيض والميراث والميلاد
وحال اسلام أو ارتداد
والجرح والتعديل والولاء
والرشد والتسفيه والإبصار
وفي تلك الملك بيد
يقام فيه بعد طول المدد
وحبس من حاز من السنين
عليه ما يناهز العشرين
وعزل حاد وفي تقديمه
وضرر الزوجين من تميمه
وجملة ما ذكره تسعة
عشر وهذا فيما عنده
وحضره الآن وعدها
ابن العربي أحادي
وعشرين فقال
إيا سائلني عما ينفذ حكمه
ويثبت سمادون علم باصله

وأما كونه عليه السلام لم يعط علم القيافة فمنوع لانه عليه السلام اعطي علم الاولين
ولآخرين سلمناه لكن أخبر عن ضابط القائمين ان الشبه متى كان كذا فهم يحكمون بكذا إلا انه
ادعى علم القيافة كما تقول يقول الانسان الاطباء بداوون المحموم بكذا وان لم يكون طبيبا
ولم يحكم بالولد لشريك لانه زان وانما يحكم بالولد في وطىء الشبهه وانما وطىء البائع
والمشترى الامة في طهر واحد واما عدم الحد فلان الامة قد تكون من جهتها شبهة او مكرهه
اولان اللعان يسقط الحد لقوله تعالى ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله الآية
أولانه عليه السلام لا يحكم بعلمه وبالجملة فحديث المدلجى يدل دلالة قوية على ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم استدلل بالشبهه على النسب ولو كان بالوحي لم يحصل فيه ترديد في ظاهر الحال
بل كان يقول هي تاتي به على نعمت كذا وهو فلان فان الله تعالى بكل شيء عليم فلا حاجة الى
الترديد الذي لا يحسن الا في مواطن الشك وانما يحسن هذا بالوحي اذا كان لتأسيس قاعدة
القيافة وبسط صورها بالاشباه وذلك مطلوب بنا فالحديث يدل على أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ماسر الاسباب وهو المطلوب ويؤيده أيضا قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة في الحديث
تربت يدك ومن أين يكون الشبهه فاخبر ان المنى يوجب الشبهه فيكون دليل النسب ولنا
ايضا ان رجلين تداعيا ولدا فاختمت لعمرا فاستدعى له القافة فالحقوه بهما فعلاها بالدره واستدعى
حرائر من قر يش فقلن خلق من ماء الاول وحاضت على الحمل فاستخشف الحمل فلما وطئها
الثاني انتمش بمائه فاخذ شبهها منها فقال عمر الله أكبر والحق الولد بالاول ولانه علم عند القافة
من باب الاجتهاد فيتمتع عليه كالتقويم في المتلوات ونفقات الزوجات وحرص الثمار في
الزكوات وتحريم الكعبة في الصلوات وجزاء الصيد وكل ذلك تخمين وتقريب ولما لم
يعتبر ابو حنيفة الشبهه الحق الولد بجميع المتنازعين ويرد عليه قوله تعالى انا خلقناكم من ذكر وانثى
قالاب واحد وقوله تعالى وورثه ابواه فلم يجعل له آباء وعارض ابو حنيفة حديث العجلاني بوجوده
(لاول) بما في الصحاح ان رجلا حضر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وادعى ان امرأته
ولدت ولدا أسود فقال له عليه السلام هل في ابلك من أورك فقال له نعم قال له ماؤها قال سود

ففى العزل والتجريح والكفر بعده
وفي البيع والاحباس والصدقات والر
وفي قسمة او نسبة او ولاية
ومنها الهبات الوصية فاعلمن
ومنها ولادات ومنها حرايه
فدونكها عشرين من بعد سبمة
أبى نظم العشرين من بعد واحد
وفي سفته او ضد ذلك كله
ضام وخلع والنكاح وحله
وموت وحمل والمقر باهله
وملك قديم قد يظن مثله
ومنها الآبق فليضم بشكته
تدل على حفظ الفقيه ونبله
واتبعها ستا تماما لعمله

وزاد ولده ستة فقال

وزاد ابن عبد السلام خمسة ونظما بعضهم فقال

وقد زيد فيها الفقر والاسر والملا ولوث وعتق فاظفرن بنقله
فصارت لدى عد ثلاثين اتبعت بثنتين فاطب نصها في محله

ونظما أيضا العبدوسى وذيله ابن غازى بمازاده عليه الى أن قال في آخره

لولا التداخل عند عد الزائد لباءت خمسين دون واحد

اه كلام التاودى مع بعض اصلاح وحذف شرحه لايبات العاصمية فانظره واما مالا يصلح أن يكون مستندا فهو ما عدا الامرين
المذكورين ومنه الظن الضعيف (١٠٢) وقول الاصل يجوز للشاهد الاداء بما عنده من الظن الضعيف في كثير

من الصور فلو شهد
بقبض الدين جازان
يكون الذى عليه الدين
قد دفعه فتجوز الشهادة
عليه بالاستصحاب الذى
لا يفيد الا الظن الضعيف
وكذلك الثمن في البيع مع
احتمال دفعه ويشهد بالملك
الموروث لو ارثه مع جواز
بيعه بعد أن ورثه ويشهد
بالاجارة ولزوم الاجارة
مع جواز الاقالة بعد ذلك
بناء على الاستصحاب
فالخاصل في هذه الصور كلها
انما هو الظن الضعيف بل
لا يكاد يوجد ما بقي فيه العلم
الا التقليل من الصور ومن
ذلك الذنب والولاء فانه
لا يقبل النقل فيبقى العلم
على حاله ومن ذلك الشهادة
بالافرار فانه اخبار عن
وقوع النطق في الزمن
الماضى وذلك لا يرتفع ومن

فقال ما السبب فقال الرجل لعل عرقا زرع فلم يعتبر الشبه (الثانى) بقوله عليه السلام الوالد للفراش ولم
يفرق (الثالث) ان خالق الواد مغيب عنا فجاز ان يخاق من رجلين وقد نص عليه بقراط في
كتاب سماة الحمل على الحمل (الرابع) ولان الشبه لو كان معتبرا مع انه قد يقع من الولد وجماعة
لوجب الحاقه بهم بسبب الشبه ولم يقولوا به (الخامس) ولان الشبه لو كان معتبرا لبطلت مشروعية
للعان واكتفى به (السادس) انه لاحكم له مع الفراش فلا يكون معتبرا عند عدمه كغيره (السابع)
أن القياقة لو كانت علما لا يمكن اكتسابها كسائر العلوم والصنائع (الثامن) انه حذر وتضمن فوجب
ان يكون باطلا كاحكام النجوم والجواب عن الاول أن تلك الصورة ليست صورة النزاع لانه
كان صاحب فراش وانما سأل عن اختلاف اللون فمرفه عليه السلام السبب ولانا لا نقول
ان القياقة هي اعتبار الشبه كيفما كان والمناسبة كيف كانت بل شبه خاص لذلك اختلفت الاسماء
ابن زيد مع سواده باييه الشديد البياض بل حقيقة شبه خاص ولا معارضة بين الالوان وغيرها
ولذلك لم يرجح مجزى على اختلاف الالوان وهذا الرجل لم يذكر الا مجرد اللون فليس فيه
شرط القياقة حتى يدل العاوه على الغاء القياقة وعن الثامن انه محمول على العادة والغالب وعن
الثالث انه خلاف العوائد وظواهر النصوص المتقدمة تآبه والشرع انما يبني احكامه على الغالب
وبقراط تكلم على النادر فلا تعارض وعن الرابع أن الحكم ليس مضافا لما يشاهد من شبه الانسان لجميع
الناس وانما يضاف لشبه خاص يعرفه أهل القياقة وعن الخامس ان القياقة انما تكون من حيث
يستوى الفرسان واللعان يكون لما يشاهد الزوج فهما بيان متباينان لا يسد احدهما مسد الآخر
وعن السادس الفرق بان وجود الفراش وحده سائعا عن المعارض يقتضى استقلاله بخلاف تعارض
الفراشين وعن السابع انه قوة في النفس وقوى النفس وخواصها لا يمكن اكتسابها كامين التي
يصاب بها فتدخل الجمل القدر الرجل القبر وغير ذلك مسا دل الوجود عليه من الخواص فالقياقة
كذلك حتى يتمذرا كتسابها وعن الثامن انه لو ثبتت احكام النجوم كما ثبتت القياقة وان الله تعالى
ربطها احكاما لا تعتبرت في تلك الاحوال المرتبطة بها كما اعتبرت الشمس في الفصول ونضج الثمار
وتجفيف الحبوب والكسوفات واوقات الصلوات وغير ذلك مما هو معتبر من احكام النجوم وانما

ذلك الوقف اذا حكم به حاكم اما اذا لم يحكم به حاكم فان الشهادة انما يحصل فيها
الظن فقط اذا شهد بان هذه الدار وقف لاحتمال أن يكون حاكم حنفى حكم بتفضيه فتأمل هذه المواطن فاكثرها انما فيها الظن فقط
وانما العلم في أصل المدرك لاني دوامة فقول العلماء لان يجوز الشهادة الا بالعلم ليس على ظاهره انه لا يجوز أن يؤدي الاما هو قاطع
به بل المراد بذلك أن يكون أصل المدرك علما فقط. اه بتصرف قال الحقق أبو الفاسم ابن الشاط ماقاله من ان الشاهد في اكثر
الشهادات لا يشهد الا بالظن الضعيف غير صحيح وانما يشهد بانزيدا ورث الموضوع الثلاثى مثلا أو اشتراه جازما بذلك لا ظانا
واحتمال كونه باع ذلك الموضوع لا تعرض له شهادة الشاهد بالجزم لاني نقيه ولا في آياته ولا يمكن تتعرض له بنفي العلم ببيمه او
خروجه عن ملكه على الجملة فانهم انه مضمن الشهادة ليس كما توهم والله تعالى اعلم اه

الفرق السابع والعشرون والمائتان بين قاعدة اللفظ الذي يصح اداء الشهادة به وبين قاعدة مالا يصح ادائها به

وهو جار على مذهب الشافعي رضي الله عنه من اشتراط اللفظ معينة في العقود وغيرها لا على مذهب مالك رحمه الله تعالى من عدم اشتراط معينات الالفاظ لافي العقود ولا غيرها وهو على مذهب الشافعي مبنى على ان العرف لما وضع في الشهادة المضارع الاخبار الخاص الذي يقصده به فصل القضاء وفي العقود الماضية لأنشائها وفي الطلاق والعاق الوصف اعنى اسمى الفاعل والمفعول لأنشائها صحح من الحالم الاعتماد على المضارع في الشهادة دون غيره لكونه غير صريح فيها عرفا والاعتماد على الصريح هو الأصل ولا يجوز الأعماد على غير الصريح لعدم تبيين المراد منه فلو اتفق ان العوائد تغيرت وصار الماضي موضوعا في الشهادة للاخبار الخاص الذي يقصده به فصل القضاء والمضارع موضوعا في العقود (١٠٣) لأنشائها جاز للحالم الاعتماد

على ماصار موضوعا في البابين ولا يجوز له الأعماد على العرف الأول فالفرق بين هذه الألفاظ ناشئ عن العوائد وتابع لها بحيث ينقلب وينسخ بتغيرها وانتقالها فلا يبقى بعد ذلك خفاء في الفرق بين قاعدة ما يصح ان تؤدى به الشهادة وقاعدة مالا يصح به اداء الشهادة هذا خلاصة ما صححه ابو القاسم ابن الشاط من كلام الاصل هنا وسلمه قلت لكن من حيث جريانه على مذهب الشافعي لا على مذهب مالك رضي الله تعالى عنها كان على الاصل ان يبطل هذا الفرق بقوله الفرق السابع والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يجوز ان يشهد به

النفي منها ما هو كذب واقتراء على الله تعالى من ربط الشقاوة والسعادة والامانة والاحياء بتأنيها وتر ييها او غير ذلك مما لم يصح فيها ولو صح لقلنا به وبالقيافة صححت بما تقدم من الاحديث والآثار (الحجة السادسة عشرة) القمط وشواهد الجيطان قال بها مالك الشافعي واحمد بن حنبل وجماعة من العلماء وفيه مسالتان (المسألة الاولى) قال ابن أبي زيد في النوادر قال اشهب اذا تداعيا جدارا متصلا ببناء احدهما وعليه جذوع للآخر فهو لمن اتصل ببنائه ولصاحب الجذوع موضع جذوعه لانه حوزة ويقضى بالجدار لمن اليه عقود الارتبطة وللآخر موضع جذوعه وان كان لاحدهما عليه عشر خشبات وللآخر خمس خشبات ولا ربط ولا غير ذلك فهو بينهما نصفان لا على عدد الخشب ويقت خشباتهما بحالها واذا انكسرت خشب احدهما ردم مثل ما كان ولا يجعل لكل واحد ما تحت خشبه منه ولو كان عقدة لاحدهما من ثلاثة، واضع والآخر من موضع قسم بينهما على عدد العقود وان لم يعقدوا احدا ولا احدهما عليه خشب معقودة بعقد البناء أو معقودة بعقد البناء يوجب ملك الحائظ لانه في العادة تماما يكون للمالك وقيل لا يوجب له وقال في المثقوبة نظر لانها طارئة على الحائظ والكوا كعقد البناء توجب للمالك وكوا النضوء المنفردة لادليل فيها قال ابن عبد الحكم اذا لم يكن لاحدهما عقد وللآخر عليه خشب ولو واحدة فهو له وان لم يكن الاكوا غير منفردة أوجب للمالك وان لم يكن الاخص القصب لاحدهما والقصب والطوب سواء قلت المدرك في هذه الفتاوى كلها شواهد العادات فمن ثبتت عنده عادة قضى بها وان اختلفت العوائد في الامصار والاعصار ووجب اختلاف هذه الاحكام فان القاعدة لجمع عليها ان كل حكم مبنى على عادة اذا تغيرت العادة تغيرت العقود ومنافع الاعيان وغيرها (المسألة الثانية) قال بعض العلماء اذا تنازعا حائطا مبيضا هل هو منعتف لدارك اولداره فامر الحالم بكشف البياض لينظر ان جمات الاجرة في الكشف عليه فشكل لان الحق قد يكون لخصمك والاجرة ينبغي ان تكون على من يقع له العمل ونعمه ولا يمكن ان تقع الاجرة على من يثبت له الملك لانكما جزهنا باللكمية فما وقعت الاجرة الاجازمة وكذلك القائف لوامتنع الابجر قال ويمكن ان يقال يلزم الحالم كل واحد منهما باستجارة ويلزم الاجرة في الاخير لمن يثبت له ذلك الحق كما يخلف في اللعان وغيره واحدها

ان يشهد به منه وهو انه وان اشتهر على السنة الفقهاء اطلاق عدم قبول الشهادة على النفي الا ان في قبولها وعدمه تفصيلا يحصل الفرق بين القاعدتين ويظهر به ان قولهم الشهادة على النفي غير مقبولة ليس على عمره وهو ان النفي ثلاثة أقسام (القسم الاول) نفي يكون معلوما بالضرورة فتجوز الشهادة به اتفاقا كما لو شهد انه ليس في هذه البقعة التي بين يديه فرس ونحوه فانه يقطع بذلك وليس مع القطع مطلب آخر (والقسم الثاني) نفي يكون معلوما بالظن الغالب الناشئ عن الفحص فتجوز الشهادة به في صور منها التفليس وحصر الورث فان الحاصل فيه انما هو الظن الغالب لانه يجوز عقلا حصول المال للفلس وهو يكتمه وحصول وارث لا يطلع عليه ومنها قول المحدثين ليس هذا الحديث بصحيح بناء على الاستقراء (ومنها) قول النجوي ليس في كلام العرب اسم آخره واوقبلها ضمة ونحو ذلك قلت ومرادهم اسم عربي اصالة ليس منقولاً من فعل معتل كيدعو ولا من اسم عجمي

كسمند ووقدوا فانهم (والقسم الثالث) نفى بعري عماد كرم من الضرورة والظن الغالب الناشئ عن الفحص نحو ان زيد اما في الدين الذي عليه او ما باع سامته ونحو ذلك فهذا هو مجمل ما اشتهر على السنة الفقهاء لانه نفى غير منضبط وانما يجوز في النفي المنضبط قطعا او ظنا غالبا كما في الامثلة المتقدمة وكذا في نحو ان زيدا لم يقتل عمرا امس لانه كان عنده في البيت او انه لم يسافر لانه رآه في البلد فاعلم ذلك ليظهر لك ان قولهم الشهادة على النفي غير مقبولة ليس على عمومها ويظهر لك الفرق بين قاعدة ما يجوز ان يشهد به من النفي وقاعدة ما لا يجوز ان يشهد به منه وحينئذ فيكون حاصل الشهادة باعتبار قصد النفي منها والاثبات انها ثلاثة اقسام (القسم الاول) ما عرفته من ان المقصود منها مجرد النفي فيقتصر عليه (والقسم الثاني) ما كان المقصود منها مجرد الاثبات فيقتصر عليه نحو اشهد انه باع نعم قال (١٠٤) ابن يونس لو شهدوا بالارض ولم يحدوها وشهد آخرون بالحدود دون

المالك قال ما كتمت الشهادة وقضى بهم لحصول المقصود من المجموع قال ابن حبيب شهدوا بنصب الارض ولم يحدوها قيل للمدعي حدد ما غصب منك واحلف عليه قال مالك وان شهدت بالحق وقالت لانعرف عدده قيل للمطوب قرب بحق واحلف عليه فتمطيه ولا شيء عليك غيره فان جحد قيل لا طالب ان عرفته احلف عليه وخذه فان قال لا اعرفه او اعرفه ولا احلف عليه سجن المطوب حتى يقر بشيء ويحلف عليه فان لم يحلف اخذ المقر به وحبس حتى يحلف وان كان الحق في دار حيل بينه وبينها حتى يحلف ولا يجبس لان الحق في شيء بعينه

كاذب (الحجة السابعة عشرة) اليدوي يرجع بها ويثبت المدعي به لصاحبها ولا يقضي له بذلك بل يرجع التعمدي فقط وترجع احدي البينتين وغيرهما من الحجاج وهي للترجيح لا للقضاء بالملك فهذه هي الحجج التي يقضى بها الحالم وما عداهما لا يجوز القضاء به في القضاء
 الفرق التاسع والثلاثون والمسائتان بين قاعدة ما اعتبر من الغالب وبين ما حى من الغالب

وقد يعتبر النادر معه وقد يلغيان معا اعلم ان الاصل اعتبار الطالب وتقديمه على النادر وهو شان الشريعة كما يقدم الغالب في طهارة المياه وعقود المسلمين ويقصر في السفر ويفطر بناء على غالب الحال وهو المشقة ويمنع شهادة الاعداء والخصوم لان الغالب منهم الحيف وهو كثير في الشريعة لا بحصى كثرة وقد يانني الشرع الغالب رحمة بالعباد وتقديمه قسمان قسم يعتبر فيه النادر وقسم يلغيان فيه معا وانا اذ كرم من كل قسم مثلا ليهتذب بها الفقيه وينتبه الى وقوعها في الشريعة فانه لا يكاد يخطر ذلك بالبال ولا سيما تقديم النادر على الغالب (القسم الاول) ما لفتي فيه الغالب وقدم النادر عليه واثبت حكمه دونه رحمة بالعباد وانا اذ كرم من عشرين مثلا (الاول) غالب الولدان يوضع لتسعة اشهر فاذا جاء بعد خمس سنين من امرأة طلقها زوجها داربين ان يكون زنى وهو الغالب وبين ان يكون تاخر في بطن امه وهو نادر بالنسبة الى وقوع الزنا في الوجود النفي الشارع الغالب واثبت حكم النادر وهو تاخر الحمل رحمة بالعباد لحصول الاستر عليهم وصون اعراضهم عن الهتك (الثاني) اذا تزوجت فجات بولد لستة اشهر جاز ان يكون من وطء قبل العقد وهو الغالب او من وطء بعده وهو النادر فان غالب الاجنة لا توضع الا لتسعة اشهر وانما يوضع في الستة سقطا في الغالب التي الشارع حكم الغالب واثبت حكم النادر وجمله من الوطء بعد العقد لاطفا بالعباد لحصول الاستر عليهم وصون اعراضهم (الثالث) ندب الشرع للنكاح لحصول الذرية مع ان الغالب على الاولاد الجهل بالله تعالى والاقدام على المعاصي وعلى رأي اكثر العلماء من لم يعرف الله تعالى بابرهان فهو كافر ولم يخالف في هذا الا اهل الظاهر كما حكاه الامام في الشامل والاسفرايين ومقتضى هذا ان ينهى من الذرية لعامة الفساد عليهم فالنفي الشرع حكم الغالب واعتبر حكم النادر ترجيحا لقليل الايمان على كثير الكفر

قال الباسي في المنتقى وعن مالك رد الشهادة بنسيان العدد وجهله لانه

والمعاصي

تقص في الشهادة قال الباسي نسيان بعض الشهادة يمنع من أداء ذلك البعض الا في عقد البيع والنكاح والهبة والحبس والاقرار ونحوه مما لا يلزم الشاهد حفظه بل مراعاة الشهادة في آخره وكذلك سجلات الحاكم لا يلزم حفظها عند الاداء لانه يشهد بما علم من تقييد الشهادة (والقسم الثالث) ما كان المقصود منها الجمع بين النفي والاثبات وهو الحصر فلا بد من التصريح بهما في العبارة قال مالك في التهذيب لا يكفي انه ابن للميت حتى يقولوا في حصر الورثة لانهم له وارثا غيره وكذلك هذه الدار لايه اوجده حتى يقولوا ولا نعلم خروجها عن ملكه الى الموت حتى يحكم بالملك في الحال فان قالوا هذا وارث مع ورثة آخر بن اعطي هذا نصيبه وترك الباقي بيد المدعي عليه حتى يأتي مستحقة لان الاصل دوام يده ولان الغائب

قد يقر له بها قال سحنون وقد كان يقول غير هذا وعن مالك يزرع من المطلوب ويوقف لتيقنها انها لغيره فان قالوا لا يعرف عدد الورثة لم يقض لهذا بشيء لعدم تعيينه ولا ينظر الى تسمية الورثة وتبقي الدار بيد صاحب اليد حتى يثبت عدد الورثة لثلاثا يؤدي لنقض القسمة وتشويش الاحكام ثم انه لا بد من الجزم بالنفي في موضعه قال صاحب البيان لا تقبل شهادة من يقول فلان وارث وهذا العبد له ماباع ولا وهب ولا يدري ذلك لانه جزم بالنفي في غير موضعه نعم قال مالك يكفي ان يقول لا أعلم له وارثا غيره ولا أعلم انه باع ولا وهب وقال عبد الملك لا يجوز الا الجزم بان يقول ماباع ولا وهب لان الشهادة بنفي الجزم لا تجوز قال وقول عبد الملك اظهر وفي الجواهر لو شهد انه ملكه بالامس ولم يتعرض للحال لم يسمع حتى يقول لم يخرج عن ملكه في علمي ولو شهد انه اقر بالامس ثبت الاقرار (١٠٥) واستصحب موجهه ولو قال

للمدعى عليه كان ملكه بالامس نزع من يده لانه اخبر عن تحقيق فيستصحب كما لو قال الشاهد هو ملكه بالامس بشراء من المدعى عليه ولو شهدوا انه كان بيد المدعى عليه بالامس لم يفد حتى يشهدوا انه ملكه ولو شهدت انه غصبه جعل المدعى صاحب اليد ولو ادعت ملكا مطلقا فشهدت بالملك والسبب لم يضر لعدم المناقاة هذا تهذيب ما قاله الاصل في المسائل الاربع قال ابو اقسام ابن الشاط ومما قاله فيها صحيح أو نقل لا كلام فيه اه قلت واما الشهادة باعتبار ما يكفي منها في المشهور فلا ينشأ من ابن الحاجب وخليل انها

والمعاصي تعظيما لحسنات الخلق على سيئاتهم رحمة بهم (الرابع) طين المطر الواقع في الطرقات وممر الدواب والمشى بالامدسه التي يجلس بها في المراحيض الغالب عليها وجود النجاسة من حيث الجملة وان كذا لا نشاهد عينها والنادر سلامتها منها ومع ذلك النى الشارع حكم الغالب واثبت حكم النادر توسعة ورحمة بالعباد فيصلي به من غير غسل (الخامس) النعال الغالب عليها مصادفة النجاسات لاسيما نعل مشي بها سنة وجلس بها في مواضع قضاء الحاجة سنة ونحوها فالغالب النجاسة والنادر سلامتها من النجاسة ومع ذلك النى الشارع حكم الغالب واثبت حكم النادر فجاءت السنة بالصلاة في النعال حتى قال بعضهم ان قطع النعال في الصلاة بدعة كل ذلك رحمة وتوسعة على العباد (السادس) الغالب على ثياب الصبيان النجاسة لاسيما مع طول لبسهم لها والنادر سلامتها وقد جاءت السنة بصلاته عليه السلام بامامة يحملها في الصلاة الفاء لحكم الغالب واثباتا لحكم النادر لطفًا بالعباد (السابع) ثياب الكفار التي ينسجونها بايديهم مع عدم تحرزهم من النجاسات فالغالب نجاسة ايديهم لما يباشرونه عند قضاء حاجة الانسان ومباشرتهم الخمر والحنازير ولحوم الميتات وجميع اوانيهم نجسة بالابسة ذلك ويباشرون النسج والعمل مع بلة ايديهم وعرقها حالة العمل ويلون تلك الامتعة بالنشا وغيره مما يقوى لهم الحيوط ويعينهم على النسيج فالغالب نجاسة هذا القماش والنادر سلامته عن النجاسة وقد سئل عنه مالك فقال ما دركت احدا يتحرز من الصلاة في مثل هذا فانبت الشارع حكم النادر والني حكم الغالب وجوز لبسه توسعة على العباد (الثامن) ما يصنعه اهل الكتاب من الاطعمة في اوانيهم وبايديهم الغالب نجاسته لما تقدم والنادر طهارته ومع ذلك اثبت الشارع حكم النادر والني حكم الغالب وجوز اكله توسعة على العباد (التاسع) ما يصنعه المسلمون الذين لا يصلون ولا يستنجون بالماء ولا يتحرزون من النجاسات من الاطعمة الغالب نجاستها والنادر سلامتها فانى الشارع حكم الغالب واثبت حكم النادر وجوز اكلها توسعة ورحمة على العباد (العاشر) ما يصنعه المسلمون المتقدم ذكرهم الغالب عليه النجاسة وقد اثبت الشارع حكم النادر والني حكم الغالب وجوز الصلاة فيه لطفًا بالعباد (الحادي عشر) ما يصنعه اهل الكتاب الغالب نجاسته وهو اشد ما ينسجونه لكثرة

(١٤ - الفروق - رابع) أربعة أقسام وسموها مراتب عدلان عدل وامرأتان او احدهما مع اليمين والناني قال في العاصمية تختص اولها على اليمين * ان توجب الحق بلا يمين ثانية توجب حقا مع قسم * في المال أو ما آل للمال تؤم والثالث قال فيها ثالثة لا توجب الحق نعم * توجب توفيفا به حكم الحكم والرابع قال فيها رابعة ما تلزم اليمينها * لا الحق لكن المطالبينها والخامس قال فيها خامسة ليس عليها عمل * وهي الشهادة التي لا تقبل

انظر العاصمية وشراحها والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق الثامن والعشرون) والمائتان بين قاعدة ما يقع به الترجيح بين البيئات عند التعارض وقاعدة ما يقع به الترجيح وهو ان ما خرج عن ضابط قاعدة ترجيح البيئات لا يقع به الترجيح وما كان داخلا تحت ذلك الضابط يقع به الترجيح وضابط قاعدة ترجيح البيئات انه كل ما تحقق فيه من البيئات أحد ثمانية أوجه ثبت ترجيحه عند تعارضها (الوجه الاول) زيادة العدالة كما في الجواهر وان منع ابو حنيفة والشافعي وأحمد ابن حنبل رضى الله عنهم الترجيح بها محتجين بثلاثة وجوه (الاول) ان الشهادة مقدرة في الشرع فلا تختلف بالزيادة كالدية لا تختلف بزيادة الماخوذ فيه فدبة الصغير الحقير كدبة الكبير الشريف العالم العظيم (١٠٦) (والثاني) أن الجمع العظيم من الفسقة يحصل الظن أكثر من الشاهدين

وهو غير معتبر فسلم أنها تعبد لا يدخلها الاجتهاد وكذلك الجمع من النساء والصبيان اذا كثروا (والثالث انه لو اعتبرت زيادة العدالة وهي صفة لا تعتبر زيادة العدد وهي بيئات معتبرة اجماعا فيكون اعتبارها أولى من الصفة والعدد غير معتبر فالصفة غير معتبرة وذلك لان لنا وجهين (الاول) ان البيئة انما اعتبرت لما تثيره من الظن والظن في العدل أقوى لان مقيم العدل أقرب للصدق فيكون هو المعتبر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أحكم بالظاهر فيقدم حينئذ كاخبار الآحاد اذا رجح أحدهما (والثاني) ان الاحتياط

الرطوبات الناقلة للنجاسة والتي الشار حكم الغالب واثبت حكم النادر وفقا بالعباد فجوز الصلاة فيها (الثاني عشر) ما يصنعه العوام من المسلمين الذين لا يصلون ولا يتحرزون من النجاسات الغالب نجاسته والنادر سلامته فجوز الشرع الصلاة فيه تفلينا لحكم النادر على الغالب توسعة ولطفا بالعباد (الثالث عشر) ما يلبسه الناس ويبيع في الاسواق ولا يعلم لابس كافر او مسلم يحتاط ويتحرز مع ان الغالب على اهل البلاد العوام والفسقة وتترك الصلاة فيها ومن لا يتحرز من النجاسات فالغالب نجاسة هذا الملبوس والنادر سلامته فثبت الشارع حكم النادر والتي حكم الغالب لطفا بالعباد (الرابع عشر) الحصر والبسط التي قد اسودت من طول ما قد لبست بمشي عليها الخفاة والصبيان ومن يصلي ومن لا يصلي الغالب مصادقتها للنجاسة والنادر سلامتها ومع ذلك قد جاءت السنة بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد صلى على حصير قد اسود من طول ما لبس بعد ان نضجه بماء والنضح لا يزيل النجاسة بل ينشرها فقدم الشرع حكم النادر على حكم الغالب (الخامس عشر) الخفاة الغالب مصادقتها للنجاسة ولو في الطرقات ومواضع قضاء الحاجات والنادر سلامتهم ومع ذلك جوز الشرع صلاة الخافي كما جوز له الصلاة بتعمله من غير غسل رجله وقد كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يمشي خافيا ولا يعيب ذلك في صلواته لانه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بتعمله ومعلوم ان الخفاء اخف من تحمل النجاسة من النعال فقدم الشارع حكم النادر على الغالب توسعة على العباد (السادس عشر) دعوى الصالح الولي التقى على الفاجر الشقي الفاضل الظالم درهما الغالب صدقه والنادر كذبه ومع ذلك فقدم الشرع حكم النادر على الغالب وحمل الشرع القول قول الفاجر لطفا بالعباد باسقاط الدعاوى عنهم واندراج الصالح مع غيره سدا لباب الفساد والظلم بالدعاوى الكاذبة (السابع عشر) عقد الجزية لتوقيع اسلام بعضهم وهو نادر والغالب استمرارهم على الكفر وتعم عليهم بعد الاستمرار فاقى الشارع حكم الغالب واثبت حكم النادر رحمة بالعباد في عدم تعجيل القتل وحسم مادة الايمان عنهم (الثامن عشر) الاشتغال بالعلم مأمور به مع ان الغالب على الناس الرياء وعدم الاخلاص والنادر الاخلاص ومقتضي الغالب النهي عن الاشتغال بالعلم لانه وسيلة للرياء ووسيلة للمعصية فم يعتبره الشارع واثبت حكم

مطلوب في الشهادة أكثر من الرواية دون الشهادة فاذا كان الاحتياط مطلوباً أكثر في

الشهادة وجب ان لا يبدل عن العدل والظن أقوى فيها قياسا على الخبر بطريق الاولى والمدرک في هذا الوجه الاحتياط وفي الوجه الاول الجامع انما هو الظن واذا اختلفت الجوامع في القياسات تعددت وأما الوجوه التي احتجوا بها فالجواب عن الاول ان وصف العدالة مطلوب في الشهادة وهو موكول الى اجتهادنا وهو يتزايد في نفسه فمارجحنا في موطن تقدير وانما رجحنا في موطن اجتهاد (وعن الثاني) انا لاندعي ان الظن يعتبر كيف كان بل ندعي ان مزيد الظن معتبر في الترجيح بعد حصول أصل معتبر ألا ترى ان قرائن الاحوال لا تثبت بها الاحكام والفتاوى وان حصلت ظنا أكثر من البيئات والاقيسة واخبار الآحاد لان الشرع لم يجعلها مدرکا للفتوى والقضاء وان الاخبار والاقيسة لما جعلت مدرکا للفتيا دخلها

الترجيح فكذا هنا أصل البيئنة معتمرا بعد العدالة والشروط المخصوصة فاعتبر فيها الترجيح (وعن الثالث) أن الترجيح بالعدد يفارق الترجيح بالعدلية من جهتين (الأولى) أن الترجيح بالعدد يفرض إلى كثرة النزاع وطول الخصومات ضرورة أنه إذا ترجح أحدهما بمزيد عدد سمي الآخر في زيادة عدد بيئته فتطول الخصومة وتعطل الأحكام وليس العدلية كذلك إذ ليس في قدرته أن يحمل بيئته أعدل فلا يطول النزاع (والثانية) أن العدد يتمتع الاجتهاد فيه لأنه لا يختلف البيئنة بخلاف وصف العدالة فإنه يختلف باختلاف الأمصار والاعصار فعدول زماننا لم يكونوا مقبولين في زمن الصحابة رضوان الله عليهم على أن يلتزم الترجيح بالعدد على أحد القولين عندنا (الوجه الثاني) قوة الحججة كالأشاهدين يقدمان على الشاهد واليمين كما في الجواهر (الوجه الثالث) اليد عند التبادل كما في الجواهر قال (١٠٧) الأصل فنحننا يقدم صاحب اليد

عند التساوي أو هو مع البيئنة الأعدل كانت الدعوى أو الشهادة بمطابق الملك أو مضافا إلى سبب نحو هو ملكي نسجته أو ولدته الدابة عندي في ملكي كان السبب المضاف إليه الملك يتكرر كنسج الخنز وغرس النخل أولا يتكرر كالولادة وقاله الشافعي وقال ابن حنبل الخارج أولى ولا تقبل بيئنة صاحب اليد أصلا وقال أبو حنيفة تقدم بيئنة الخارج إن ادعى مطلق الملك فإن كان إلى سبب يتكرر فادعاه كلاهما فكذلك تقدم بيئنة الخارج أولا يتكرر كالولادة وادعياه وشهدت البيئنة به فقالت كل

النادر (التاسع عشر) المتداعيان أحدهما كاذب قطما والغالب أن أحدهما يعلم بكذبه والنادر أن يكون قد وقعت لكل واحد منهما شبهة وعلى التقدير الأول يكون تخليفه سعيًا في وقوع اليمين الفاجرة المحرمة فيكون حراما غاية أنه يمارضه أخذ الحق والجأء إليه وذلك إما بإباح أو واجب وإذا تعارض المحرم والواجب قدم المحرم ومع ذلك الغني الشارع حكم الغالب وأثبت حكم النادر لطفًا بالعباد على تخليص حقوقهم وكذلك القول في اللعان الغالب أن أحدهما كاذب يعلم كذبه ومع ذلك يشرع للمان (المشرون) غالب الموت في الشباب قال الغزالي في الأحياء ولذلك الشيوخ أقل يعني أنه لو كان الشبان يعيشون لصاروا شيوخا فتكثر الشيوخ فلما كان الشيوخ في الوجود أقل كان موت الإنسان شابا أكثر وحياته للشيوخ نادرة ومع ذلك شرع صاحب الشرع التعمير في الغائبين إلى سبعين سنة الغناء لحكم الغالب وإثباتا لحكم النادر لطفًا بالعباد في إبقاء مصالحهم عليهم ونظائر هذا الباب كثيرة في التريعة فينبغي أن تتأمل وتعلم فقد غفل عنها قوم في الطهارات فدخل عليهم الوسواس وهم يعتقدون أنهم على قاعدة شرعية وهي الحكم بالغالب فإن الغالب على الناس والأواني والكتب وغير ذلك مما يلبسونه النجاسة فيغسلون ثيابهم وانفسهم من جميع ذلك بناء على الغالب وهو غالب كما قالوا ولكنه قدم النادر الموافق للأصل عليه وإن كان مرجوحا في النفس وظنه مدوم بالنسبة للظن الناشئ عن الغالب لكن لصاحب الشرع أن يضع في شرعه ماشاء ويستثنى من قواعده ماشاء هو أعلم بمصالح عباده فينبغي لمن قصد إثبات حكم الغالب دون النادر أن ينظر هل ذلك الغالب مما الغاء الشرع أم لا وحينئذ يعتمد عليه وأما مطلق الغالب كيف كان في جميع صورته فخلافاً للاجماع (تنبيه) ليس من باب تقديم النادر على الغالب حمل اللانظ على حقيقته دون مجازه وعلى العموم دون الخصوص فإنه يمكن أن يقال أنه منه لغلبة المجاز على كلام العرب حتى قال ابن جنى كلام العرب كله مجاز وغلبة الخصوصات على العمومات حتى روى عن ابن عباس أنه قال ما من عام إلا وقد خصص إلا قوله تعالى والله بكل شيء عليم وإذا غلب المجاز والتخصيص فينبغي إذا ظفروا بلفظ ابتداء أن نحمله على مجازه تغليباً للغالب على النادر ولا نحمله على حقيقته لأنه النادر ونحوه على العموم

بيئنة ولد على ملكه قدمت بيئنة صاحب اليد لنا على أحمد بن حنبل رضي الله عنه ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه تهاكم إليه رجلان في دابة وأقام كل واحد البيئنة إن هاله ففرض بهار. ولله صلى الله عليه وسلم لصاحب اليد ولأن اليد رجحة كما لو لم يكن لهما ولنا على أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان الأول ما تقدم والثاني القياس على المضاف إلى سبب لا يتكرر واحتجوا بأربعة وجوه (الأول) قوله عليه الصلاة والسلام البيئنة على من ادعى واليمين على من أنكر وهو يقتضي صنفين مدعيا والبيئنة حجته ومدعى عليه واليمين حجته فبيئته غير مشروعة فلا تسمع كما إن اليمين في الجهة الأخرى لا تفيد شيئا وجوابه القول بالموجب فإن الحديث جعل بيئنة المدعى عليه وأنتم تقولون به فتمين أن تكون المراد بها بيئنة ذي اليد لأنها هي التي عليه سلمنا عدم القول بالموجب لسكن المدعى أن فسر بالطالب فصاحب اليد طالب لنفسه ما طلبه الآخر

لنفسه فتكون البيئة مشروعة في حقه وان فسر باضعف المتداعين سببا فالخارج لما أقام بيئته صار الداخل أضعف فوجب أن يكون مدعيا تشرع البيئة في حقه سلمنا دلالة أي الحديث المذكور على ان بيئته المدعي عليه غير مشروعة لكنه معارض بقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والعدل التسوية في كل شيء حتى يقوم المخصص فلا تسمع بيئته احدهما دون الاخر وبقوله عليه الصلاة والسلام لم يرض الله عن لا تقض لاحدهما حتى تسمع من الاخر وهو يفيد وجوب الاستماع منهما وان من قويت حجته حكمها واتم تقولون لا تسمع بيئته الداخل (الثاني) ان البيئتين لما تعارضتا في سبب لا يتكرر كالولادة شهدت هذه بالولادة والاخرى بالولادة أمين كذبهما فسقطتا فيقتيد اليد فلم يحكم له بالبيئة قاما ما يتكرر ولم يعمين الكذب فلم تقف بيئته الا ما أفادته يده فسقطت لعدم (١٠٨) الفائدة وجوابه انه ينتقض بما اذا تعارضتا في دعوى طعام ادعيا

زراعته وشهدا بذلك والزرع لا يزرع مرتين كالولادة ولم يحكموا به لصاحب اليد وبالمالك المطلق في الحال ولانه لو حكم له باليد دون البيئة لما حكم له الا باليمين لانه لما حكم له حيث كذبت بيئته كان الاولى أن يحكم له اذا لم تكذب بيئته ولان اليد أضعف من البيئة بدليل أن اليد لا يقضى بها الا باليمين والبيئة يقضى بها بغير يمين ولو اقام الخارج بيئته قدمت على يد الداخل اجماعا فلمنا ان البيئة تفيد ما لا تفيد اليد (والثالث) ان صاحب اليد اذا لم يقم الطالب بيئته لا تسمع بيئته وأذا لم تسمع في هذه الحالة وهي احسن حالته فكيف

اجتداء على التخصيص لانه الغالب ولا نعلمه على العموم لانه نادر فحيث عكسنا كان ذلك تغلبا للنادر على الغالب (والجواب) عنه انه ليس من هذا الباب وسببه ان شرط الفرد المتردد بين النادر والغالب فيحمل على الغالب ان يكون من جنس الغالب وإلا فلا يحمل على الغالب بانه بالمثال ان الشقة اذا جاءت من القصار جاز ان تكون طاهرة وهو الغالب أو نجسة وهو النادر ان يصيبها بول فار أو غيره من الحيوان فانا نحكم بطهارتها بناء على الغالب لان حكمتا بطهارة الثياب المقصورة لانها خرجت من القصارا وهذا الثوب المتردد بين النادر والغالب خرج من القصارا فكان من جنس الغالب الذي قضينا بطهارته فيلحق به أما لو كنا لا تقضى بطهارة الثياب المقصورة لكونها خرجت من القصارا بل لانها تنسل بعد ذلك وهذا الثوب المتردد بين النادر والغالب لم ينسل فانا هنا لا تقضى بطهارته لاجل عدم الفصل بعد القصارا الذي لاجله حكمنا بطهارته فهو حينئذ ليس من جنس الغالب الذي قضينا بطهارته لان ذلك مفصول بعد القصارا وهذا الثوب غير مفصول كذلك في الالفاظ فاذا لم تقض على لفظ بانه مجاز أو مخصوص بمجرد كونه لفظا بل لاجل اقترانه بالقرينة الصادرة عن الحقيقة الى المجاز واقتران المخصص الصارف عن العموم للتخصيص وهذا اللفظ الوارد ابتداء الذي حملناه على حقيقة دون مجازه والعموم دون المخصوص ليس معه صارف من قرينة صارفة عن الحقيقة ولا مخصص صارف عن العموم فهو حينئذ ليس من جنس ذلك الغالب فلو حملناه على المجاز او التخصيص لحملناه على غير غالب قانه لم يوجد لفظ من حيث هو لفظ حمل على المجاز ولا على المخصوص البتة فضلا عن كونه غالبا بل هذا اللفظ قاعدة مستقلة بنفسها ليس فيها غالب ونادر بل شيء واحد وهو الحقيقة مطلقا والعموم مطلقا فتأمل ذلك فهو شرط خفي في حمل الشيء على غالبه دون نادره وهو انه من شرطه أن يكون من جنسه كما تقدم تقريره بالمثال فظهر ان حمل اللفظ على حقيقة دون مجازه ابتداء والعموم دون المخصوص ليس من باب الحمل على النادر دون الغالب ولقد أوردت هذا السؤال على جمع كثير من الفضلاء قديما وحديثا فلم يحصل عنده جواب وهو سؤال حسن وجوابه حسن جدا (القسم الثاني) ما النفي الشارع

اذا أقام الطالب بيئته وهو في هذه الحالة أضعف فقدم سماعها حينئذ بطريق الاولى (وجوابه) انه اما الغالب تسمع بيئته الداخل عند عدم بيئته الخارج لانه حينئذ قوى باليد والبيئة انما تسمع من الضعيف فوجب سماعها للضعف ولم يتحقق الا عند إقامة الخارج بيئته (الرابع) انا انما أعملنا بيئته في صورة التنازع لان دعواه أفادت الولادة ولم تقدها يده وشهدت البيئة بذلك فأفادت البيئة غير ما أفادت اليد فقبلت (وجوابه) ان الدعوى واليد لا يفيدان مطلقا شيئا والا لسكان مع المدعي حجج اليد والدعوى والبيئة بخبره الحاكم بينهما أبشاه أقام كمن شهد له شاهدان وشاهدوا أمران خير بينهما وبين اليمين مع احدهما فلم ان المفيد اما هو البيئة واليد لا تفيد للمساك والا لم يحتج معها لليمين كالبيئة بل تفيد التيقية عنده حتى تقوم البيئة ولانها لو أفادت وأقام المدعي بيئته انه اشتراها منه لم يحتج الى يمين (الوجه الرابع) زيادة التاريخ كما في الجواهر (الوجه الخامس) الزيادة

بالتفصيل قال ابن ابي زبدي في النوادر وترجع البيضة المفصلة على الجملة والنظر في التفصيل والاجمال مقدم على النظر في الاعدلية
ومنها شهادة احدهما بحوز الصدقة قبل الموت وشهدت الاخرى برؤيته بخدومه في مرض الموت فتقدم بيضة عدم الحوزا لم
تعرض الاخرى لرد هذا القول (الوجه السادس) الاختصاص بمن زاد الاطلاع قال ابن ابي زيدان اختمت احدهما زيد
الاطلاع كشهادة احدها بحوز الرهن والاخرى بعدم الحوز لانها مثبتة للحوز وهي زيادة اطلاع قاله ابن القاسم وسجنون
وقال مجد يقضى به لمن هو في يده ومن هذا ما اذا شهدت احدهما بالقتل او السرقة او الزنى وشهدت الاخرى أنه كان بمكان
بعيد فنقل عن ابن القاسم أنه تقدم بيضة القتل ونحوه لانها مثبتة زيادة ولا يدرا عنه الحد قال سجنون الا أن يشهد الجمع العظيم
كالجريح ونحوه أنه وقف بهم ارضى في ذلك اليوم (١٠٩) فلا يجوز لان هؤلاء لا يشتبه عليهم

أمره بخلاف الشاهدين
اه قلت ومن هذا الوجه
ايضا قول النجوي بين من
حفظ حجة على من لم يحفظ
﴿الوجه السابع﴾
استصحاب الحال
والغالب ومنه شهادة
احدهما انه أوصى
وشهدت الاخرى انه
أوصى وهو مريض قال
ابن القاسم تقدم بيضة
الصحة لان ذلك هو
الاصل والغالب ﴿الوجه
الثالث﴾ ظاهر الحال
اعتبره سجنون فقال اذا
شهدت بأنه زنى عاقلا
وشهدت الاخرى بأنه
كان مجنوناً ان كان القيام
عليه وهو عاقل قدمت
بيضة العقل وان كان القيام
عليه وهو مجنون قدمت
بيضة الجنون اه ولم يعتبره
ابن اللباد فقال يعتبر وقت

الغالب والنادر معا فيه وانا أذكر منه ان شاء الله عشرين مثالا (الاول) شهادة الصبيان في
الاموال اذا كثرت عددهم جدا الغالب صدقهم والنادر كذبهم ولم يعتبر الشرع صدقهم ولا
قضى بكذبهم بل أهمهم رحمة بالعباد ورحمة بالمدعي عليه وأما في الجراح والقتل فقبلهم مالك
وجاعة كما تقدم بيانه (الثاني) شهادة الجمع الكثير من جماعة النسوان في أحكام الابدان
الغالب صدقن والنادر كذبن لاسيما مع العدالة وقد اتى صاحب الشرع صدقهن فلم يحكم
به ولا حكم بكذبهن لطفاً بالمدعي عليه (الثالث) الجمع الكثير من الكفار والرهبان والاحبار
اذا شهدوا الغالب صدقهم والنادر كذبهم قالني صاحب الشرع صدقهم لطفاً بالمدعي عليه
ولم يحكم بكذبهم (الرابع) شهادة الجمع الكثير من الفسقة الغالب صدقهم ولم يحكم الشرع
به لطفاً بالمدعي عليه ولم يحكم بكذبهم (الخامس) شهادة ثلاثة عدول في الزنا الغالب صدقهم
ولم يحكم الشرع به ستر على المدعي عليه ولم يحكم بكذبهم بل أقام الحد عليهم من حيث انهم
قدفوه لان حيث انهم سهو زور (السادس) شهادة العدل الواحد في احكام الابدان الغالب
صدقه والنادر كذبه ولم يحكم الشرع بصدقه لطفاً بالعباد ولطفاً بالمدعي عليه ولم يكذب
(السابع) حلف المدعي الطالب وهو من اهل الخير والصالح الغالب صدقه والنادر كذبه ولم
يقض الشارع بصدقه فيحكم له بيمينه بل لا بد من البيضة ولم يحكم بكذبه لطفاً بالمدعي
عليه (الثامن) رواية الجمع الكثير لخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم من الاحبار والرهبان
المتدينين المعتقدين لتحرير الكذب في دينهم الغالب صدقهم والنادر كذبهم ولم يعتبر الشرع
صدقهم لطفاً بالعباد وسدا لذريعة ان يدخل في دينهم ما ليس منه (التاسع) رواية الجمع الكثير
من الفسقة يشرب الخمر وقتل النفس ونهب الاموال وهم رؤساء عظام في الوجود كالمملوك
والامراء ونحوهم الغالب عند اجتماعهم على الرواية الواحدة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
صدقهم فان انهم وازع طبيعي بمنهم الكذب وغيره لاتديننا ومع ذلك لا تقبل روايته صونا
للعباد عن ان يدخل في دينهم ما ليس منه بل جعل الضابط العدالة ولم يحكم بكذب هؤلاء
(العاشر) روايته الجمع الكثير من الجاهلين للحديث النبوي الغالب صدقهم والنادر كذبهم

الرؤية لا وقت القيام اه هذا تنقيح مقاله الاصل في هذا الفرق قال ابو القاسم ابن الشاط ومقاله فيه نقل وترجيح ولا كلام
في ذلك اه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿الفرق التاسع والعشرون والفرق الثلاثون والثمانون بين قاعدة المصيبة التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة وقاعدة
المصيبة التي ليست بكبيرة مانعة من الشهادة وبين قاعدة المباح المخل بقبول الشهادة والمباح الذي لا يخل بقبولها﴾
اعلم أن لقبول الشهادة ركنين (الركن الاول) العدالة قال ابن رشد الحفيد في بدايته اتفق المسلمون على عدم قبول شهادة الشاهد
بدونها لقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء واقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم واتفقوا على أن شهادة الفاسق لا تقبل لقوله تعالى
يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الآية ولم يختلفوا أن الفاسق تقبل شهادته اذا عرفت توبته الامن كان فسقه من قبل

الغذف قان أيا حنيفة يقول لا تقبل شهادته وان تاب والجمهور يقولون تقبل اذا تاب وسبب الخلاف هل يعود الاستثناء في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك الى أقرب مذكورا اليه أو على الجملة الا ما خصصه الاجماع وهو ان التوبة لا تسقط عنه الحد اه قال الباجي قال مالك لا يشترط في قول توبة القاذف ولا قبول شهادته تكذيبه لنفسه بل صلاح حاله بالاستتفار والعمل الصالح كسائر الذنوب وقال القاضي أبو اسحق والشافعي لا بد في توبة القاذف من تكذيبه نفسه لأما قضينا بكذبه في الظاهر والا لما فسقناه فلو لم يكذب نفسه لكان مصرا على الكذب الذي فسقناه لاجله في الظاهر وعليه اشكالان (أحدهما) انه قد يكون صادقا في قذفه فتكذيبه لنفسه كذب فكيف تشترط المعصية في التوبة وهي ضدها وكيف (١١٠) نجعل المعاصي سبب صلاح العبد وقبول شهادته ورفعته وثانيهما انه ان كان

كاذبا في قذفه فهو فاسق أو صادق فهو عاص لان تعبير الزاني بزناه معصية فكيف ينقمه تكذيب نفسه مع كونه عاصيا بكل حال (والجواب عن الاول) ان الكذب لاجل الحاجة جائز كالرجل مع امرأته وللإصلاح بين الناس وهذا التكذيب فيه مصلحة السترة على المقدوف وتقليل الاذية والفضيحة عند الناس وقبول شهادته في نفسه وعوده الى الولاية التي يشترط فيها العدالة وتصرفه في أموال أولاده وتزويجه لمن يلي عليه وترضه للولايات الشرعية (وعن الثاني) تعبير الزاني بزناه صغيرة لا تنم الشهادة اه وقال في البداية قبل ما ذكر وانما

ولم يحكم الشرع بصدقه ولا بكذبهم (الحادي عشر) أخذ السراق المتهمين بالتهمة وقرائن احوالهم كما يفعله الامراء اليوم دون الاقرار الصحيح والبيانات المتعبرة الغالب مصادقته للصواب والنادر خطأه ومع ذلك الغناه الشرع صونا للاعراض والاطراف عن القسط (الثاني عشر) أخذ الحاكم بقرائن الاحوال من التظلم وكثرة الشكوى والبكاء مع كون الخصم مشهورا بالفساد والعدا الغالب مصادقته للحق والنادر خطأه ومع ذلك منعه الشارع منه وحرمه ولا يضر الحاكم ضياع حق لا يئنه عليه (الثالث عشر) الغالب على من وجد بين فخذي امرأة وهو متحرك حركة الواطىء وطال الزمان في ذلك انه قد اوج والنادر عدم ذلك فاذا شهد عليه بذلك الفى الشارع هذا الغالب ستر على عبادته ولم يحكم بوطئه ولا بدمه (الرابع عشر) شهادة العدل المبرز لولده الغالب صدقه والنادر كذبه وقد الغاه الشارع والفى كذبه ولم يحكم بواحد منهما (الخامس عشر) شهادة العدل المبرز لوالده الغالب صدقه ولم يحكم الشرع بصدقه ولا بكذبه بل الغاها جملة (السادس عشر) شهادة العدل المبرز على خصمه الغالب صدقه وقد الفى الشارع صدقه وكذبه (السابع عشر) شهادة الحاكم على فعل نفسه اذا عزل وشهادة الانسان لنفسه مطلقا اذا وقعت من العدل المبرز الغالب صدقه وقد الغاه الشارع في صدقه وكذبه (الثامن عشر) حكم القاضي لنفسه وهو عدل مبرز من أهل التقوى والورع الغالب أنه انما حكم بالحق والنادر خلافه وقد الفى الشارع ذلك الحكم ببطلانه وصحته معا (التاسع عشر) الفرء الواحد في المدد الغالب معه براءة الرحم والنادر شغله ولم يحكم الشارع بواحد منهما حتى ينضاف اليه قرآن آخران (العشرون) من غاب عن امرأته سنين ثم طلقها او مات عنها الغالب براءة رحمها والنادر شغله بالولد وقد الغاها صاحب الشرع معا ووجب عليها استئاف العدة بعد الوفاء أو الطلاق لان وقوع الحكم قبل سببه غير معتد به ونظائر في الشرع كثيرة من الغالب الغناه صاحب الشرع ولم يمتيره وتارة بالغ في الغائه فاعتبر نادره دونه كما تقدم بيانه فهذه أربعون مثالا قد سردتها في ذلك من أربعين جنسا فهى أربعون جنسا قد الفيت (فان قلت) انت تعرضت للفرق بين ما الفى منه وما لم يباغ ولم تذكره بل ذكرت

تردد الفقهاء في مفهوم اسم العدالة المقابلة للفسق فقال الجمهور هي صفة زائدة على الاسلام وهو ان يكون ملتزما اجناسا لواجبات الشرع ومستحباته محتمبا للمحرمات والمكروهات وقال أبو حنيفة يكفي في العدالة ظاهر الاسلام وان لا تعلم منه جرحه اه وقال الاصل اتفق العلماء على أن المعاصي تختلف بالفدح في العدالة وانه ليس كل معصية يسقط بها العدل عن مرتبة العدالة وانما وقع الخلاف بينهم في الاطلاق فقط فخرج امام الحرمين في أصول الدين من اطلاق لفظ الصغيرة على شيء من معاصي الله وكذلك جماعة من العلماء وقالوا لا يقال في شيء من معاصي الله صغيرة بل جميع المعاصي كباثر لعظمة الله تعالى فيكون جميع معاصيه كباثر وقال غيرهم يجوز ذلك وقد ورد الكتاب العزيز بالاشارة الى الفرق في قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والمصيبان فجل المعصية رتبا ثلاثا كفرا وفسوقا وهى الكبيرة وعصيانا وهى الصغيرة ولو كان المدني واحدا لكان اللفظ في الآية

متكررا لا بمعنى مستأنف وهو خلاف الأصل اه اذا تقرر هذا فالضابط لما ترد به الشهادة من الماضي الذي به الفرق بين القاعدتين المذكورتين هو مادل على الجرأة على مخالفة الشارع في أوامره ونواهيه أو احتمال الجرأة كما اختاره أبو القاسم ابن الشاط قال فمن دلت قرائن حاله على الجرأة ردت شهادته كرتكب الكبيرة المعلوم من دلائل الشرع انها كبيرة أو المصر على الصغيرة اصرارا يؤذن بالجرأة ومن احتمال حاله ان فعل ما فعل من ذلك جرأة أو فلتة توقف عن قبول شهادته ومن دلت دلائل حاله انه فعل ما فعله من ذلك اعنى ما ليس بكبيرة معلومة الكبر من الشرع فلتة غير متصف بالجرأة قبلت شهادته وذلك لان السبب رد الشهادة ليس الاتهمة بالاجترار على الكذب كالا جترار على ما ارتكبه من المخالفة فاذا عرى عن الانصاف بالجرأة واحتمل الانصاف بها بظاهر حاله سقطت التهمة والله (١١١) تعالى أعلم اه قال الاصل وصححه

ابن الشاط وبالجملة
فذلك يختلف بحسب
الاحوال المقترنة
والقرائن المصاحبة
وصورة الفاعل وهيئة
الفعل والمعتمد في ذلك
ما يؤدي الى ما يوجد
في القلب السليم عن
الاهواء المعتدل المزاج
والعقل والديانة العارف
بالاوضاع الشرعية فهذا
هو المتعين لوزن هذه
الامور فان من غلب عليه
التساهل في طبعه لا يمد
الكبيرة شيئا ومن غلب
عليه التشديد في طبعه
يجعل الصغيرة كبيرة فلا
بد من اعتبار ما تقدم
ذكره في العقل الوازن
بهذه الاعتبارات اه
قال ابن الشاط والاصرار
المصير للصغيرة كبيرة
مانعة من قبول الشهادة

اجناسا التيت خاصة فما الفرق وكيف الاعتماد في ذلك (قلت) الفرق في ذلك المقام لا يتيسر على المبتدئين ولا على ضعفه الفقهاء وكذلك ينبغي ان يعلم ان الاصل اعتبار الغالب وهذه الاجناس التي ذكرت استثنائها على خلاف الاصل واذا وقع لك غالب ولا تدري هل هو من قبيل ما النى او من قبيل ما اعتبر فالطريق في ذلك ان تستقرى موارد النصوص والفتاوى واستقرأ حسنا مع انك تكون حينئذ واسع الحفظ جيد الفهم فاذا لم يتحقق لك الغاؤه فاعتقد انه متمم وهذا الفرق لا يحصل إلا لتسع في الفقهيات والموارد الشرعية وانما اوردت هذه الاجناس حتى تعتقد ان الغالب وقع معتبرا شرعا ونجزم ايضا بشئين (احدهما) ان قول القائل اذا دار الشئ بين النادر والغالب فانه يلحق بالغالب (ثانيهما) قول الفقهاء اذا اجتمع الاصل والغالب فهل يظن الاصل على الغالب او الغالب على الاصل قولان فقد ظهر لك اجناس كثيرة اتفق الناس فيها على تقديم الاقل والغالب في القسم الاول الذي اعتبرنا رده فلا تكون تلك الدعوى على عمومها وقد اجمع الناس ايضا على تقديم الغالب على الاول في امر البينة فان الغالب صدقها والاصل براءة الدمة ومع ذلك تقدم البينة اجماعا فهو ايضا تخصيص لعموم تلك الدعوى فهذا هو المقصود من بيان هذا الفرق والتنبيه على هذه المواطن

الفرق الاربعون والمائتان بين قاعدة ما يصح الاقراع فيه وبين

قاعدة ما لا يصح الاقراع فيه

اعلم انه متى تعينت المصلحة او الحق في جهة لا يجوز الاقراع بينه وبين غيره لان في القرعة ضياع ذلك الحق المتعين او المصلحة المتعينة ومتى تساوت الحقوق او المصالح فهذا هو موضع القرعة عند التنازع دفعا للضغائن والاحقاد والرضى بما جرت به الاقدار وقضى به الملك الجبار فهي مشروعة بين الخلفاء اذا استوت فيهم الاهلية للولاية والائمة والمؤمنين اذا استتوا والتقدم للصف الاول عند الازدحام وتفصيل الاموات عند تزاحم الاولياء وتساويهم في الطبقات وبين الحاضنات والزوجات في السفر والقسمة والحصوم عند الحكم وفي عتق العبيد اذا اوصى بعتقهم او بثلثهم في المرض ثم مات ولم يحملهم الثلث عتق مبالغ الثلث منهم

اه هو الماودة لها معاودة تشمر بالجرأة على المخالفة لا المعاودة المقترنة بالعزم عليها لان العزم مما لا يتوصل اليه لانه امر باطن كالجرأة نفسها بخلاف الاشعار بها الذي اشترطته فانه مما يدركه من يتامل احوال المواقع للمخالفة كما قال بعض العلماء ينظر الى ما يحصل من ملايسة أدنى الكبائر من عدم الوثوق بملاستها في اداء الشهادة والوقوف عند حدود الله تعالى ثم ينظر لذلك التكرار في الصغيرة فان حصل في النفس من عدم الوثوق ما حصل من أدنى الكبائر كان هذا الاصرار كبيرة تخل بالعدالة الخ اه والله اعلم اه قال الاصل ومتى تخلت التوبة الصغائر فلا خلاف انها لا تقدر في العدالة وكذلك ينبغي اذا كانت من أنواع مختلفة وانما يحصل الشبه واللبس اذا تكررت من النوع الواحد وهو موضع النظر اه (الركن الثاني) الوثوق بالضبط فلذا اشترطوا البلوغ فيها والحريية ونفى التهمة اما البلوغ فقال في البداية اتفقوا على اشتراطه فيها

حيث تشترط العدالة واختلفوا في شهادة الصبيان بمضهم على بعض في الجراح وفي القتل فردها جمهور فقهاء الامصار لما قلناه من وقوع الاجماع على أن من شرط الشهادة العدالة ومن شرط العدالة البلوغ ولك ليست في الحقيقة شهادة عند مالك وإنما هي قرينة حال ولذلك اشترط فيها ان لا يتفرقوا لئلا يجنبوا واختلف أصحاب مالك هل تجوز اذا كان بينهم كبير أم لا ولم يختلفوا أنه يشترط فيها العدة المشترطة في الشهادة واختلفوا هل يشترط فيها الذكورة أم لا واختلفوا أيضا هل تجوز في القتل الواقع بينهم ولا عدة لمالك في هذا الأثناء من باب اجازته قياس المصلحة واما أنه مروى عن ابن الزبير فقال الشافعي ان ابن عباس قدردها والقرآن يدل على بطلانها ثم قال بقول مالك ابن أبي لبي وقوم من التابعين اه بتصرف وأما الحرية ففي البداية أيضا جمهور فقهاء الامصار على (١١٢) اشراطها في قبول الشهادة وقال أهل الظاهر تجوز شهادة العبد لأن الاصل

انما هو اشترط العدالة والعبودية ليس لها تأثير في الرد الا أن يثبت ذلك من كتاب الله أو سنة او اجماع وكان الجمهور رأو أن العبودية أثر من أثر الكفر فوجب ان يكون لها تأثير في رد الشهادة اه وأما ففي التهمة فاما التهم بالاجترار على الكذب التي سببها ارتكاب بعض المعاصي فقد تضمنها اشترط العدالة كما عرفت واما التهمة التي سببها المحبة والقرابة او البغضة للمداواة اللويزية ففي البداية اجمعا على انها مؤثرة في اسقاط الشهادة واختلفوا في رد شهادة العدل بالتهمة لموضع المحبة او البغضة التي سببها المداواة اللويزية فقال بردها فقهاء الامصار

بالقرعة ولو لم يدع غيرهم عتق نثمهم أيضا بالقرعة وقاله الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا تجوز القرعة فيما اذا أوصى بهم ويمتق من كل واحد نثه ويستسعى في باقي قيمته للورثة حتى يؤدبها فيمتق لنا وجوه (الاول) ماني الموطن ان رجلا اعتق عبده عند موته فاسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتق ثلث العبيد قال مالك وبلغني انه لم يكن لذلك الرجل مال غيرهم (الثاني) في الصحاح ان رجلا أعتق ستة بمالك له في مرضه لا مال له غيرهم فدعاهم النبي صلى الله عليه وسلم فجزاهم فاقرع بينهم فاعتق اثنين ورق اربعة (الثالث) اجماع التابعين رضي الله عنهم على ذلك قاله عمر بن عبد العزيز وخارجة ابن زيد وابان بن عثمان وابن سيرين وغيرهم ولم يخالفهم من عصرهم احد (الرابع) وافقنا ابو حنيفة رضي الله عنه في قسمة الارض لعدم المرجح وذلك هنا موجود فتنب قياسا عليه (الخامس) ان في الاستسما مشقة وضرا على العبيد بالالزام وعلى الورثة بتأخير الحق وتمجيل حق الموصى له والفوائد تقتضى تقديم حق الوارث لان له الثلثين (السادس) ان مقصود الوصي كمال العتق في العبد ليتفرغ للطاعات ويجوز الاكتساب والمنافع من نفسه وتجزئة العتق تمنع من ذلك وقد لا يحصل الكمال ابدا احتجوا بوجوه (الاول) قول النبي صلى الله عليه وسلم لا عتق الا فيما بلك ابن آدم والمريض مالك الثلث من كل عبد فينفذ عتقه فيه ولان الحديث المتقدم واقعة عين لا عموم فيها ولان قوله اثنين يحتمل شائعين لامعينين ويؤكد ان العادة تحصي اختلاف قيم العبيد فيتمتد ان يكون اثنان معينان ثلث ماله (الثاني) ان القرعة على خلاف القرآن لانها من الميسر وعي خلاف الفواعل لان فيه نقل الحرية بالقرعة (الثالث) انه لو اوصى بثلاث كل واحد صح فينفذ ههنا قياسا على ذلك وعلى حال الصحة (الرابع) انه لو باع ثلث كل عبد جاز والبيع يلحقه النسخ والعتق لا يلحقه النسخ فهو أولى بعدم القرعة لان فيها تحويل العتق (الخامس) انه لو كان مالكا لثلثهم فاعتقه لم يجتمع ذلك في اثنين منهم والمريض لم يملك غير الثلث فلا يجمع لانه لا فرق بين عدم المالك والمنع من التصرف في نفوذ العتق (السادس) ان القرعة انما تدخل في جميع الحقوق فيما يجوز التراضى عليه لان

الا انهم اتفقوا في مواضع على اعمال التهمة وفي مواضع على اسقاطها واختلفوا في مواضع فاعلمها بمضهم الحرية واسقطها بمضهم اه المراد فانظرها وسيأتي في الفرق بعد توضيح ذلك فترقب واما التهمة المشعرة بخلل في عقله فبفعل بعض المباح المخل بقبول الشهادة كالاكل في الاسواق ونحوه قال ابو القاسم بن الشاطب والضابط ان مخالفة العادة الجارية من الشاهد في اموره المباحة ربما اشعرت بخلل في عقله فيتطرق الخلل الى ضبطه وربما لم تشعر بذلك بحسب 'قرائن الاحوال فان اشعر بذلك او احتمل ردت شهادته او توقف في قبولها والا فلا اه بلفظه (تنبيه) قال الاصل المشهور عندنا قبول شهادة القاذف قبل جلده بدون توجه وان كان القذف كبيرة انفاقا وقال ابو حنيفة رضي الله عنه وردها عبد الملك ومطرف والشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم لنا ان قبل الجلد غير فاسق لانه ما لم يفرغ من جلده يجوز رجوع البينة او تصديق المذنوب له فلا يتحقق الفسق الا بعد

الجلد والاصل استصحاب العدالة والحالة السابقة واحتجوا بثلاثة وجوه الاول ان الآية اقتضت ترتيب الفسق على الفذف وقد تحقق الفذف فيتحقق الفسق سواء جلد ام لا وجوابه ان الآية اقتضت صحة ما ذكرناه وبطلان ماد كرموه لان الله تعالى قال فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوهم شهادة ابد واوولئك هم الفاسقون فترتب رد الشهادة والفسق على الجلد وترتيب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم فيكون الجلد هو السبب المفسق حيث لا جلد لافسوق وهو مطلوبنا وعكس مطلوبكم والوجه (الثاني) ان الجلد فرع ثبوت الفسق فلو توقف الفسق عليه لزم الدور والوجه (الثالث) ان الاصل عدم قبول الشهادة الى حيث يتيقن العدالة ولم يتيقن هنا فترد وجوابهم ان كون الجلد فرع ثبوت الفسق ظاهر ظهورا ضعيفا لجواز رجوع البينة او تصديق المقذوف فاذا اقيم الجلد قوى الظهور باقدام البينة وتصميمها على اذيتيه وكذلك المقذوف وحينئذ نقول ان مدرك رد الشهادة انما هو الظهور القوي لانه المجمع عليه والاصل بقاء العدالة السابقة اه باصلاح والله سبحانه وتعالى اعلم

(الفرق الحادى والثلاثون والمائتان بين قاعدة التهمة التي ترد بها الشهادة بعد ثبوت العدالة وبين قاعدة ما لا يرد به)

قد علمت مما تقدم ان التهمة ثلاثة اقسام (الاول) تهمة الاجترار (١١٣) على الكذب التي سببها ارتكاب بعض

المعاصي وقد تضمنها الركن الاول من ركبي الشهادة والثاني تهمة خلل العقل التي سببها فصل بعض الباحث والثالث تهمة الاجترار على الكذب التي سببها المحبة بنحو القرابة أو البغضة بالمدواة وقد تضمن هذين القسمين الركن الثاني منهما والمراد هنا القسم الثالث والامة مجمعة على رد الشهادة بتهمة سببها ما ذكر من حيث الجملة الا ان هذه التهمة

الحرية حالة الصحة لما لم يجز التراضي على انتقاضها لم تجز القرعة فيها والاموال يجوز التراضي فيها فدخلت القرعة فيها والجواب (عن الاول) ان العتق انما وقع فيما يملك وما قال العتق في كل ما يملك فاذا نفذ العتق في عبيدين وقع العتق فيما يملك وقولهم انها قضية عين فنقول هي وردت في تهمة قاعدة كلية كالرجم ونيره فتم ولقوله عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة وقوله انه يحتمل أن يكون شائعا باطل بالقرعة لانها لا معنى لها مع الاشاعة واتفاقهم في القيمة ليس متمذرا عادة لاسيما مع الجلب ووخش الرقيق (وعن الثاني) ان المبسر هو القمار ويميز الحقوق ليس قمارا وقد اقرع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أزواجه وغيرهم واستتمت القرعة في شرائع الانبياء عليهم السلام لقوله تعالى فسام فكان من المدحضين الآية واذا يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم وليس فيها نفل الحرية لان عتق المريضة لم يتحقق لانه ان صح عتق الجميع وان طرات ديون بطل وان مات وهو يخرج من الثلث عتق من الثلث فلم يقع في علم الله تعالى من العتق الا ما اخرجته القرعة (وعن الثالث) ان مقصود الهبة والوصية التمليك وهو حاصل في ملك الشائع كنيته ومقصود العتق التخليص للطاعات والاكتساب ولا يحصل مع التبعض ولان الملك شائعا لا يؤخر حق الوارث كما تقدم في الوصية وههنا يتاخر بالاستسما (وعن الرابع) ان البيع لا ضرر فيه على الوارث كما تقدم في الوصية ولا

ثلاثة اقسام أيضا (القسم الاول) مجم على اعتبارها (١٥) — الفرق — رابع

لقوتها كشهادة الانسان لنفسه وكشهادة الاب لابنه والام لابنها وبالعكس فقد ذهب شرح وابو ثور ودادود الى ان شهادة الاب لابنه تقبل فضلا عن سواء اذا كان الاب عدلا لو جهين الاول قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الولدين والاقربان فان الامر بالشيء يقتضى اجراء المأمور الا ما خصه الاجماع من شهادة المرء لنفسه الثاني ان رد الشهادة بالجملة انما هو لموضع اتهام الكذب وهذه التهمة انما اعتتمها الشرع في الفاسق ومنع اعماها في العادل فلا يجتمع العدالة مع التهمة (والقسم الثاني) مجم على الغائرها لخفتها كشهادة الانسان لرجل من قبيلته قال في البداية ومنه شهادة الاخ لاخيه ما لم يدفع بذلك عن نفسه عار على ما قال مالك وما لم يكن منقطعا الى اخيه يناله بره وصالته فقد اتفقوا على اسقاط التهمة فيها ما عدا الاوزاعي فانه قال لا يجوز ومفاد كلام الاصل ان التهمة فيها تاني عند ابى حنيفة والشافعي وابن حنبل وتمتير عندنا مطلقا وسامه ابن الشاط فانظر ذلك (والقسم الثالث) مختلف فيها هل تلحق بالرتبة العليا فتمنع او بالرتبة الدنيا فلا تمنع ومن امثلته شهادة الزوجين احدهما للاخر فان مالكا واباحنيفة وان حنبل ردوها واجازها الشافعي وابو ثور والحسن وقال ابن ابى ليلى تقبل شهادة الزوج لزوجيته ولا تقبل شهادتها له وبه قال النخعي ومنها شهادة الشاهد لصديقه الملائف فترد عندنا وتقبل عند ابى حنيفة

والشافعي وابن حنبل ومنها شهادة المدعو على عدوه فقال ابو حنيفة تقبل مطلقا وقال مالك لا تقبل مطلقا وقال الشافعي لا تقبل الا ان تكون في الدين لنا وجوه الاول قوله عليه الصلاة والسلام لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين الثاني ماخرجه ابو داود من قوله صلى الله عليه وسلم لا تقبل شهادة بدوى على حضري لقلة شهود البدوى مايقع في المنصر الثالث الفياس على ما جمع الجمهور عليه من تاثير العداوة في الاحكام الشرعية مثل اجماعهم على عدم توريث القاتل للمقتول وعلى توريث المبتوتة في المرض وان كان فيه خلاف واحتجوا بظواهر منها قوله تعالى شهيدين من رجالكم وقوله تعالى ذوى عدل منكم والفقهاء مع من كانت القواعد والنصوص معه اظهر ومن امثلة هذا القسم من ردت شهادته لفسقه أو كفره أو بغيره أو رقه ثم أدها بعد زوال هذه الصفات فانه يتهم في تنفيذ ما ردفه فتحن وابن حنبل منعها وقال الشافعي و ابو حنيفة رضي الله عنهما يقبل الكل الا الفاسق والفرق ان الفاسق تسمع شهادته ثم ينظر في عدالته فيتحقق الرد بالظهور على الفسق وأوئك لم تسمع شهادتهم لمعلم من صفاتهم فلا يتحقق الرد للباعث على التهمة ولنا وجوه الاول شهادة العوائد الثاني انه مروى عن عثمان رضي الله عنه (الثالث) ان العلم بفسقهم لو وقع قبل الاداء لم يقع الاداء وانما منعنا حيث وقع الاداء فصفاتهم حينئذ تكون مجهولة فسقط الفرق وعكسه لو حصل البحث عن الفسق قبل الاداء (١١٤) قبلت شهادته اذا لم ترد ومن امثلة ذلك شهادة اهل البادية اذا

قصدوا في التحمل دون اهل الحاضرة فنحن منعناها في البيعات والنكاح والهبة ونحوها لان المدول اليهم مع امكان غيرهم تهمة في ابطال ما شهدوا به وقال ابن حنبل لا تقبل شهادة بدوى على قروى مطلقا وقال ابو حنيفة والشافعي تقبل مطلقا لنا وجهان الاول حديث لا تقبل شهادة خصم الخ والثاني حمل حديث ابي داود على

بحصل نحو بل العتق كما تقدم (وعن الخامس) انه اذا ملك الثلث فقط لم يحصل تنازع العتق في ولا حرمان من تناوله لفظ العتق (وعن السادس) ان الوارث لو رضى بتنفيذ عتق الجميع لصح فهو يدخله الرضى فهذه المباحث وهذه الاختلافات والاتفاقات يتخلص منها الفرق بين قاعدة ما تدخله القرعة وما لا تدخله القرعة وان ضابطه التساوى مع قبول الرضى بالنقل وما فقد فيه احد الشرطين تعذرت فيه القرعة والله تعالى اعلم بالصواب

الفرق الحادى والاربعون والمائتان بين قاعدة المعصية التي هي كفر وقاعدة ما ليس بكفر

اعلم ان النهى يعتمد المفسد كما ان الاوامر تعتمد المصالح فاعلى رتب المفسد الكفر وادناها الصفائر والكبائر متوسطة بين المرتبتين واكثر التباس الكفر انما هو بالكبائر فاعلى رتب الكبائر يليها ادنى رتب الكفر وادنى رتب الكبائر يليها اعلى رتب الصفائر

قال (الفرق الحادى والاربعون والمائتان بين قاعدة المعصية التي هي كفر وقاعدة ما ليس بكفر الى قوله والكبائر متوسطة بين المرتبتين) قلت ان اراد المفسد بهقتضى الشرع فلا شك ان الكفر اعظم المفسد وما عداه تنفاوت رتبه قال (واكثر التباس الكفر انما هو بالكبائر الى قوله وادنى رتب الكبائر يليها اعلى رتب الصفائر) قلت ما قاله من ان اكثر التباس الكفر انما

وأصل

موضع التهمة جمعا بينه وبين العمومات المتقدمة الدالة

على قبول الشهادة وحجتهم من وجوه الاول حمل حديث ابي داود على من لم تعلم عدالته من الاعراب قالوا وهو اولى لقلة التخصيص حينئذ في تلك العمومات وجوابه ان جمعنا اولى لأنه لو كان لاجل عدم العدالة لم يكن لتخصيصه بصاحب القرية بل للتهمة والثاني ما في الصحيحين ان اعرايا شهد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم على رؤية الهلال فقبل شهادته على الناس وجوابه أنا قبله في الهلال لعدم التهمة المتقدم ذكرها والثالث ان من قبلت شهادته في الجراح قبلت في غيرها كالحضري ولأن الجراح أكد من المال نفى ثمال اولى وجوابه ان الجراح يقصد لها الخلوات دون المعاملات فكانت التهمة في المعاملات موجودة دون الجراح هذا خلاصة ما قاله الاصل وصححه ابن الشاطب مع زيادة من بداية الحفيد والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثاني والثلاثون والمائتان بين قاعدة الدعوى الصحيحة والدعوى الباطلة

وهو ان الباطلة ما كانت غير معتبرة شرعا بان اختلف منها شرط من شروطها والصحيحة ما كانت معتبرة شرعا بان استوفت شروطها وشروطها خمسة (الشرط الاول) بيان المدعى فيه بان يكون متصورا في ذهن المدعي والمسدع عليه والقاضي

بأحد نوعين (النوع الاول) ببيان عينه كدعوى ان هذا الثوب او الفرض اشتراه منه او ان هذه الدراهم غصبت منه او بيان صفة كلى في ذمته ثوب او فرس صفتها كذا او دراهم يزديه او عجدية اوسبني او شتمنى او قذفى بلفظ كذا اذ ليس كل سب و شتم بوجب الحد (والنوع الثانى) ببيان سبب المدعى فيه المعين كدعوى المرأة الطلاق او الردة لتحرر نفسها وهى معينة او بيان سبب ما فى ذمة المعين كدعوى المرأة المسبب او التتلى خطأ ليرتب الصداق او الدية فى ذمة الزوج او العاقلة المعينة بالنوع قال تسولى العاصمية وهذا النوع بما ليه راجع فى المسمى للنوع الاول لان المدعى يقول فيها احرزت نفسى لانيك طلقتنى ولى عليك صداق اودية لانك مسستنى اوقعت ولىي وكذا لو قال بعت لك دارى أو أجرتها منك فادفع لى ثمنها او اجرتها ولذ كرالسبب فى هذا النوع لا يحتاج المدعى فيه لبيان السبب بخلاف النوع الاول فان فى كون بيان السبب فيه كان يقول من اعد او بيع قال خليل وكفى بعت وتزوجت وحمل على الصحيح والا فليساله الحاكم عن السبب ثم قال وللمدعى عليه السؤال عن السبب اه ليس من تمام صحة الدعوى او من تمام صحتها خلافاً للنوع الاول للحطاب قال بدليل قول خليل والمدعى عليه الخ والثانى الرماحي محتججا بكلام المجموعة وان عرفة قال التسولى و اعتراض بنانى عليه بانه لو كان شرطاً لبطات الدعوى مع عدم ادعاء (١١٥) النسيان ساقط لما علمت من ان هذا

انما هو شرط صحة اذا لم يدع النسيان كما ان الدعوى بالجهرول ساقطة مع القدرة على التفسير عند المازرى وغيره كما ياتي ثم قال ويؤيد القول بان بيان السبب من تمام صحة الدعوى انه يمكن ان يكون سبب ما يدعيه فاسدا كونه ثمن محر أوريا ونحو ذلك ولذا قال ابن حارث اذا لم يساله الفاضى عنه اى السبب كان كالخابط خط عشواء قال فان ساله الحاكم او المدعى عليه عنه وامتنع

وأصل الكفر انما هو انتهاك خاص لحرمة الربوبية اما بالجهل بوجود الصانع أو صفاته العلي ويكون الكفر بفعل كرمى المصحف فى القاذورات او السجود للصنم

هو بالسكائر ليس بصحيح وكيف يلبس الكفر بالسكائر والكفر امر اعتقادى والكبائر اعمال وليست باعتقاد سواء كانت اعمالا قلبية او بدنية قال (واصل الكفر انه انتهاك خاص لحرمة الربوبية) قلت ليس الكفر انتهاك حرمة الربوبية ولكنه الجهل بالربوبية فلا يصدر عادة ممن يدن بالربوبية قال (اما الجهل بوجود الصانع أو صفاته العلي) قلت الجهل بذلك هو الكفر خاصة عند من لا يصحح الكفر عنادا واما عند من يصححه فالكفر اما الجهل بالله تعالى واما جحده وانتهاك الحرمة انما يكون مع الجهل اما مع العلم فيتمرد عادة والله تعالى اعلم قال (ويكون الكفر بفعل كرمى المصحف فى القاذورات) قلت رى المصحف فى القاذورات لا يخلو ان يكون مع العلم بالله تعالى او مع الجهل به فان كان مع الجهل فالكفر هو الجهل لاعين رمية وان كان مع العلم بالله تعالى فلا يخلو ان يكون مع التكذيب به او لا فان كان مع التكذيب به فهو كفر وإلا فهو معصية غير كفر قال (والسجود للصنم) قلت ان كان السجود للصنم مع اعتقاد كونه الها فهو كفر والا فلا بل يكون معصية ان كان لغيره اكرامه او جائز عند الاكراه

من بيانه لم يكف المطلوب بالجواب فان ادعى نسيانه قبل بغير بين اه قال التسولى وينبى على بيانه ان المطلوب اذا قال فى جوابه لاحق لك على لا يكتفى منه بذلك بل حتى ينفي السبب الذى بينه المدعى اه وفى الاصل قالت الشافعية ولا يلزم ذكر سبب ملك المال بخلاف سبب القتل والجراح لاختلاف الحكم ههنا بالعمد والخطا وهل قتله وحده او مع غيره بخلاف المال ولان اتلافه لا يستدرك بخلاف المال وهذا لا يخالفه اصحابنا وقواعدنا تقتضيه واما قول الشافعى وابن حنبل رضى الله عنهما لا تسمع الدعاوى فى النكاح حتى يقول تزوجتها بولى ورضاها وشاهدى عدل بخلاف دعوى المالى وغيره محتجين بثلاثة وجوه الاول ان النكاح خطر كالمقتل اذ الوطء لا يستدرك الثانى ان النكاح لما اخص بشروط زائدة على البيع من الصديق وغيره خالفت دعواه الدعاوى قياسا للدعوى على المدعى به الثالث ان المقصود من جميع العقود بدخله البذل والا باحثة بخلافه فكان خطرا فيحتاج فيه فهو خلاف مذهبنا من ان الدعوى فى النكاح تسمع وان لم يقل تزوجها بولى ورضاها بل يكفيه ان يقول هي زوجتى وقاله ابو حنيفة رضى الله عنه لنا وجهان الاول القياس على البيع والردة . المدة فلا يشترط التمرض لها فكذلك غيرها الثانى ان ظاهر عقود المسلمين الصحة واما ما احتجوا به فالجواب عن الاول ان غالب دعوى المسلم الصحة كما علمت فالاستدراك حينئذ نادر لا عبرة به والقتل خطره اعظم من حرمة النكاح

١١٠ وهو الفرق المانع من القياس وعن الثاني ان دعوى الشيء يتناول شروطه بدليل البيع فكما لا يحتاج البيع في دعواه الى الشروط كذلك النكاح لا يحتاج في دعواه اليها وعن الثالث ان الردة والعدة لا يدخلهما البدل ويكفي الاطلاق فيهما اه قال تسولي الماصمية وخرج بهذا الشرط الدعوى بمجهول العين او الصفة كلى عليه شيء لا يدري جنسه ونوعه او ارض لا يدري حدودها او ثوب لا يدري صفتها او دراهم لا يدري صفتها ولا قدرها ونحو ذلك فلا تسمع لان المطلوب لو اقر وقال نعم على ما يدعيه او انكر وقامت البينة بذلك لم يحكم عليه بهذا الاقرار ولا بتلك الشهادة اذ الكل مجهول والحكم به متمذر فليس الحكم بالهروى باولى من المروى مثلاً ولا باليزيدية باولى من الحمديّة اذ من شرط صحة الحكم تعيين المحكوم به ولا تعيين ههنا وهكذا نقله غير واحد وهو ظاهر علي أحد القولين في قول ابن حاصم ومن لطاب بحق شهدا * ولم يحقق عند ذلك العدد الخ وقال المازري تسمع الدعوى بالمجهول البساطي وهو الصواب لقولهم يلزم الاقرار بالمجهول ويؤمر بتفسيره فكذلك هذا يؤمر بالجواب لعله يقر فيؤمر بالتفسير ويسجن له فان ادعى المقر الجهل أيضاً فانظر ما يأتي عند قوله ومن لطاب بحق شهد الخ وانظر شرحنا للشامل اول باب الصلح قال الخطاب مسائل المدونة مرتبة في صحة الدعوى بالمجهول المازري وليس منه الدعوى على سمسار دفع اليه ثوب بالبيعه بدينار بن وقيمته دينار ونصف لان (١١٦) الدعوى هنا تعلقت بامر معلوم في الاصل ولا يضره كونه لا يدري ما يجب له على

السمسار هل الثمن الذي سماه ان باع او قيمته ان استهلكه او غيبه ان لم يبيع اه الخ قلت الدعوى هنا انما هي في الثوب وهو معين فهو يطالبه برده لكن ان استهلك او باع فيرد الثمن او القيمة لقيامهما مقامه تامل اه كلام التسولي وفي الاصل قالت الشافعية لا يصح دعوى المجهول الا في الاقرار والوصية لصحة القضاء بالوصية المجهولة كذلك

او التردد للكنايس في اعيادهم بزي النصراري ومباشرة احوالهم او جحد ما علم من الدين بالضرورة فقولنا انتهاك خاص احتراز من الكبائر والصغائر فانها انتهاك وليست كفرا وسياتي بيان هذا الخصوص بعد هذا ان شاء الله تعالى وجحد ما علم من الدين بالضرورة كجحد الصلاة والصوم ولا يختص ذلك بالواجبات والقربات بل لو جحد بعض الاباحات المألومة بالضرورة كفر كما لو قال (او التردد الى الكنايس في اعيادهم ومباشرة احوالهم) قلت هذا ليس بكفر الا ان يتقدم معتقدهم قال (او جحد ما علم من الدين بالضرورة) قلت هذا كفر لان كان جحدته بعد علمه فيكون تكذيباً والافهم وجعل وذلك الجهل معصية لانه مطلوب بازالة مثل هذا الجهل على وجه الوجوب قال (فقولنا انتهاك خاص احتراز من الكبائر والصغائر فانها انتهاك وليست كفرا وسياتي بيان هذا الخصوص بعد هذا ان شاء الله تعالى) قلت ليست الكبائر والصغائر انتهاكاً لحرمه الله تعالى وانما هي جراءة على مخالفة تحمل عايبها الاغراض والشهوات قال (وجحد ما علم من الدين بالضرورة الى قوله وان كنا نكفر بذلك الحجد غيره) قلت ما قاله في ذلك صحيح الا كونه اقتصر على اشتراط شهرة ذلك الامر من الدين بل لا بد مع اشتمار ذلك من وصول ذلك الى هذا الشخص وعلمه به فيكون اذ ذلك مكذباً لله تعالى ورسوله فيكون بذلك كافراً اما ان لم يعلم ذلك الامر وكان من معالم الدين المشتهرة فهو بماص بترك التسبب الى علمه ليس بكافر بذلك والله تعالى اعلم

المال والمال غير معلوم وصحة الملك في الاقرار بالمجهول من غير حكم ويازمه الحاكم بالتميين وقاله اصحابنا وقالت الشافعية ان ادعى بدين فان كان من الاثمان ذكر الجنس دنانيراً ودراهم والنوع مصرية أو مغربية والصفة صحاحاً أو مكسرة والمقدار والسكة وان كان من غير الاثمان فان مما تضبطه الصفة ذكر الصفات المعبرة في السلم والاحوط ان يذكر معها القيمة وان كان مما لا تضبطه الصفة كالجواهر فلا بد من ذكر القيمة من غالب نقد البلد ويذكر في الارض والدار اسم الصنم والبلد وفي السيف الحلى بالذهب قيمته فضة وبالفضة قيمته ذهباً أو بهما قومه به ايشاء لانه موضع ضرورة وهذا لا يخالفه اصحابنا وقواعدنا تقتضيه اه (الشرط الثاني) تحقق الدعوى بالمدعى فيه أي جزمها وقطعها بان يقول لي عليه كذا احترازاً من نحو اشك أو اظن أن لي عليه كذا فانها لا تسمع قال الاصل وفي اشتراط اصحابنا والشافعية هذا نظران من وجد وثيقة في تركة موروثه أو أخبره عدل بحق له فلا يفيد ذلك الا الظن ومع ذلك يجوز له الدعوى به وان شهد بالظن كالمشهد بالاستفاضة والسماع والفلس وحصر الورثة وصرح بالظن الذي هو مستنده في الشهادة فلا يكون قادحاً فكذلك ههنا لان ما جاز الاقدام معه لا يكون النطق به قادحاً قال التسولي على الماصمية واجاب بعضهم بان الظن ههنا لقوته نزل منزلة القطع الاترى انه قد جاز له الخاف معه قال خليل واعتمد الباب على ظن توى كخطه أو خط

قال

أبيه الخ ثم عدم سماعها في الظن الذي لا يفيد القطع مبنى على القول بان بين التهمة لا توجه أبو الحسن والمشهور توجهها ابن فرحون يريد بعد اثبات كون المدعى عليه ممن تلحقه التهمة اه وعليه فسمع فيمن ثبتت تهمة والا فلا خليل واستحق به يمين ان أحقق ويمين تهمة بمجرد النكول الخ وقال ابن عاصم . وتهمة ان قويت بها نجب : بين مفهوم الخ قال التسولي ولغائل ان يقول ان الدعوى تسمع ههنا ولوقلنا بعدم توجه عين التهمة فيؤمر بالجواب لعله يقر فتأمله فلو قال أظن أن لي عليه الفاقال الآخر أظن أني قضيته لم يقض عليه بشئ ائتمدر القضاء بالجهول اذ كل منهاشاك في وجوب الحق له أو عليه فليس القضاء بقول المدعى باولى من القضاء بقول الآخر فلو قال المطلوب نعم كان له الاف على وأظن أني قضيته لزمه الألف قطماو عليه البينة انه قضاء ثم قال التاودي والتسولي والتحقيق في هذا الشرط راجع للتصديق والعلم والبيان في الشرط الاول راجع للتصور فلا يفتي أحدهما عن الآخر كما لابن عبد السلام في كلام ابن الحاجب اه (الشرط الثالث) كون المدعى فيه ذا غرض صحيح أى يترتب عليه نفع شرعى احترازا من الدعوى بقمحة أو شعيرة أو عشر سمسة ونحو ذلك ولذا لا يمكن المستاجر للبناء ونحوه من قلع مالاقيمة له (الشرط الرابع) كون المدعى فيه مما لو أقر به المطلوب لقضى عليه به احترازا من الدعوى بأنه قال ذارى صدقة يمين مطلقا أو بغيرها ولم يمين الخ ومن الدعوى عليه (١١٧) بالوصية للمساكين وما يؤمر فيه

بالطلاق من غير قضاء كقوله ان كنت تحبني أو تفضيني ومن الدعوى على المحجور ببيع ونحوه من المعاملات فلا يلزمه ولو ثبت بانية بخلاف ماذا ثبت عليه الاستهلاك أو الغصب ونحوها خليل وضمن ما أفسدان لم يؤمن عليه اه قال التسولي وظاهر هذا ان المحجور لا تسمع الدعوى عليه في المعاملات ولو نصبه وليه لمعاملات الناس بمال دفعه اليه للتجارة ليخبره وهو كذلك اذ الدين

قال ان الله تعالى لم يبيع التين ولا العنب ولا يمتقدان جاحد ما جمع عليه يكفر على الاطلاق بل لا بد ان يكون المجمع عليه مشتهرا في الدين حتى صار ضروريا فكم من المسائل المجمع عليها اجماعا لا يعلمه الا خواص الفقهاء فيجحد مثل هذه المسائل التي يحفى الاجماع فيها ليس كفرا بل قد جحد اصل الاجماع جماعة كبيرة من الروافض والخوارج كالنظام ولم ارا احدا قال بكفرهم من حيث انهم جحدوا اصل الاجماع وسبب ذلك انهم بذلوا جهدهم في ادلته فما ظفروا بها كما ظفروا بها الجمهور فكان ذلك عذرا في حقهم كما ان متجدد الاسلام اذا قدم من أرض الكفر وجحد في مبادئ امره بعض شمائر الاسلام المعلومة لنا من الدين بالضرورة لا تكفره لعذره بعدم الاطلاع وان كنا نكفر بذلك الجحد غيره وبهذا التقرير نجيب عن سؤال السائل كيف تكفرون جاحدا لمسائل المجمع عليها ولا تكفرون جاحدا أصل الاجماع وكيف يكون الفرع أقوى من الاصل والجواب بان نقول انا لم نكفر بالمجمع عليه من حيث هو مجمع عليه بل من حيث الشهرة المحصلة للضرورة ففى انصاف هذه الشهرة للاجماع ككفر جاحدا للمجمع عليه واذا لم تنصف لم تكفره وعلى هذا التقرير لم يجعل الفرع أقوى من الاصل وانما يلزم ذلك ان لو كفرنا به من حيث هو مجمع عليه لا من حيث هو مشتهر فن جحد باحة القراض لا تكفره من حيث انه مجمع عليه فان انعقاد الاجماع فيه انا يعلمه خواص

قال (وبهذا التقرير نجيب على سؤال السائل الى قوله الاجماع فيه انا يعلمه خواص

اللاحق لا يلزمه لافيا دفع اليه ولا فيما بقى ولا في ذمته لانه لم يخرج بذلك من الولاية قاله في المدونة وقيل يلزمه ذلك في المال المدفوع اليه خاصة وهذا اذا لم يصن به ماله والا فيضمن في المال المصون وهو محمول على عدم التعمين وانظر ما ياتي لنا عند قوله «وجار للوصي فيما حجرا * اعطاء بمض ماله مختبرا» قال والظاهر ان هذا الشرط يفتي عن الذى قبله ولا يحتز به عن دعوى الهبة والوعد لانه يؤمر بالجواب فيهما ولو على القول بعدم لزومها باقول لاحتمال أن يقر ولا يرجع عن الهبة ولا يخلف وعده اه كلام التسولي قلت وأشار بقوله ولا يحتز به الخ لدفع قول التاودي أنه احتراز من دعوى الهبة على القول الشاذ وهو أنها لا تلزم بالقول اه (الشرط الخامس) كون المادة لا تكذب الدعوى بالمدعى فيه قال التسولي واحتز به من الدعوى بالغصب والفساد علي رجل صالح خليل وأدب يميز كدعيه على صالح اه ومن مسألة الحيازة المعتبرة فان الدعوى لا تسمع فيها وقيل تسمع ويؤمر المطلوب بجوابها لعله يقر او ينكر فيحلف قاله الخطاب وهو المعتمد اه وفي الاصل انه احتراز عن الدعوى التي تكذبها المادة كدعوى الحاضر الاجنبي ملك دار في يد زيد وهو حاضر يراه يهدم ويبنى ويؤاجر مع طول الزمان من غير وازع بزع عن الطلب من رهبة اورغبة فلا تسمع دعواه لظهور كذبها والسماع انا هو لتوقع الصدق فاذا تبين الكذب عادة امتنع توقع الصدق واختلفوا في طول الزمان الذى تكذب به المادة دعوى

الحاضر الاجنبي فلم يحده مالك بالمشيرة بل قال من أقامت يده دار سنين بكرى ويهدم وبنى فاقمت بينة انما لك اولايك
 اولجندك وثبتت المواريث وانت حاضر تراه يفعل ذلك فلاحجة لك فان كنت غائبا أفادك اقامة البينة والمروض والحيوان
 والرقيق كذلك وكذلك قال الاصحاب في كتاب الاجارات اذا ادعى باجرة من سنين لا تسمع دعواه ان كان حاضرا ولا مانع
 له وكذلك اذا ادعى بشمن ساهم من زمن قديم ولا مانع من طلبه ومادتها تباع بالنقد وشهدت العادة أن هذا الثمن لا يتاخر
 وقال ربيعة عشر سنين تقطع الدعوى للحاضر الا أن يقيم بينة انه اكرى أو أسكن أو اعار ولا حيازة على غائب وعن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم انه قال من حاز شيئا عشر سنين فهو له ولقوله تعالى وأمر بالعرف فكل شيء يكذبه العرف
 وجب أن لا يؤمر به بل يؤمر بالملك لحائزه لانه العرف وقال ابن القاسم الحيازة من الثمانية الى العشرة واما في الاقارب
 فتال مالك الحيازة المكذبة المدعوى في العقار نحو الخمسين سنة لان الاقارب يتسامحون لبر القرابة أكثر من الاجانب
 امال دون هذا القدر من الطول فلا تكون الدعوى كاذبة وخالفنا الثاني رضى الله عنه وسمع الدعوى في جميع هذه
 الصور لنا النصوص المتقدمة وهذا قسم من أقسام الدعوى الثلاثة و يبقى قسمان داخلان تحت قاعدة الدعوى الصحيحة
 (الاول) ما تصدقها العادة كدعوى (١١٨) القرب الوديعه (والثاني) ما لم تقض العادة بصدقها ولا بكذبها

كدعوى المعاملة ويشترط
 فيها الخلطة وسيأتي
 بيانها ان شاء الله تعالى
 في بيان قاعدتي من
 يحلف ومن لا اه كلام
 الاصل وصححه ابن الشاط
 (تنبيهان الاول) قال
 التسولى علم مما مر
 ان هذه الشروط كلها
 مبحوث فيها ما عدا الشرط
 الرابع اه قافهم (التنبيه
 الثاني) قال التاودى
 على العاصمية هذه
 شروط الدعوى واما
 الدعوى نفسها فقال

الفقهاء أو الفقهاء دون غيرهم والحق الاشعري بالكفر ارادة الكفر كبناء الكنائس ليكفر
 فيها او قتل نبي مع اعتقاده صحة رسالته ليمت شرعته ومنه تأخير اسلام من اتى ليسلم على يدك
 فتشير عليه بتأخير الاسلام لانه ارادة لبقاء الكفر ولا يندرج في ارادة الكفر الدعاء
 بسوء الخاتمة على من تعاديه وان كان فيه ارادة الكفر لانه ليس
 الفقهاء أو الفقهاء دون غيرهم) قلت ماقاله في ذلك صحيح الامتناع من شرط علم هذا الشخص
 بذلك الامر المشتهر قال (والحق الشيخ أبو الحسن الاشعري رضى الله تعالى عنه بالكفر اراد
 الكفر كبناء الكنائس ليكفر فيها) قلت ان كان بناها الشخص لا اعتقاده رجحان الكفر
 على الاسلام فهو ككفر لاشك فيه وان كان بناها الكافر ارادة التقرب اليه والتودد له بذلك
 فهو معصية لا كفر قال (او قتل نبي مع اعتقاده صحة رسالته ليمت شرعته) قلت ذلك كفر
 ولكن لا يتأتى فرضه الاعلى قول من يجوز الكفر عنادا قال (ومنه تأخير اسلام من اتى ليسلم
 على يدك فتشير عليه بتأخير الاسلام لانه ارادة لبقاء الكفر) قلت ذلك قد يكون كفرا ان كان انا
 أشار بالتأخير لا اعتقاده رجحان الكفر وقد لا يكون كفرا ان كان انا اراد بالتأخير لكونه لا يريد
 لهذا الاسلام لحقده عليه او نحو ذلك مما لا يستلزم ان يتقدم المشير رجحان الكفر قال (ولا يندرج
 في ارادة الكفر الدعاء بسوء الخاتمة على من تعاديه وان كان فيه ارادة الكفر لانه ليس

القرأ في هي طلب معين كهذا الثوب وما في ذمة معين

مقصودا

كالدين والاسلم او ادعاء ما يترتب عليه أي ما يترتب عليه المدين كدعوى المرأة على زوجها الطلاق او الردة لتحرر
 نفسها وهي معينة وما يترتب عليه ما في ذمة معين كدعوى المسبب أو القتل ليرتب الصداق والدية في ذمة العاقلة الميمنة بالنوع اه
 والله سبحانه وتعالى اعلم

(الفرق الثالث والثلاثون والثمانين بين قاعدتي المدعى والمدعى عليه)

وفيه اختلفت عبارة العلماء تحقيقا لمن هو المدعى الذى عليه البينة ومن هو المدعى عليه الذى يحلف في قوله صلى الله عليه وسلم
 البينة على من ادعى واليمين على من أنكر لان بينهما التباسا وعلم القضاء يدر على التمييز بينهما لقول سميد بن المسيب رضى الله
 عنه من ميز بينهما فقد عرف وجه القضاء كما في تسولى العاصمية فقيل كل طالب فهو مدعى وكل مطلوب فهو مدعى عليه وقال
 ابن المسيب رضى الله عنه كل من قال قد كان فهو مدعى وكل من قال لم يكن فهو مدعى عليه اه وللاصحاب فيه عبارتان توضح ثانيهما
 الاولى احدها ان المدعى هو أبعد المتداعين سببا والمدعى عليه هو أقرب المتداعين سببا والثانية أن المدعى من كان قوله على
 خلاف أصل أو عرف أى مجردا عنهما معا فاهنا بمعنى الواو والمدعى عليه من كان قوله على وفق أصل أو عرف قال التسولى

وبمعنى العرف العادة والشبه والغالب كما يعلم بمسائتي من الأمثلة واوهنا مانمة خلو فقط فتجوز الجمع ومن أمثلة ماوافق المدعي عليه فيه الاصل وحده وخالفه المدعي من ادعي على شخص ديناً أو غصباً أو جنابة ونحوها فان الاصل عدم هذه الامور والقول قول المطلوب منه مع يمينه لان الاصل يعضده ويخالف الطالب وهذا مجمع عليه ومنها اختلاف اليتيم بعد بلوغه ورشده مع وبيمه في الدفع فان اليتيم متمسك بالاصل الذي هو عدم الدفم فهو مدعى عليه وان كان طالباً فعليه اليمين والوصى مدع وان كان مطلوباً لانه غير أمين في الدفم عند التنازع لقوله تعالى فاشهدوا عليهم فعليه البينة ومن أمثلة ماوافق المدعي عليه فيه العرف وحده من ادعى الشراء أو الهبة من حائز المدعى فيه مدة الحياة فالحائز مدعى عليه لانه تقوى جانبه بالحياة والقائم مدع ومنها جزار ودباغ تداعيا جلدا تحت يدها ولا يد عليه فالجزار مدعى عليه والدباغ مدع فان كانت تحت يدا احدهما فالحائز مدعى عليه ومنها قاض وجندي تداعيا رحا تحت يدها أو لا يد عليه فالجندي مدعى عليه والقاضي مدع ومنها عطار وصباغ تداعيا مسكا وصباغ فالعطار مدع في الصبغ مدعى عليه في المسك والصباغ بالعكس ومنها اختلاف الزوجين في متاع البيت فالمرأة المعتاد للنساء ما لم يزد علي نقد صداقها وهي معروفة بالفقر ومنها النكول ودعوى الشبه عند الاختلاف في الصداق أو اليمين أو غيرها ومنها دعوى العامل في القراض أو المودع عنده (١١٩) الرديح قبضا بغير اشهاد

فالمدعى عليه في هذه الامثلة هو من تقوى جانبه بسبب من حياة أو شبه أو نكول صاحبه أو أمانة أو كون المتنازع فيه مما شأنه أن يكون له والمدعى من تجرد قوله عن ذلك المعبب كما في التسولي على العاصمية ومن أمثلة ماوافق المدعى عليه فيه الاصل والعرف مما طالب الوديعه التي سلمها للمودع عنده ببينة لانه لو اتى المودع عنده لما شهد عليه فالقول قول

مقصودا فيه انتهاك حرمة الله تعالى بل اذاية المدعو عليه وليس منه ايضا اختيار الامام عقد الجزية على الاسارى على القتل الموجب لمحو الكفر من قلوبهم وفي عقد الجزية ارادة استمرار الكفر في قلوبهم فهو فيه ارادة الكفر لان مقصوده توقع الاسلام منهم او من ذرارهم اذا بقوا أحياء وفي تعجيل القتل عليهم سداب الایمان منهم ومن ذریتهم فالمقصود توقع الايمان وحصول الكفر وقع بالمرض فهو مشروع مأمور به وواجب عند تعين مقتضيه ويثاب عليه الامام والفاعل له بخلاف الدعاء مقصودا فيه انتهاك حرمة الله تعالى بل اذاية المدعو عليه (قات هذا الذي قاله هنا موافق لما قلته في مسالة الاشارة بتاخير الاسلام من جهة أنه لم بشر بذلك عليه الا لقصده اذايته للاعتقاده رجحان الكفر قال (وليس منه ايضا اختيار الامام عقد الجزية على الاسارى على القتل الموجب لمحو الكفر من قلوبهم وفي عقد الجزية ارادة استمرار الكفر في قلوبهم فهو فيه ارادة الكفر لان مقصوده توقع الاسلام منهم او من ذرارهم اذا بقوا أحياء وفي تعجيل القتل عليهم سداب الایمان منهم ومن ذریتهم فالمقصود توقع الايمان وحصول الكفر وقع بالمرض) قلت ما حام عليه في هذا الفصل كله صحيح وهو أن استبقاء الاسارى وضرب الجزية عليهم لا يتعين انه ايثار لاستمرار الكفر واذا لم يتعين ان يكون لذلك لم يكن كفرا قال (فهو مشروع مأمور به وواجب عند تعين مقتضيه ويثاب عليه الامام والفاعل له بخلاف الدعاء

صاحب الوديعه يمينه فهو المدعى عليه وان كان طالباً والمودع عنده مدع عليه البينة وان كان مطلوباً لان ظاهر حاله ما قبض ببينة انه لا يعطي الا ببينة والاصل أيضا عدم الدفع فالاصل والغالب معا يعضدان صاحب الوديعه ويخالفان المودع عنده وكذلك القراض اذا قبض ببينة قال التسولي على العاصمية واذا تمسك كل منهما بالعرف كما اذا أشبهها مما فيها يرجع فيه للشبه كتنازع جزار مع جزار في جلد ونحو ذلك ولم يكن يدا احدهما حلقا وقسم بينهما واذا تمسك كل منهما بالاصل كدعوى المكترى للرحى او الدار انها تهدمت او انقطع الماء عنها ثلاثة اشهر وقال المكترى شهران فقط اختلف فيمن يكون مدعى عليه منهما فقيل المكترى لان الاصل براءة ذمته من الغرامة فيستصحب ذلك وقيل المكترى لان عقد الكراء اوجب ديناً في ذمة المكترى وهو يدعي اسقاط بعضه فلا يصدق وكذلك لو قبض شخص من رجل دنانير فلما طلبه بها الدافع زعم أنه قبضها من مثلها المرتب له في ذمته فان اعتبرنا كون الدافع بريء الذمة من سلف هذا انقباض كان الدافع مدعى عليه وهو الراجح كما لا ين رشدوا في الحسن وغيرهما وان اعتبرنا حال القابض وان الاصل فيه ايضا براءة الذمة فلا يؤخذ باكثر مما قر به جملته هو المدعى عليه فانهم في هذه الوجوه صعب علم القضاء قال واذا تعارض الاصل والغالب قدم الشافعية الاصل في جميع صور التعارض وقدم المالكية الغالب لقوله تعالى وامر بالعرف فكل اصل كذبه العرف كما اذا شهدت البينة بدين ونحوه فان الغالب

صدقها والأصل براءة ذمة المشهود عليه وجب ان لا يعمل به الا في مسألة ماذا ادعى الصالح النقي الكبير العظيم المثلثة
والشأن في العلم والدين بل ابو بكر الصديق او عمر الفاروق ابن الخطاب على افسق الناس وادناهم درهم واحد فان الغالب
صدقها والاصل براءة الذمة فيقدم الاصل على الغالب في هذه المسألة اه بتصرف وتوضيح لكن قال الاصل ان
الفاء الاصل في البيعة اذا شهدت بدين ونحوه اجمعت عليه الامة كما ان الفاء الغالب في مجرد دعوى الدين ونحوه وان كان الطاب
اصح الناس واقامه الله تعالى على افسق الناس درهم واحد كذلك اجمعت عليه الامة فليس الخلاف في كون الملقى الاصل
او الغالب عند تعارضهما على الاطلاق وبهذا الاجماع احتج الشافعية علينا في تقديم الغالب على الاصل في دعوى المرأة
المسبوس وعدم الاتفاق ونحوها مما شهد العرف فيه المدعى كما مر وبوضوحه ما في حاشية العطار على محلي جمع الجوامع قال
زكريا وفي قواعد الزركشي تعارض الاصل والغالب فيه قولوا لجران القولين ثلاثة شروط (أحدها) ان لا تطرد المادة
بمخالفة الاصل والا قدمت قطعا ولذا حكم بنجاسة الماء الهارب في الحمام لا طراد العادة بالبول فيه الثاني أن تنكث اسباب
الظاهر فان ندرت لم ينظر اليه قطعا ولذا اتفق الاصحاب بالاخذ بالوضوء فيمن يقن الطهارة وغاب على ظنه الحدث مع
اجزائهم القولين فيما يغلب على الظن (١٢٠) نجاسته هل يحكم بنجاسته وقرق الامام ان الاسباب التي تظهر بها

النجاسة كثيرة جدا
وهي في الاحداث
قليلة ولا أثر للنادر
والتمسك باستصحاب
اليقين اولى (الثالث)
ان لا يكون مع احدها
ما يعتضد به والا فالعمل
بالترجيح متمين والضابط
ان اذا كان الظاهر حجة
يجب قبولها شرعا كالشهادة
والرواية فهو مقدم على
الاصل قطعا وان لم يكن
كذلك بل كان سنده العرف
او القرائن او غلبة الظن
فهذه يتفاوت امرها فتارة

بسوء الخاتمة فهو منهى عنه ويأثم قائله وان لم يكفر بذلك واستشكل بعض العلماء الفرق بين السجود
للشجرة والسجود للوالد في ان الاول كفر دون الثاني وان كان الساجد في الحالتين معتقدا ما يجب لله
تعالى وما يستحيل وما يجوز عليه وانما اراد التشير بك في السجود وهو يعتقد بذلك التقرب الى
الله تعالى كما يعتقد الساجد للوالد وقد قالت عبدة الاوثان ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى

بسوء الخاتمة فهو منهى عنه ويأثم قائله وان لم يكفر بذلك (قلت ما قاله من أنه مشروع
مامور به عندئذ مقتضيه كذلك يكون لو تعين المقتضى ومتى يتعين المقتضى عندنا ونحن لا نعلم
عاقبة أمر الاسير قال (واستشكل بعض العلماء الفرق بين السجود للشجرة والسجود للوالد
في الاول كفر دون الثاني وان كان الساجد في الحالتين معتقدا ما يجب لله تعالى وما يستحيل وما
يجوز عليه وانما اراد التشير بك في السجود وهو يعتقد بذلك التقرب الى الله تعالى كما يعتقد
الساجد للوالد وقد قالت عبدة الاوثان ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) قلت الساجد للشجرة
والساجد للوالد ان سجد كل واحد منهما مع اعتقاد ان المسجود له شريك الله تعالى فهو كفر
وان سجد لأمع ذلك الاعتقاد بل تعظيما عاريا عن ذلك الاعتقاد فهو معصية لا كفر وان سجد
الساجد للشجرة مع اعتقاد انها شريك لله تعالى وسجد الساجد للوالد لأمع ذلك الاعتقاد بل
تعظيما فالاول كفر والثاني معصية غير كفر او بالعكس الا أن نقول ان مجرد السجود للشجرة

يعمل بالاصل وتارة يعمل بالظاهر وتارة يخرج خلاف فهذه اربعة اقسام الاول ما قطعوا فيه
بالظاهر كالبيعة الثاني ما فيه خلاف والاصح تقدم الظاهر كما في اختلاف المتعاقدين في الصحة والفساد فالقول بمدعي الصحة
على الاطهر لان الظاهر من العقود الجارية بين المسلمين الصحة وان كان الاصل عدما الثالث ما قطعوا فيه بالاصل والغناء
القائين الظاهرة كما لو اشتبه محرمة بنسوة قرية كبيرة فان له نكاح من شاء ممن لان الاصل الاباحة الرابع ما فيه خلاف
والاصح تقديم الاصل كما في ثياب مدني النجاسة وطين الشارع الذي يغلب على الظن اختلاطه بالنجاسة والمقارباتي يغلب
على الظن نبشها فان الاصح فيها الطهارة اه المراد بتلخيص فافهم هذا والذي تحصل من بيان مال الاصحاب من الفرقين
الاخيرين بين المدعى والمدعى عليه بالامثلة المذكورة وانها بمعنى واحد وانها مطردان وان الفرق الاول غير مطرد
لنقضه بما تقدم في الوديمة مع الاشهاد والبيتم مع وصيه ونحو ذلك كدعوى المرأة المسبوس على زوجها في خلوة الاهتداء
وادعى هو عدمه فان كلامهم طالب مع أنه مدعى عليه فلذا قال الاصل فليس كل طالب مدعى وليس كل مطلوب منه
مدعى عليه اه وسلمه ابن الشاط واما فرق ابن المسبوس فكذلك قيل انه غير مطرد لنقضه بدعوى المرأة على زوجها الحاضر
أنه لم يتفق عليها وقال هو انفقت وبدعوى المرأة المسبوس على زوجها في خلوة الاهتداء وادعى عدمه فهو مدعى عليه في

الاولى لشهادة العرف له وهي مدعية وهما في الثانية على العكس وفرق ابن المسيب يقتضى انها في الاولى مدعى عليها لانها تقول لم يكن وفي الثانية مدعية لانها تقول قد كان كما في التسولى على العاصمية قال وأجيب بان الرد المذكور للتعريفين أى للمدعى والمدعى عليه بما ذكرأى في الفرق الاول وفرق ابن المسيب انما يتم لو كان القائل بهما يسلم ان الطاب ومن يقول قد كان فيما ذكرأى من المسائل التى قبض بها الراد كلا من التعريفين المذكورين مدعى عليه والافقد يقول أنه مدع قام له شاهد من عرف أو اصل ولا يتحجج على الانسان بذهب مثله واختار هذا الجواب ابن رحال والحاصل على ما يظهر من كلامهم وهو الذى يوجب النظر ان المتداعيين ان يتمسك أحدهما بالعرف فقط كالاختلاف في متاع البيت ودعوى الشبه واختلاف القاضى والجندى في الرخ والجزار والدباغ في الجلد ونحو ذلك مما لم يتعارض فيه العرف والاصل واما ان يتمسك بالاصل فقط كالاختلاف في أصل الدين وفي قضائه وفي دعوى الحائز نفسه الحرية ودعوى رب المال والمودع عدم الرد مع دفعهما باشهاد ودعوى اليتيم عدم القبض ونحو ذلك فالمدعى عليه في هذين اى امثلة شهادة العرف فقط او الاصل فقط هو المتمسك بذلك العرف او الاصل على تعريف الاصحاب وهو المطلوب وهن يقول لم يكن على التعريفين الاولين واما ان يتمسك احدهما بالاصل والآخر بالعرف فيأتى الخلاف كدعوى الزوج على سيد الامة انه غره بتزويجها (١٢١) فالاصل عدم الضرر وبه قال

سحنون والغالب عدم رضا الحر بتزويج الامة وبه قال اشهب وهو الراجح وكسئلة اختلاف المتراهنين في قدر الدين فان الرهن شاهد عرفي والاصل براءة ذمة الراهن وكسئلة الحيازة المتقدمة ودعوى حامل القراض والمودع عنده الرد مع عدم الاشهاد لان الغالب صدق الامين ودعوى المرأة المسيس وعدم الاتفاق ونحو ذلك فالمدعى عليه في مثل هذا على تعريف

مع ان القاعدة ان الفرق بين الكفر والكبيرة انما هو بظلم المفسدة وصغرها لاشترك الجميع في المفسدة والنهي والتحریم وما بين هاتين الصورتين من المفسدة التى نعلمها ما يقتضى الكفر في احدهما دون الاخرى وقد امر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا له ولم يكن قبلة على احد القولين بل هو المقصود بالمعظم بذلك السجود ولم يقل احد ان الله تعالى امر هنالك بما نهى عنه من الكفر ولا انه اباح الكفر لاجل آدم ولا ان في السجود لآدم مفسدة تقتضى كفرا لو فعل من غير امر ربه ولا يمكن ان يقال ان الامر والنهى عنهما سببا للمفاسد والمصالح

كفر لانها قد عبت مدة ومجرد السجود للوالد ليس بكفر لانه لم يعبد مدة فيفتقر ذلك الى توقيف قال (مع أن القاعدة ان الفرق بين الكفر والكبيرة انما هو بظلم المفسدة وصغرها لاشترك الجميع في المفسدة والنهي والتحریم وما بين هاتين الصورتين من المفسدة التى نعلمها ما يقتضى الكفر في احدهما دون الاخرى وقد أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا له ولم يكن قبلة على أحد القولين بل هو المقصود بالمعظم بذلك السجود ولم يقل أحد ان الله تعالى أمر هنالك بما نهى عنه من الكفر ولا انه اباح الكفر لأجل آدم ولا أن في السجود لآدم مفسدة تقتضى كفرا لو فعل من غير امر ربه ولا يمكن أن يقال ان الامر والنهى عنهما سببا للمفاسد والمصالح

(١٦ - الفروق - رابع) الاصحاب هو المتمسك بالعرف لان قولهم أو عرف أعمن من كونه عارضه اصل أم لا وعلى التعريفين الاولين هو المطلوب ومن يقول لم يكن لكن لما ترجح جانب المدعى فيها بشهادة العرف لانه أقوى صار المدعى مدعى عليه ويدل لهذا قول ابن رشد مانصه المعنى الذى من أجله وجب على المدعى اقامة البينة تحمردعواه من سبب يدل على صدقه فيما يدعيه فان كان له سبب يدل على صدقة أقوى من سبب المدعى عليه كاشاهد الواحد او الرهن وما أشبه ذلك من ارخاء الستور والاشهاد الحقبى سببا لصيرورته مدعى عليه لكونه في ذلك أقوى من سبب خصمه المتمسك بالاصل وقد اختلف في العرف هل هو كشاهد او كشاهدان البرزلى القاعدة احواف من شبهه العرف فيكون بمثابة الشاهد وقيل هو كاشاهدين اه وقد درج خليل في مواضع على انه كاشاهد منها قوله في الرهن وهو كاشاهد في قدر الدين وقد عقد في التبصرة بابي رجحان قول المدعى بالموالد وقال القرافى اجموعا على اعتبار الغالب والفاء الاصل في البينة اذا شهدت فان الغالب صدقها والاصل براءة ذمة المشهود عليه اه فهذا كله يوضح لك الجواب المتقدم عما ورد على التعريفين الاولين وبذلك على عدم الفرق بين التماريف الثلاثة لان المدعى قد يتقلب مدعى عليه لقيام سبب أقوى من سبب خصمه كان ذلك السبب حقيقيا او عرفيا

الا ان العرفي لا يقوى عندهم قوة الحقيقتي فليست اليمين معه تكملة للنصب حتى يؤدي ذلك لنفي يمين الانكار بدليل انه اذا انضم اليه شاهد حقيقي لا يثبت الحق بدون اليمين كما نقله بعضهم عن المتيطي عند قول خليل وهو كاشاهد الخ فاعتراض التاودي على الجواب السابق بكونه يؤدي لنفي يمين الانكار الخ ساقط اه بتوضيح المراد فانهم (تبيينه) قال الاصل خولت قاعدة الدعاوى أي من قبول قول المطلوب دون الطالب في خمس مواطن يقبل فيها قول الطالب (أحداهما) اللعان يقبل فيه قول الزوج لان العادة ان الرجل بنفي عن زوجه الفواحش بحيث أقدم على رميها بالفاحشة مع أيمانها أيضا قدمه الشرع (وثانيها) في القسامة يقبل فيها قول الطالب لترجيحه باللوث (وثالثها) قبول قول الامناء في التلف مثلا يزهد الناس في قبول الامانات فتفوت مصالحها المترتبة على حفظ الامانات والأمين قد يكون أمينا من جهة مستحق الامانة وقد يكون من جهة الشرع كالوصي والمتلقط ومن أقت الریح ثوبا في بيته (ورابعها) قبول قول الحاكم في التجريح والتعديل وغيرهما من الاحكام لثلاث نفوت المصالح المترتبة على الولاية للاحكام (وخامسها) قبول قول الفاضل في التلف مع يمينه لضرورة الحاجة لثلاث بخلد في الحبس اه وسلمه ابن الشاط لکن قال اتسولى على العاصمية فتامل عده اللعان والقسامة والامانة فان الظاهر ان ذلك مما قدم فيه الغالب على الاصل كما مر فلم (١٢٢) تكن فيه مخالفة وبعضهم يعبر عن الامين ان الغالب صدقه أي

فان نهى عن السجود كان مفسدة وان امر به كان مصلحة لان هذا يلزم منه الدور لان المفسدة تكون حينئذ تابعة للنهي مع ان النهي يتبع المفسدة فيكون كل واحد منهما تابعا لصاحبه فيلزم الدور بل الحق ان المفسدة يتبها النهي ومالا مفسدة فيه لا يكون منها عنه واستقراء الشرائع يدل على ذلك فان السرقة لما كان فيها ضياع المال نهى عنها ولما كان في القتل فوات الحياة نهى عنه ولما كان في الزنا مفسدة اختلاط الانساب نهى عنه ولما كان في الخمر ذهاب العقل نهى عنه فلا جرم لما صار الخمر خلا ذهاب عنه النهي ولما كان عصير اليفسد العقل لم يكن منها عنه فلا استقراء دل على ان المفسد والمصالح سابقة على الاوامر والنواهي والثواب

فان نهى عن السجود كان مفسدة وان أمر به كان مصلحة لان هذا يلزم منه الدور لان المفسدة تكون حينئذ تابعة للنهي مع ان النهي يتبع المفسدة فيكون كل واحدة منهما تابعا لصاحبه فيلزم الدور بل الحق ان المفسدة يتبها النهي ومالا مفسدة فيه لا يكون منها عنه واستقراء الشرائع يدل على ذلك فان السرقة لما كان فيها ضياع المال نهى عنها ولما كان في القتل فوات الحياة نهى عنه ولما كان في الزنا مفسدة اختلاط الانساب نهى عنه ولما كان في الخمر ذهاب العقل نهى عنه فلا جرم لما صار الخمر خلا ذهاب عنه النهي ولما كان عصيرا لا يفسد العقل لم يكن منها عنه فلا استقراء دل على أن المفسد والمصالح سابقة على الاوامر والنواهي والثواب

في الرد والتلف وبعد ان ذكرها المكناسي في مجالسه قال ومنها اللصوص اذا قدموا بتماع وأدعي شخص انه له وانهم نزعه منه فيقبل قوله مع بؤنه وياخذه ومنها السمسار اذا ادعي عليه انه غيب ما أعطي له للبيع وكان معلوما بالسداء وبانكار الناس فيصدق المدعي بيمينه ويحرم السمسار ومنها السارق اذا سرق متاع رجل

واتهب ماله واراد قتله وقال المسروق أنا عرفه فيصدق المسروق

والعقاب

ييمينه وهذه المسائل التي زادها لا تحتمل الاصول كالأبى الحسن ولا يخالف ما للمكناسي من قبول قول من ادعى على اللصوص أنهم اخذوا ما قدموا به منه وياخذه ونحو ذلك قول القراني الآتي في الفرق بين ما يقدم فيه النادر على الغالب ومالا مانصه اخذ السراق المنهومين بالتهم وقرائن احوالهم كما يفعله الامراء اليوم دون الاقرار الصحيح والبيئات المتبعة الغالب مصادفته للصوص والنادر خطؤه ومع ذلك التي الشارع هذا الغالب صوتا للاعراض والاطراف عن القطع اه فانه يفهم منه انه اتى التي الشارع هذا الغالب بالنسبة للاعراض والاطراف لا بالنسبة للقرامة فانه يقرم فيوافق ما للمكناسي ولهذا درج ناظم العمل على ذلك حيث قال

لو اذ القليل مع يمين * القول في الدعوى بلا تبين

اذا ادعى دراها وانكرا * القاتلون ما ادعاه وطرا

فلا مفهوم لقوله القليل بل المدار على كون المدعي عليه معروفا بالنصب والمداء انظر شرحه وانظر ما يأتي في النصب ولا بداه وفي النصب لما ذكر كلام ناظم العمل في شرحه لليتين ونقله عن ابن النعيم مانصه الذي جرى به العمل عندنا في هذه

النازلة ومثلها ان القول لوالد الفتيل مع يمينته اي اذا ادعى دراهم من جملة المنهوب وانكرها القاتلون والظالم احق ان يحمله عليه وان كان المشهور خلافه اي من القول للغاصب في القدر والوصف كما في خليل وم من مسألة جرى الحكم فيها بخلاف المشهور ورجحها العلماء للمصالح العامة وعن العربي الفاسي في تاييده سابق بعده كلاما طويلا فراجعه والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق الرابع الثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يحتاج للدعوى وقاعدة ما لا يحتاج اليها

وهو ان ما لا يحتاج للدعوى ويجوز اخذه من غير رفع الى الحاكم هو ما اجتمعت فيه خمسة قيود القيد الاول ان يكون مجمعا على ثبوته القيد الثاني ان يتعين الحق فيه بحيث لا يحتاج للاجتهد والتحرير في تحقيق سببه ومقدار مسببه القيد الثالث ان لا يؤدي اخذه لفتنة وشحناء القيد الرابع ان لا يؤدي الى فساد عرض او عضو القيد الخامس ان لا يؤدي الى خيانة الامانة ومثله الاصل بمن وجد عين سامته التي اشتراها او ورثها فآخذها او أخذ عين المنصوب منه وهو لا يخاف من الاخذ ضررا تسولي العاصمة قتل عن ابن فرحون بتحرير المحرمات المتفق عليها ورد الودائع والنصوب قال ومنه العتق بالقرابة ومن اعتق جزأ في عبد وبينه وبين غيره فيكف من غير حكم على المشهوراه وما يحتاج للدعوى ولا يجوز اخذه الا بعد الرفع للحاكم هو ما خلا عن قيد من القيود الخمسة المذكورة فهو خمسة انواع (النوع الاول) ما اختلف في كونه ثابتا أم لا (١٢٣) فلا بد فيه من الرفع للحاكم حتى يتوجه

بثبوته ثم افتقار هذا النوع الى الحاكم من حيث الجملة والا قال كثير من مسائله لا يفتقر للحاكم منها من وهب له مشاع في عقار وغيره واشتري مبيعا على الصفة أو أسلم في حيوان ونحو ذلك فان المستحق المعتقد لصحة هذه الاسباب يتناول هذه الامور من غير حاكم والمفتقر من مسائله للحاكم قليل منها استحقاق الترميم لرد عتق المديان وتبرعانه قبل الحجر عليه فان

والعقاب تابع للاوامر والنواهي فما فيه مفسدة ينهى عنه فاذا فعل حصل العقاب وما فيه مصلحة امر به فاذا فعل حصل الثواب فالثواب والعقاب في الرتبة الأولى فلو عمل الامر والنهي بالثواب والعقاب لزم تقدم الشيء على نفسه برتبتين ولذلك يقول الاغبياء من الطلبة مصلحة هذا الامر انه يثاب عليه فيملون بالثواب والعقاب وهو غلط

والعقاب تابع للاوامر والنواهي فما فيه مفسدة ينهي عنه فاذا فعل حصل العقاب وما فيه مصلحة امر به فاذا فعل حصل الثواب فالثواب والعقاب في الرتبة الثالثة والامر والنهي في الرتبة الثانية والمفسدة والمصلحة في الرتبة الاولى فلو عمل الامر والنهي بالثواب والعقاب لزم تقدم الشيء على نفسه برتبتين ولذلك يقول الاغبياء من الطلبة مصلحة هذا الامر انه يثاب عليه فيملون بالثواب والعقاب وهو غلط) قلت تبعية الامر بالمأمور به الواجب مثلا لمصلحته انما معناها والمراد بها انه لولا القصد الى تحصيل المصلحة ما شرع وتبعية المصلحة للامر انما معناها والمراد بها انه لولا شرعية الامر الباعث على فعل المأمور به ما حصلت فالمأمور به تابع للمصلحة وجوبا والمصلحة تابعة له وجودا ولا غير وأن يكون أحد الشئيين تابعا للثاني من وجه ويكون الثاني تابعا له من وجه آخر كالشجرة والثمرة تابعة للشجرة أي لولا المقصد الى تحصيل الثمرة ما زرعت الشجرة والثمرة تابعة للشجرة أي لولا زرع الشجرة ما حصلت الثمرة وعلى هذا

الشافعي رضى الله عنه لا يثبت لهم حقا في ذلك ومالك رضى الله عنه يثبتهم فيحتاج لقضاء الحاكم بذلك وفي الفرق بين ما يفتقر من مسائله للحاكم وما لا يفتقر منها له عمر (النوع الثاني) ما يحتاج للاجتهد والتحرير في تحقيق سببه ومقدار مسببه فانه يفتقر الى الحاكم ومن امثاله الطلاق بالاعسار والطلاق بالاضرار والطلاق على المولى وعلي نحو الغائب والمعتز قال الاصل فان في الطلاق على المولى تحرير عدم فيئته وعلى المعسر مع قول الحنفية بمنع تحرير اعساره وتقديره وما مقدار الاعسار الذي يطلق به فانه محتلف فيه فعند مالك رحمه الله لا يطلق بالمعز عن اصل النفقة والكسوة اللتين تقرضان بل بالمعز عن الضروري المقيم للبنية وان كنا لا نقرضه ابتداءه وقال ابن فرحون في التبصرة لانه يفتقر الى تحقيق الاعسار وهل هو ممن يلزمه الطلاق بعدم النفقة ام لا كالتزوج فقير اعلمت بفقره فانها لا تطلق عليه بالاعسار بالنفقة وكذلك تحقيق حاله وهل هو مما يرجى له شيء أم لا وكذلك تحقيق صورة الاضرار وكذلك بمن المولى ينظر هل هي لعذر او لغيره كمن حلف ان لا يبطأها وهي مريض خوفا على ولده فيتطر فيما ادعاه فان كان مقصوده الاضرار طلقت عليه وان كان لمصلحة لم تطبق عليه وكذلك التطلق على الغائب وكذلك التطلق على المفترض ونحو هؤلاء ثم نقل عن ابن عتاب ما خلاصته ان الحق اذا كان للمرأة خالصا فانفذ الطلاق اليها مع اباحة الحاكم لها ذلك بان يقول للقائمة عنده بعدم النفقة بعد كمال نظره بما يجب ان شئت ان تطلق نفسك

وان شئت التربص عليه فان طلقت اشهدت على ذلك وحجة ذلك من السنة حديث بزيرة فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنت امك بنفسك ان شئت اتمت كحل زوجك وان شئت فارقتيه وقد روى عن ابن القاسم في امرأة المعتز تقول لا تطلقوني وانا اصبر الى أجل آخر قال ذلك لها ثم تطلق نفسها متى شاءت بغير سلطان وكذلك الذي يحلف ليقضين فلانا حقه انه يوقف عن امرأته فاذا جاءت أربعة أشهر قيل له فيء والا طلقنا عليك فتقول امرأته انا أنظره شهرين أو ثلاثة فذلك لها ثم تطلق متى شاءت بغير أمر السلطان اه فهذه الرواية ظاهرة في ان المرأة تطلق نفسها ولا اعتراض بما في السؤال من قول المرأة لا تطلقوني لانها جهلت ان ذلك لها ولا نه أعقب ذلك بالبيان بانها هي المطلقة بعد التأخير فكذلك تكون هي المطلقة في المسئلة السابقة ان أحببت ذلك وكذلك لا اعتراض بقوله في مسئلة المولى والا طلقنا عليك لان معناه انا نجعل ذلك الى المرأة فتتذمى طلاقها ان شاءت وطلاق المولى على قسمين قسم توقعه المرأة وهو في الصورة المتقدمة وقسم يوقعه الحاكم وهو اذا قال لها ان وطئتك فانت طالق ثلاثا فقيها اقول (احدها) انه مول ولا يمكن من وطئها لان باقي وطئه بعد التقاء الختانين حرام فاذا رفعت الى الحاكم فان الحاكم ينجز عليه الطلاق قاله ابن القاسم وان لم تزفمه ورضيت بالمقام بلا وطئه فلها ذلك قال ابن سهل سمعت ابامروان ابن مالك القرطبي (١٢٤) يستحسن ايراد هذه المسئلة من الشيخ ابن عتاب ويقول لو كانت لاحد

واما الجهل بالله تعالى عشرة اقسام (احدها) ما لم يؤمر بازالته اصلا ولم تؤخذ ببقائه لانه لازم لنا لا يمكن الا تفككك عنه وهو جلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة ولم يقدر العبد على تحصيله بالنظر فمضى عنه لمجزئا عنه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقول الصديق العجز عن درك الادراك ادراك

التقرب من يبطل ما ادعاه من الدور ويصعب ما قاله الاغبياء من أن الثواب هي المصلحة وهي تابعة وجود الفعل الواجب وفعل الواجب تابع وجود التحصيل المصلحة والموجب لتوهمه الدور الممتنع انما هو الغفلة عن تباير جهتي التبعية وقد انزاح الاشكال والحمد لله ذوى المن والافضال قال (واما الجهل بالله تعالى فهو عشرة اقسام احدها ما لم يؤمر بازالته اصلا ولم تؤخذ ببقائه لانه لازم لنا لا يمكن الا تفككك عنه وهو جلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة ولم يقدر العبد على تحصيله بالنظر فمضى عنه لمجزئا عنه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقول الصديق رضي الله تعالى عنه العجز عن درك الادراك ادراك) قلت كلامه هذا يقتضى الجزم بان هناك صفة زائدة على ما دلت عليه الصنعة لكنها لانها فان كان يريد أن لا لانها لا جملة ولا تفصيلا فقد تناقض كلامه اذ مساقه يقتضى الجزم بثبوتها على الجملة وان كنا لانها على التفصيل وان كان يريد ان لا

من المتقدمين امدت من فضائله قال ابن سهل وفي سماع عيسى عن ابن القاسم فيمن تزوج حرة على أنه حر فاذا هو عبد قال لها ان تختار قبل ان ترفع ذلك الى السلطان فما طلقت به نفسها جاز عليه واما الجزوم فلا خيار لها حتى ترفع ذلك الى السلطان ثم ليس للسلطان ان يفوض اليها أمرها تطلق متى شاءت ولكن على السلطان

(وقسم)

اذا كرهته وارادت فراقه ان يفرق بينهما بواحدة اذا بئس من براه وكذلك المجنون الا انه يضرب له أجل سنة كان موسوسا أو يقبب مرة ويقبب أخرى وهذا يوضح المعنى الذي قصده ابو عبد الله بن عتاب من تقسيم الطلاق المحكوم به الى قسمين قسم توقعه المرأة خاصة دون الحاكم وقسم يتفذه الحاكم بغير اذن المرأة وان كرهت ايقاعه كزواجها بغير ولي وتزوجها ممن ليس بكفء ونكاحها للقاسق ومن تزوجت مع وجود ولدها ولم يستاذنه وليها الذي زوجها على ما فيه من التفصيل وانواع الانكحة الفاسدة وهو باب يطول تعدده اه كلام ابن فرحون قال ومن امثلة هذا النوع أيضا تغليس من أحاط الدين بماله وكذا بيع من أعتقه المديان لتعارض حق الله تعالى في العتق وحق الغرماء في المسالية وكذلك اذا هرب الجمال وكان الزمان غير معين ولم يفت المقصود فاذا رفع ذلك الى السلطان نظر في ذلك فيفسخه عنه ان كان في الصبر مضرة ولا يفسخ بغير حكم الحاكم من كتاب قيد المشكل وحل المعضل لابن ياسين وفتنه ان اعتق نصف عبده فانه لا يمتق عليه بقية العبد الا بالحكم لتعارض حق الله تعالى في العتق وحق السيد في الملك وحق العبد في تخليص الكسب وايضا لقوة الخلاف في التكبير عليه (ومنها) تمجيز المكاتب اذا كان له مال ظاهر لا يكون الا بالحكم فلورضى بتعجيل نفسه هو وسيده لم يكن لهما ذلك (ومنها) ما اذا حلف ليضربن عبده ضربه بربح

فتمتعه عليه يفتر لحكم الحاكم لانه لا يدري هل تم اجنابة تقتضى مثل هذا الضرب ام لا ويحتاج بعد وقوع الضرب من السيد الى تحقيق كون ذلك الضرب مبرحا بذلك العبد وهل السيد عاص به فيمتق عليه لان الحنف على المعصية بوجب تعجيل العتق او ليس عاصيا فلا يلزمه عتق اه (ومنها) كما في الاصل تقدير النفقات للزوجات والاقارب (النوع الثالث) ما يؤدى اخذه للفتنة والشحناء قال ابن فرحون في البصرة ومن امثله الحدود فانها تقتقر الى حكم حاكم وان كانت مقاديرها معلومة لان تقوى بعضها لجميع الناس يؤدى الى الفتنة والشحناء والقتل وفساد النفس والاموال قال ومنها اقسمة الغنائم وان كانت معلومة المقادير واسباب الاستحقاقات فلا بد فيها من الحاكم اذ لو فوضت لجميع الناس لدخلهم الطمع واحب كل انسان لنفسه من كرائم الاموال ما يطلبه غيره فيؤدى ذلك الى الفتنة ومنها جباية الجزية واخذ الخراجات من اراضي العنوة لوجعلت للعامة لفسد الحال اه ومنها كما في الاصله القصاص في النفس والاعضاء اذ لو لم يرفع للائمة لادى بسبب تناوله تمنع وقتل وفتنة اعظم من الاولى وكذلك التعزير وفيه ايضا الحاجة للاجتهاد في نحرير مقدار الجناية وحال الجاني والجنى عليه بخلاف الحدود في القذف والقصاص في الاطراف (النوع الرابع) ما يؤدى الى فساد عرض او عضو كمن ظفر بالعين المنصوبة او المشتراة او المورثة وخاف من اخذها بنفسه ان ينسب الى السرقة فلا (١٢٥) يأخذها الا بعد رفعها للحاكم دفعا لهذه

المفسدة (النوع الخامس)

المفسدة (النوع الخامس) ما يؤدى الى خيانة الامانة ومن امثله ما اذا اودع عندك من لك عليه حق وعجزت عن اخذه منه لعدم اعترافه او عدم البيينة عليه ففي منع جحدود يمتعه اذا كانت قدر حقتك من جنسه او من غير جنسه لقوله عليه السلام اد الامانة الى من ائتمنتك ولا تخن من خانك وهو لملك رحمه الله تعالى واجازته لقوله صلى الله عليه وسلم لهند ابنة عتبة امرأة

(وقسم) اجمع المسلمون على انه كفر قال القاضي عياض في كتاب الشفاء انعقد الاجماع على تكفير من جحد ان الله تعالى عالم اومتكم ام لا وغير ذلك من صفاته الذاتية فان جهل الصفة ولم ينفها كفره الطبرى وغيره وقيل لا يكفر واليه رجع الاشعري لانه لم يصمم على اعتقاد ناسها على التفصيل وان علمناها على الجملة فقوله ذلك دعوى لادليل عليها وهذا المقام بما اختلف الناس فيه فمنهم من يقتضى كلامه انه لا صفة وراء ما علمناه ومنهم من يقتضى كلامه ان هناك صفات لانعلمها ومنهم من يقتضى كلامه الوقف في ذلك وهو الصحيح ويترتب على ذلك انه لا تكليف بازالة هذا الجهل ولا واخذة ببقائه كما قال والله تعالى اعلم ولا دليل له في قول النبي صلى الله عليه وسلم لاحتمال ان يريد الاستطيم المداومة والاستمرار على الثناء عليك للقواطع عن ذلك كالنوم وشبهه ولا في كلام الصديق رضي الله تعالى عنه لاحتمال ان يريد العجز عن الاطلاع على جميع معلومات الله تعالى اطلاع على الفرق بين الرب والمربوب والمالك والمملوك والخالق والمخلوق وذلك هو صريح الايمان وصحيح الايقان والله تعالى اعلم قال (وقسم) اجمع المسلمون على انه كفر قال القاضي عياض في كتاب الشفاء انعقد الاجماع على تكفير من جحد ان الله تعالى عالم اومتكم ام لا وغير ذلك من صفاته الذاتية فان جهل الصفة ولم ينفها كفره الطبرى وغيره وقيل لا يكفر واليه رجع الاشعري لانه لم يصمم على اعتقاد

أبي سفيان لما شكت اليه انه يحيل لا يعطيها وولدها ما يكفيهما فقال لها عليه السلام خذى لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف بناء على انه فتيا وهو للاشافي رحمه الله تعالى واما على انه قضاء منه عليه السلام فيصبح مائة مالك قولان ثالثا لبعضهم الجوار ان كان من جنس حقتك والمنع ان كان من غير جنسه هذا توضيح ماقاله الاصل وصححه ابو الفاسم بن الشاط بزيادة من تبصرة ابن فرحون (و بقى ما اختلف) في كونه يحتاج الى الحاكم اولا قال ابن فرحون في تبصرته (ومن امثله) قبض المنصوب من الغاصب اذا كان المنصوب منه غائبا اى في افتقاره الى الحاكم وعدم افتقاره خلاف (ومنها) من اعتق شركا له في عبد قال ابن بونس اتفق اصحابنا على ان باقيه يمتق بمجرد التقويم من غير حاجة الى حكم الحاكم وقال غيره يفتر عتق باقيه الى الحاكم (ومنها) عتق القريب اذا ملكه الحر الملى المشهور عدم افتقاره للحكم وقيل لا بد فيه من الحكم (ومنها) العتق بالثمة قال مالك رضي الله عنه لا يمتق الا بالحكم وقال اشهب لا يفتر (ومنها) فسخ البيع بعد تخالف المتبايعين يجرى فيه الخلاف (ومنها) فسخ السكاح بعد التخالف فيه الخلاف ايضا (ومنها) اليتيم المحجور عليه بوصي من قبل الاب هل يكفى اطلاقه لليتم من الحجر دون مطالمة الحاكم في ذلك اولا بد من استئذان الحاكم في ذلك حتى يكون اطلاق الوصي له باذن الحاكم فيه خلاف (ومنها) وقوع الفرقة بين المتلاعنين

قال مالك وابن القاسم تقع الفرقة بنام التحالف دون حكم حاكم وقال ابن حبيب لا تقع الفرقة بنام تلاعنهما حتى يفرق الامام بينهما (ومنها) ما اذا تزوجت الحاضنة فهل يسقط حقها من الحضانة بالدخول أو بالحكم باخذ الولد منها قولان (ومنها) ما اذا قال زوجته ان لم تحيضى فانت طالق فانه يحنث على المشهور وعليه فهل يفتقر الطلاق الى حكم الحاكم أو يقع بمجرد نطقه قولان اختار اللخمي انه لا يقع الا بالحكم (ومنها) السلم المختلف في فساد هل يفتقر الى حكم الحاكم أو لا وعلى الاول فهو كالسلم الصحيح حتى يباشره الحكم بالنسخ (ومنها) ما اذا هرب الجمل وكان الكراء لقصداً له ابان يفوت بفوات الحج والخروج الى البلاد الشاسعة مع الرفقة العظيمة فجاءه الجمل بالجمل بعد فوات الوقت قيل ينفسخ بفوات ذلك كل من المعين وقيل لا ينفسخ لتوقع الحج والسفر في وقت ثان وفي المدونة لا ينفسخ الا في الحج وحده ولا يختلف انه اذا رفعه الى الحاكم ففسخه انه ينفسخ من كتاب قيد المشكل (ومنها) القاضي اذا فسق هل يتعزل بمجرد فسقه أو لاحق بيزله الامام قولان (ومنها) المفلس اذا قسم ماله وحلف أنه لم يكتم شيئا وفاقه الغرماء على ذلك فهل ينفك عنه الحجر ويكون له التصرف فيما يكون بعد ذلك من المال من غير أن يزيل عنه الحاكم حجر التفليس وعليه أكثر نصوصهم واختاره اللخمي أو لا ينفك عنه الا بحكم حاكم وهو قول القاضي (١٢٦) عبد الوهاب والقاضي أبي الحسين بن القصار وتتبع هذا يخرج

عن المقصود اه كلام ابن فرحون والله سبحانه وتعالى أعلم (الفرق الخامس والثلاثون) والمائتان بين قاعدة ما يلزم فيه الاعذار وقاعدة ما لا يلزم فيه الاعذار وهو كما يؤخذ من كلام ابن فرحون في تبصرته ان ما يلزم فيه الاعذار ثلاثة أنواع (الاول) كل ما قامت عليه بينة بحق من معاملة أو نحوها (والنوع الثاني) كل من قامت عليه دعوى بفساد أو غصب أو تعد ذلك ويمضه حديث الفائل ائني قدر الله على ليعذبني الحديث وحديث السوداء لما قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن الله قالت في السماء قال ولو كوشف أكثر الناس على الصفات لم يعلمها (قلت) فنفي الصفات والحزم بنفيها هو المجمع عليه وليس معناه نفي العلم او الكلام أو الارادة ونحو ذلك بل العالم والمتكلم والمريد فمن نفي أصل المعنى وحكمه هو مذهب جمع كثير من الفلاسفة والديريه دون أرباب الشرائع كفره وهذا هو مذهب كثير من الفلاسفة والديريه دون أرباب الشرائع) قلت أكثر ذلك كله نقل لا كلام فيه الا الاستدلال بالحديثين فانه موضع لا يكفي في مثله الظواهر مع تعيين التواريخ في الحديثين من جهة ان حديث لان قدر الله على ظاهره ينفي ان الله تعالى قادرا واحتمال ان يكون تارة قادرا وتارة غير قادر وليس ظاهره نفي انه قادر بقدرة وكذلك حديث السوداء ظاهره ان الله تعالى مستقر في السماء استقرار الاجسام

ولم يكن من أهل الفساد الظاهر ولا من الزنادقة المشهورين بما ينسب اليهم (النوع الثالث) كل من قامت عليه بينة غير مستفيضة بالاسباب القديمة والحديثة وبالوقت القديم والحديث وبالتكاحات القديمة والحديثة وبالولاء القديم وبالاحباس القديمة وبالضرر يكون بين الزوجين (واما ما يلزم فيه الاعذار) فثلاثة أنواع أيضا (الاول) كل من قامت عليه بينة بغير حق معاملة ونحوها انتفت الظنون والتهمة عنم ويتحقق بمسائل (المسئلة الاولى) قال اسحق بن ابراهيم النجبي ومما لا اعذار فيه استفاضة الشهادات المشهود بها عند الحكام في الاسباب القديمة والحديثة وفي الموت القديم والحديث وفي التكاحات القديمة والحديثة وفي الولاء القديم وفي الاحباس القديمة وفي الضرر يكون بين الزوجين وفي أشياء غيرها يطول ذكرها قال ابن فرحون قوله والضرر معناه انه يسقط الاعذار في الشهادة بالضرر ولهذا الشهادات باب مستوعب يأتي ان شاء الله تعالى (المسئلة الثانية) قال ابن فرحون اذا انقذت في مجلس القاضي مقال باقرار أو انكار وشهدت به مشهود المجلس عند القاضي أفقدتلك المقالة على قائمها ولم يذر اليه في شهادة شهودها لكونها بين يديه وعلمه بها وقطعه بحقيقتها وهذا هو الاجماع من المتقدمين والمتأخرين قاله أبو ابراهيم اسحق بن ابراهيم النجبي وقال ابن المطار و به جرى الحكم والعمل عند الحكام لكن قال بن سهل ورأيت في غير كتاب بن المطار أن شهود المجلس

(القسم)

إذا كتبوا شهادتهم على مقال مقر أو منكر في مجلس القاضى ولم يشهدوا بها عند العاقبة في ذلك المجلس ثم أرادوا الشهادة بعد ذلك عنده إذا احتيج اليها فإنه يعذر في شهادتهم الى المشهود عليه بخلافه إذا أدوها في المجلس نفسه الذى كان فيه المقال وكذلك لو حفظوها ولم يكتبوها ثم أدوها بعد ذلك إذا طلبوا بها وكانوا عدولا فإنه يعذر فيها الى من شهدوا عليه بها اه (المسئلة الثالثة) قال ابن فرحون الشهود الذين يحضرون تطليق المرأة نفسها واخذها بشرطها في الطلاق في مسائل الشروط في النكاح لا يحتاج الى تسميتهم لانه لا اعذار فيهم اه (النوع الثانى) كل من قامت عليه بغير حق معاملة ونحوها بينة اقامهم الحاكم مقام نفسه ويتضح بمسائل (المسئلة الاولى) قال ابو ابراهيم لا يعذر القاضى فيمن اعذره الى مشهود عليه من امرأة أو امرئ لا يخرج ان (المسئلة الثانية) قال ابو ابراهيم لا يعذر في الشاهدين الذين يوجههما الحاكم لحضور حيازة الشهود لما شهدوا فيه من دار أو عقار وقال ابن سهل وسالت بن عتاب عن ذلك فقال لا اعذار فيمن وجه الاعذار واما الموجهان للحيازة فيعذر فيهما وقد اختلف في ذلك (المسئلة الثالثة) قال ابن فرحون الشاهدان الموجهان لحضور اليمين لا يحتاج الى تسميتهم لانه لا اعذار فيهما في المشهور من القول لان الحاكم اقامهما مقام نفسه وقيل لا من الاعذار فيهما اه ومن هذا النوع تعديل السرفلا يعذر القاضى في المعدلين سرا كما تقدم ومنه أيضا حكم الحكيم فيسقط الاعذار فيه قال (١٢٧) بن رشد لانهما يحكمان في ذلك

بما خاص اليهما بعد النظر والكشف وليس حكمهما بالشهادة القاطعة اه (النوع الثالث) كل من قامت عليه دعوى بفساد أو غصب أو تعدوهو من أهل الفساد الظاهر أو من الزناقة المشهورين بها ينسب اليهم فلا يعذر اليهم فيما شهد به عليهم ففي آخر الجزء الثمانى من كتاب ابن سهل ان أبا الخير الزنديق لما شهد عليه بما يتعاطاه من القول المصرح بالكفر والانسلاخ من الايمان

(القسم الثالث) ما اختلف في التكفير به وهو من اثبت الاحكام دون الصفات فقال ان الله تعالى عالم بغير علم ومتكلم بغير كلام ومر يد بغير ارادة وحى بغير حياة وكذلك في بقية الصفات فهذا هو حقيقة مذهب المعتزلة فلا شعري ومالك وابى حنيفة والشافعي والباقلاني في تكفيرهم قولان (القسم الرابع) ما اختلف أهل الحق فيه هل هو جهل نجب ازالته أم هو حق لا نجب ازالته فعلى القول الاول هو معصية وما رأيت من يكفر به وذلك كالفهم والبقاء فهل يجب ان يمتد ان الله تعالى باق ببقاء قديم وبمضى من لم يمتد ذلك او يجب ان لا يمتد ذلك بل الله تعالى باق بغير بقاء وقديم بغير قدم واعتقاد خلاف ذلك جهل حرام عكس المذهب الاول وهذا وان كان غير مجمع على انه كفر فانه باطل قطعا لقيام الدليل على ذلك وقد اقرها النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك ولا يجوز ان يقر على باطل قطعا فتعين التأويل هنا لان اقرار النبي صلى الله عليه وسلم على الباطل لا يجوز والله تعالى اعلم قال (شهاب الدين القسم الثالث ما اختلف في التكفير به وهو من اثبت الاحكام دون الصفات الى آخره) قلت ما قاله في ذلك صحيح وهو نقل لا كلام فيه وما قاله في القسم الرابع صحيح غير ما في قوله باق بغير بقاء من ابهام التناقض ومراد من عبر بهذه العبارة ليس ظاهرها بل مراده ان البقاء ليس بصفة ثبوتية وماقاله في القسم الخامس صحيح

وقامت البيعة عليه بذلك وكانوا ثمانية عشر شاهدا وكان القاضى يومئذ منذر بن سعيد قاضى الجماعة فأشار بعض العلماء بان يعذر اليه فيما شهد به عليه وأشار قاضى الجماعة واسحاق بن ابراهيم النجيبى وصاحب الصلاة أحمد بن مطرف بأنه يقتل بغير اعذار لانه ملحد كافر وقد وجب قتله بدون ما ثبت عليه فقتل بغير اعذار فليل لابي ابراهيم اشرح اصل الفتيا في قتله بغير اعذار الذى اعتمدت عليه فذكر انه اعتمد في ذلك على قاعدة مذهب مالك رضى الله عنه في قطع الاعذار عن استفاضت عليه الشهادات في الظلم وعلى مذهب في السالبة والمخيرين وأشباههم اذا شهد عليهم المسلمون والمتنهبون بان تقبل شهادتهم عليهم اذا كانوا من أهل القبول وفي قبولها عليهم سفك دماهم وفي الرجل يتعلق بالرجل وجرحه يدمي فيصدق عليه وفي التى تتعاق بالرجل في المكان الخالى وقد فضحت نفسها باصابتها لها فتصدق بفضيحة نفسها وفي الذى وجده مالك رضى الله تعالى عنه عند احد الحكام وهو يضرب بدعوى صبي قد تعلق به وهو يدمي فضر به الحاكم فيما ادعاه عليه من اصابتة له فلم يزل يضرب ومالك جالس عنده حتى ضرب ثمانمائة سوط وهو ساكت لا ينكر ذلك مسع ما تقدم له من الضرب قبل وصول مالك رضى الله تعالى عنه وقد بلغنى أنه انتهى به الضرب الى ستمائة سوط وفي أهل حصن من العدو ياتون مسلمين رجلا ونساء حوامل فيصدقون في انسابهم ويتوارثون اذا كانوا جماعة لهم عدد قال بن القاسم والمشرون عندى جماعة قاتل الاعذار في هؤلاء كلهم

قال واذا كان مالك يري في أهل الظلم للناس والسلايين والمحار بين ونحوهم أن يقطع عنهم الاعذار فانظالم لله تعالى ولكتابه
 ولرسوله صلى الله عليه وسلم أحق بان يقطع عنه الاعذار فيما ثبت عليه واني متقرب الى الله تعالى باسقاط التوسعة عليه في طلب
 المخرج له بالاعذار وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم في الموطن انه قال انما انا بشر مثلكم يوحى الى واني انكم تحتصمون الى فعل بل مضمكم
 أن يكون الحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما أسمع منه وهذا الحديث هو أم القضايا ولا اعذار فيه وكذلك كتاب عمر بن الخطاب
 الى أبي عبيدة بن الجراح والى أبي موسى الاشعري رضي الله تعالى عنهم وهما أيضا ملاذا للحكام في الاحكام ولا اعذار فيهما ولا نقالة
 من حجة ولا من كلمة غير ان الاعذار فيما يتحاكم الناس فيه من غير اسباب الديانات استحسن ان من أممتنا وانا على اتباعهم فيه والاخذ
 به على بصيرة مستحكمة فيما أوجبوا الاعذار فيه من الحقوق والنزيم التسليم لما استحسنوه اذم القدوة والهداة فاما في اقامة
 الحدود في الاحاد والزندقة وتكذيب القرآن والرسول عليه الصلاة والسلام فلم أسمع به ولم اراه لاحد ممن وصل الينا علمه
 قال فالى هذه الامور نزلت في ترك الاعذار الى هذا الملحد قال ابن سهل لقد احسن ابو ابراهيم رحمه الله تعالى في هذا
 التبيين والنصح للمسلمين وان كان في فصول من كلامه اعتراض على الاصول وفي بعضها اختلاف والحق البين ان من تظاهرت
 الشهادات عليه في الحد أو غيره (١٢٨) هذا التظاهر وكثرت البينة العادلة عليه هذه الكثرة فلا اعذار اليه

والفرق بين البقاء والقدم وغيرهما من الصفات مذكور في كتب أصول الدين والصحيح
 هنالك ان البقاء والقدم لا وجود لهما في الخارج بخلاف العلم والارادة وغيرهما من الصفات
 السبعة التي هي الحياة والعلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر (القسم الخامس) جهل
 يتماق بالصفات لا بالذات نحو تعلق قدرة الله تعالى بجميع الكائنات وهو مذهب أهل الحق
 اولم يتماق بافعال الحيوانات وهو مذهب المعتزلة وكتماق ارادة الله تعالى بخصيص جميع
 الكائنات وهو مذهب أهل الحق اولم يتماق بافعال الحيوانات وهو مذهب المعتزلة وفي تكفيرهم
 بذلك للاماء قولان والصحيح عدم تكفيرهم (القسم السادس) جهل يتماق بالذات لا
 بصفة من الصفات مع الاعتراف بوجودها كالجهل بسلب الجسمية والجهة والمكان وهو
 مذهب الحشوية ومذهب أهل الحق استحالة جميع ذلك على الله تعالى وفي تكفير الحشوية
 بذلك قولان والصحيح عدم التكفير

قال (القسم السادس) جهل يتماق بالذات لا بصفة من الصفات مع الاعتراف بوجودها كالجهل
 بسلب الجسمية والجهة والمكان وهو مذهب الحشوية ومذهب أهل الحق استحالة جميع ذلك
 على الله تعالى وفي تكفير الحشوية بذلك قولان والصحيح عدم تكفيرهم (قلت كان الاول ان
 بقول جهل بالصفات السلبية لاجهله يتماق بالذات ولا يحتاج الى قوله مع الاعتراف بوجودها

معدوم الفائدة لانه
 لا يستطيع نجرح
 جميعهم ولا يمكنه
 الاثبات بما يسقط به
 شهادتهم ومن قال
 بالاعذار افاصله المنفق
 عليه عند العلماء والحكام
 في لزوم الاعذار في
 الاموال ومن اجتهد
 اصاب والله الموفق
 للصواب اه كلام ابن
 فرحون في تبصرته وكلمة
 بنص لفظه الا النوع
 الثالث مما يلزم فيه
 الاعذار فانه ماخوذ من

مفهوم المسئلة الاولى من النوع الاول مما لا يلزم فيه
 الاعذار فافهم قال والاعذار لا يكون الا بعد استيفاء الشروط وتام النظر فان الاعذار في شيء ناقص لا يفيد شيئا قاله ابن
 سهل وفي مفيد الحكم وقد اختلف في وقت الاعذار الى المحكوم عليه فقيل يحكم عليه وبعده ذلك يعذر اليه والذي
 به العمل انه يعذر اليه وحينئذ يحكم عليه اه قال ابن الحاجب ويحكم بعد ان يسأله ابقيت لك حجة فيقول لا فان قال
 نعم انظره ما لم يتبين لدهه والمحكوم عليه اعم من المدعي والمدعى عليه والمتبادر الذهن هو المدعى عليه لانه قد تقوى حجة
 المدعى عليه فيتوجه الحكم على المدعى بالبراء او بغيره من وجوه الحكم اه واذا حصلت التزكية للشهود فلا بد من
 الاعذار في المزكي والمزكى ثم هل يعذر اليه قبل ان يسأله ذلك او بعد ان يسأله في المذهب أربعة اقوال قال ابن نافع
 يقوله دونك فخرج والا حكمت عليك وقال مالك في رواية أشهب لا يقول له ذلك وذلك وهن للشاهد وقال أشهب
 يقوله ذلك ان كان قبولهم بالتزكية ولا يقوله في الميرزين وقال ابن القاسم يقوله لمن لا يدري ذلك كالمرأة والضعيف ثم
 حيث قلنا بالاعذار فالذي يسمع منه قال ابن شاس يسمع في متوسط العدالة القدر فيها واما الميرز المعروف بالصلاح
 فيسمع فيه القدر بالعداوة والفرابة والهجرة وقال سحنون يمكن من التجريح ولم يفرق واذا قلنا بسماع الجرح في الميرز

فقال سحنون لا يقبل ذلك الامن المبرز في العدالة وقال ابن الماجشون يجرح الشاهد من هو مثله وفوقه ولا يجرح من هو
دونه الا بالعداوة والهجرة اما القدرح في العدالة فلا وقال مطرف يجرحه من هو مثله وفوقه ودونه بالاسفاه وبالعداوة اذا
كان عدلا عارفا بوجوه الجراح واختاره اللخمي وقال عبدالحكم لا يقبل التجريح في البرز الا ان يكون المجرحون معروفين
بالعدالة واعدل منه ويزكرون ماجرحوه به مما يثبت بالكشف وقال ابن القطان لا يجرح الشاهد من دونه بالعداوة واجازه
ابن المطار وفي معين الحكام ويمذر في تمديد العلانية دون تمديد السر فلا يعذر القاضي في المعدلين سرا والاصل في
الاعذار قوله تعالى في قصة الهدهد لا عذبة عذابا شديدا اولاذبحته أو لياأبني بسطان مبين وقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله تعالى ولوانا اهلكتناهم بعذاب من قبله لفلانوا ربنا لولا ارسلت اليانارسر لا الآية وقوله تعالى لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومثل هذا كثير قال ابن سهل والاعذار المبالغة في العذر ومنه قد اعذر من
انذر أي قد بالغ في الاعذار من تقدم اليك فانذرك ومنه اعذار القاضي الى من ثبت عليه حتى يؤخذ منه فعذر عليه فيمن
شهد عليه بذلك اه المراد من التبصرة من مواضع (تنبيهان الاول) زدت هذا الفرق على ما ذكره الاصل فيما تقدم من أجزاء
كيفية القضاء التسعة لتكمل وتتضح بها كفيته التي هي احد اركانها (١٢٩) الستة التي تستفاد من كلام الاصل

المتقدم والآتي وذكرها
تسولي العاصمية تبعا
لابن فرحون بقوله
الاول القاضي والثاني
والثالث المدعي والمدعي
عليه قال والحكم على
كل منهما بانه مدع او
مدعي عليه فرع تصوره
وتصرف حاله فافهم
والرابع المدعي فيه والخامس
المقضى به يعني من كتاب
اوسنة او اجماع بالنسبة
للمجتهد او المتفق عليه
او المشهور والراجع أو
ما به العمل بالنسبة للمقلد

وأما سلب الابوة والبنوة والحلول والاتحاد ونحو ذلك مما هو مستحيل على الله تعالى من هذا القبيل
فاجع المسلمون على تكفير من يجوز ذلك على الله تعالى بخلاف تجوز غيره من المستحيلات
كالجهة ونحوها مما تقدم ذكره والفرق بين القسمين ان القسم الاول الذي هو الجسمية ونحوها
فيه عذر مادي فان الانسان ينشأ عمره كله وهو لا يدرك موجودا الا في جهة وهو جسم أو قائم
بجسم فكان هذا عذرا عند بعض العلماء ولم يضطر الانسان في مجاري العادات الى البنوة
والابوة والحلول والاتحاد ونحوها فكم من موجود في العالم لم يلد ولم يولد كالملاك والافلاك

فانه في كلامه كالتناقض مع ان الحشوية ليس مذهبهم الجهل بسلب الجسمية بل مذهبهم
اثبات الجسمية وما في معناها الا ان يطلق على كل مذهب باطل انه جهل فذلك له وجه قال
(واما سلب البنوة والابوة والحلول والاتحاد ونحو ذلك مما هو مستحيل على الله تعالى
فاجع المسلمون على تكفير من يجوز ذلك على الله تعالى بخلاف تجوز غيره من المستحيلات
كالجهة ونحوها مما تقدم ذكره والفرق بين القسمين ان القسم الاول الذي هو الجسمية ونحوها
فيه عذر مادي فان الانسان ينشأ عمره كله وهو لا يدرك موجودا الا في جهة وهو جسم أو
قائم بجسم فكان هذا عذرا عند بعض العلماء ولم يضطر الانسان في مجاري العادات الى البنوة
والابوة والحلول والاتحاد ونحوها فكم من موجود في العالم لم يلد ولم يولد كالملاك والافلاك

(١٧ - الفروق - رابع) والسادس كيفية القضاء قال وهي تتوقف على تسعة أشياء الاول معرفة ماهو حكم
فلا يتمقب لان حكم المجتهد يرفع الخلاف وأما المقلد فلا يرفع حكمه الخلاف وما ليس بحكم كقوله أنا لا أجزى النكاح
بغير ولي أولا أحكم بالشاهد واليمين فيتمقب فلنم بعده من حنفي أن يحكم بصحة النكاح أو ما لكي ان يحكم بالشاهد واليمين
الثاني معرفة ما يقتدر لحكم وما لا يقتدر الثالث معرفة ما يدخله الحكم من ابواب الفقه وما لا يدخله الرابع معرفة الفرق
بين الفاظ الحكم التي جرت بها عادة الحكام وما لم تجر العادة به الخامس معرفة الفرق بين الثبوت والحكم السادس معرفة
الدعوى الصحيحة وشروطها السابع معرفة حكم جواب المدعي عليه من اقرار أو انكار أو امتناع منهما الثامن معرفة
كيفية الاعذار التاسع معرفة صفة اليمين ومكانها والتغليظ فيها اه المراد بتوضيح ما (التنبيه الثاني) قال تسولي العاصمية
رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه المعروفة برسالة القضاء هي بسم الله الرحمن الرحيم من عمر بن الخطاب
الى أبي موسى الاشعري سلام عليك أما بعد فان القضاء فريضة محكمة وسنة معينة فافهم اذا أدلى اليك وانفذ اذا تبين لك
فانه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له وسر بين الناس في وجهك وعدلك ومجاسك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضميم
من عدلك البينة على من ادعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين المسلمين الا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا ولا يمنعك

قضاء قضيته بالامس ثم راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن ترجع الى الحق ومراجمته خير من الباطل والتمادي فيه
 الفهم الفهم فيما تلجاج في صدرك مالم يملك في الكتاب والسنة أعرف الامثال والاشباه وقس الامور عند ذلك وأعمد
 الى أقربها الى الله تعالى وأشبهها بالحق فيما ترى واجعل لمن أدعى حقا غائبا أو بيضة أمدا ينتهي اليه فان أحضر بينة
 أخذت له بحقه والا أوجبت له القضاء فان ذلك انفى للشك وأبلغ للمذنب الناس عدول بعضهم على بعض الاجلودا في حدا
 أو جبر با عليه شهادة زور أو ظنينا في ولاء أو نسب فان الله تعالى تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات والايان وأياك
 والفاق والضيح والتأذى بالناس والتكبير عند الخصومات فان الحق في مواطن الحق يعظم به الاجر ويحمن عليه الذخر
 فان من يصلح ما بينه وبين الله تعالى وهو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس ومن تزين بما يعلم الله منه غيره شانه الله
 فما ظنك بثواب الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام قال ابن سهل هذه الرسالة أصل فيهما تضمنته من فصول
 القضاء ومما في الاحكام قال في التوضيح فينبغي حفظها والاعتناء بها ابن سهل وقوله فيها المسلمون عدول بعضهم على
 بعض الخ رجم عنه بما رواه مالك في الموطن قال ربيعة قدم رجل من أهل العراق على عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال
 قد جئتك على أمر لارأس (١٣٠) له ولاذب فقال عمر ما هو فقال شهادة الزور ظهرت بارضنا فقال عمر

والله لا يؤسر رجل في
 الاسلام بغير عدول
 وهذا يدل على رجوعه
 عما في هذه الرسالة واخذ
 الحسن والليث بن سعيد
 من التابعين بما في هذه
 الرسالة من امر الشهود
 والاكثر على خلافه لقوله
 تعالى واشهدوا ذوى عدل
 منكم ممن ترضون من
 الشهداء اه والله سبحانه
 وتعالى اعلم
 الفرق السادس
 والثلاثون والمائتان بين
 قاعدة اليد المعتبرة

والارض والجبال والبحار فلما انتفت الشبهة الموجبة للضلال انتفى المذنب فانقد الاجماع على التكفير
 فهذا هو الفرق وعليه تدور الفتاوى فمن جوز على الله تعالى ما هو مستحيل عليه يتخرج على هذين
 القسمين (القسم السابع) الجهل بقدم الصفات لا بوجودها وتعلقها كقول الكرامية بحدوث الارادة
 ونحوها وفي التكفير بذلك أيضا قولان الصحيح عدم التكفير (القسم الثامن) الجهل بما وقع او يقع
 من متعلقات الصفات وهو قسمان أحدهما كفر اجماعا وهو المراد ههنا كالجهل بان الله تعالى
 اراد بعثة الرسل وارسلهم مخلقه بالرسائل الربانية والجهل ببعثة الملائكة يوم القيامه واحياهم
 من قبورهم وجزائهم على أعمالهم على التفصيل الوارد في الكتاب والسنة فالجهل بهذا كفر
 والارض والجبال والبحار فلما انتفت الشبهة الموجبة للضلال انتفى المذنب فانقد الاجماع على
 التكفير فهذا هو الفرق وعليه تدور الفتاوى فمن جوز على الله تعالى ما هو مستحيل عليه
 يتخرج على هذين القسمين (القسم الثامن) صحيح وهو صحيح قال (شهاب الدين القسم
 السابع) الجهل بقدم الصفات لا بوجودها وتعلقها كقول الكرامية بحدوث الارادة ونحوها
 وفي التكفير بذلك أيضا قولان الصحيح عدم التكفير (القسم الثامن) صحيح وهو صحيح
 وما قاله في القسم الثامن صحيح أيضا لكن فيه اطلاق لفظ الجهل على المذهب الباطل فان
 الفلاسفة مذهبهم الجزم بان لا بعثة للاجسام وما قاله في القسم التاسع نقل وترجيح

المرجحة لقول صاحبها وقاعدة اليد التي لا تعتبر
 وهو ان اليد المرجحة عبارة عن حيازة اى قرب واتصال اما مع جهل اصل الملك لمن هو فيكفى فيها عشرة أشهر فاكثر
 كان المحوز عقارا او غيره واما مع علمنا نحن بانفسنا او بالبينة بان اصل ملكها يحق للحائز فيكفى فيها عشرة سنين فاكثر في
 العقار وعامان فاكثر في الدواب والعييد والنبات فلت لكن قد تقدم ان هذا في حق غير القريب فتنبه وليد مراتب مرتبة
 فاعظمها نيب الانسان التي عليه ونملا ومنطقته ويليها البساط الذي هو جالس عليه والداية التي هو راكبها ويليها الداية
 التي هو سائقها او قائدها ويليها الدار التي هو ساكنها فهي دون الداية لعدم استيلائه على جميعها قال بعض العلماء فتقدم اقوى
 اليدين على اضعفهما فراكب الداية يقدم مع يمينه على السائق عند تنازعهما واذا تنازع الساكنان الدار سوى بينهما بعد
 أيانها وهو متجه واما اليد التي لا تعتبر في الترجيح البتة فعبارة عن حيازة اى قرب واتصال علمنا نحن بانفسنا او
 بالبينة أنها بطريق تقتضى عدم الملك بحق كالنصب والمارية هذا تهذيب ما قاله الاصل وصححه ابو القاسم ابن الشاط
 مع زيادة من تسولى العاصمية والله تعالى اعلم (وصل) في ابع مسائل يتعلق بهذا الفرق (المسئلة الاولى) قال ابن ابي
 زيد في النوادر اذا ادعيها في بد ثالث فقال احدهما آجر ته اياها وقال الآخر اودعته اياها صدق من علم سبق كرائه

اجماعا

او ايداعه ويستصحب الحال له والمالك الا أن تشهد بينة للآخر انه فعل ذلك بمجازة عن الاول وحضوره ولم ينكر فيقضى له فان جهل السابق قسمت بينهما قال اشهدت فلوشهدت بينة احدها بنصب الثالث منه وبينة الآخر ان الثالث أقر له بالابداع قضى اصحاب القصب لتضمنين بينته اليد السابقة (المسئلة الثانية) قال في النوادر لو كانت دار في يد رجلين وفي يد عبد لاحدها فادعاها الثلاثة قسمت بينهم اثلاثا ان كان العبد تاجرا والا فنصفين لان العبد في يد مولاه أفادها الاصل (المسئلة الثالثة) قال تسولي العاصمية لا بد في الشهادة بكل قسم من قسمي الحيازة المرجحة من ذكر اليد وتصرف الحائز تصرف المالك في ملكه والنسبة وعدم المنازع وطول عشرة اشهر في الاولى يعني الحيازة مع جهل اصل المالك لمن هو وعشر سنين في الثانية يعني الحيازة مع علم اصل المالك لمن هو وعدم التفويت في علمهم فاذا فقدت هذه الامور او واحد منها لا تقبل شهادة الشاهد على المعمول به الا ان كان من أهل العلم كما بيناه في حاشية الالامية وهل يشترط زيادة مال من أمواله ابن عرفة وفي فتاوى شهادة الشاهد في دار بانها ملك فلان حتى يقول ومال من أمواله وقبرها مطلقا فانها ان كان الشهود لهم نباهة ويقظة الاول لابن سهل عن مالك قائلا شاهدت القضاء به اه (المسئلة الرابعة) قال تسولي العاصمية كيفية وثنية ذلك ان تقول يشهد الواضع شكاه اثره بمرفته لفلان ومعهما يشهد بانه كان بيده وعلى (١٣١) ملكة مالا من أمواله وملكها كالصامن

جملة املاكه جميع كذا
المحدود بكذا يعرف فيه
تصرف المالك في ملكه
وينسبه لنفسه والناس اليه
من غير علم منازع ولا معارض
مدة من عشرة اشهر او
عشر سنين ولا يعلمون
انها اخرجت عن ملكه
الى الآن او الى ان تمتدى
عليها فلان او الى ان
غاب او الى ان توفى وتركها
لمن أحاط بهرأه الخ فاذا
ثبتت هذه الوثيقة هكذا
واعذر فيها للمقوم عليه
فلم يجد مطمنا فلا

اجماعا وهو مذهب الفلاسفة ومن تابعهم (القسم التاسع) الجهل بما وقع من متعلقات الصفات وهو متعلقها بايجاد مالا مصلحة فيه للخلق هل يجوز هذا على الله تعالى ام لا فاهل الحق يجوزونه وان يفعل لعباده ما هو الاصح لهم وان لا يفعله كل ذلك له تعالى فكل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل والخلائق دائرون بين فضله وعدله لا يسال عما يفعل وهم يسالون وفي تكفير المتزلة بذلك قولان كما تقدم والصحيح عدم تكفيرهم (القسم العاشر) ما وقع من متعلقات الصفات الربانية أو يقع مما لم يكف به كخاق حيوان في العالم او اجراء نهر او امانة حيوان ونحو ذلك فهذا القسم لا خلاف فيه انه ليس بمعصية وهو جهل بل قد يكلف بمعرفة ذلك من قبل الشرائع لا مريخص تلك الصورة لا لان الجهل به

قال (القسم العاشر ما وقع من متعلقات الصفات الربانية أو يقع مما لم يكلف به كخاق حيوان في العالم او اجراء نهر او امانة حيوان ونحو ذلك فهذا القسم لا خلاف فيه انه ليس بمعصية وهو جهل) قلت ان اراد الجهل بان الله تعالى خاق شيئا من الحيوانات الموجودات المعلوم وجودها فذلك كفر لاشك فيه وان اراد الجهل بان الله تعالى خاق حيوانا لا يعلم وجوده فذلك ليس بكفر ولا معصية لان ذلك الجهل ليس براجع الى الجهل بتعاق صفات الله تعالى به بل بوجود هذا المتعلق قال (بل قد يكلف بمعرفة ذلك من قبل الشرائع لا مريخص تلك الصورة لا لان الجهل به

اشكال انها تدل دلالة ظنية على ان المالك لهذا القائم ولا تفيد القطع لان الشهادات من حيث هي انما تفيد غلبة الظن فقط وهو معنى قولهم انما تقبل فيما جهل أصل ملكه لان أصل المالك لمن هو مجهول عندنا حتى شهدت به البيعة لهذا القائم وحينئذ فيقضى له به حيث لا مطمئن بعد ان يسأل الحائز او لاهل لك حجة وامله يقرأ ان الملك للقائم وانه دخل بكراء او عارية فان قال حوزي وملكى ويبدى واثبت حيازة ذلك عنه عشر سنين في الاصول او عامين في غيرها بالقيود المذكورة ايضا من اليد والنسبة ودعوى المالك والتصرف وعدم المنازع الخ والحال ان القائم حاضر ساكت بلا مانع الخ فقد سقط حق القائم وتبقى الاملاك بيد حائزها ولا يكلف بيان وجه تملكه ولا غير ذلك وبالجملة فهما ثبتت الحيازة عشرة اشهر فاكثر بالقيود المذكورة أولا لا تقطعها الحيازة الواقعة بعدها الا ان تكون عشر سنين فاكثر بالقيود المذكورة ايضا ومهما ثبتت الحيازة عشرة أعوام مع علم أصل المالك لمن هو قطعت حجة القائم مع علم أصل ملكه حيث لم يعلم أصل مدخله أما اذا علم كسكونه دخل بكراء من القائم أو اسكان أو مساقات ونحو ذلك فانها لا تقطعها ولو طالت فاصل المالك واصل المدخل شيان متبايران وها وان كان كل منهما يشترط جهله لسكن الاول شرط في قبول بينة القائم اذ هي لا تقبل اذا لم يعلم ان اصل ذلك لغيره والثاني شرط في أعمال حيازة المقوم عليه اذ لا يعلم بمجازته الا اذا جهل مدخله أما اذا علم

باسكان ونحوه فانها لا تنقطع حجة الاول بل هي حينئذ كالدعم وانظر الكلام على القيود المذكورة من اليد والنسبة وغيرها في حاشيتنا على اللامية اه كلام التسولي بتصرف وستأتي مسائل آخر في الحيازة ان شاء الله تعالى في الفرق بين ما هو حجة وما ليس بحجة عند الحكام فترقب والله سبحانه وتعالى اعلم

(الفرق السابع والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يجب اجابة الحاكم فيه اذ دعاه اليه وبين قاعدة ما لا يجب اجابته فيه)

اعلم ان دعوى المدعي التي يذكرها للحاكم ويوجهها على المطلوب ثلاثة أقسام (القسم الاول) ان تكون مجردة عما يظهر به صحتها مما مر وعن دليل وشبهة واختلف في هذا القسم هل يجب به الاجابة على من كان على مسافة المدوى فما دونها لاعلى من فوقها وهو ما نقل عن الشافعي واى حنيفة وعن احمد في رواية اولان يجب مطلقا وهو ما ذهب اليه جماعة من أصحابنا ونقل عن احمد ايضا في رواية اخرى وفي الخطاب على المختصر نقلا عن المسائل الملقوطة وهذا اولى لان الدعوى قد لا توجه فيبعث اليه من مسافة المدوى ويحضره لما لا يجب فيه شيء ويفوت عليه كثير من مصالحه وربما كان حضور بعض الناس والدعوى عليه بمجلس الحكام مزرية فيقصد من له غرض فاسد اذى من يريد بذلك من التبصرة اه (القسم الثاني) أن تكون مع ما يظهر به صحتها مما مر دون (١٣٢) أن يأتي بدليل وشبهة وفي هذا القسم قال الاصل ان

دعى من مسافة المدوى فما دون وجبت الاجابة لانه لا تنم مصالح الاحكام وانصاف المظلومين من الظالمين الا بذلك ومن أبعد من المسافة لا يجب الاجابة

في حق الله منهي عنه وهذا القسم هو احد القسمين اللذين في القسم الثامن فهذه عشرة أقسام في الجهل المتعلقة بذات الله وصفاته العلى ومتعلقات الصفات وبيان الكفر فيها من غيره والجمع عليه منها من المختلف فيه مفصلا وتبين بذلك ما هو كفر منها مما ليس بكفر هذا ما يتعلق بالجهل واما ما يتعلق بالجرأة على الله تعالى فهو المجال الصعب في التحرير وذلك ان الصغائر والكبائر وجميع المعاصي كلها جرأة على الله تعالى لان مخالفة أمر الملك العظيم جرأة عليه كيف كان فتمييز ما هو كفر منها مبيح للدم موجب للخلود هذا هو المكان الحرج في التحرير والفتوى والتعرض الى الحد الذي

اه وقال ابن الحاجب ويجب الخصم مع مدعيه بخاتم او رسول اذا لم يزد على مسافة المدوى فان زاد لم يجابه اه وقال خليل وجلب الخصم بخاتم او رسول ان كان على مسافة

في حق الله تعالى منهي عنه) قلت ان اراد مثل السحر الذي يكفر به فذلك والا فلا ادري ما اراد قال (وهذا القسم الثاني هو احد القسمين اللذين في القسم الثامن فهذه عشرة أقسام من الجهل المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته العلى ومتعلقات الصفات وبيان الكفر فيها من غيره والجمع عليه منها من المختلف فيه مفصلا وتبين بذلك ما هو كفر منها مما ليس بكفر) قلت فيما قاله ان اراد حصر الكفر في ذلك نظر قال (هذا ما يتعلق بالجهل واما ما يتعلق بالجرأة على الله تعالى فهو المجال الصعب في التحرير وذلك ان الصغائر والكبائر وجميع المعاصي كلها جرأة على الله تعالى لان مخالفة أمر الملك العظيم جرأة عليه كيف كان فتمييز ما هو كفر منها مبيح للدم موجب للخلود هذا هو المكان الحرج في التحرير والفتوى والتعرض الى الحدود الذي

يمتاز

المدوى لآباً كثر كستين ميلا اه يعني ان الخصم اذا كان حاضرا في البلد

يرفع بالارسال اليه لآباً بخاتم على ما به العمل كما في الزناسي وظاهره وظاهر قول ابن ابي زمنين انه يرفع وان لم يأت بشبهة ابن عرفة وبه العمل واذا كان على مسافة المدوى يرفع بكتابة كتاب اليه ان أحضر مجلس الحكم ويطيع ويدفع للطالب الا انى بالدعوى المذكورة كما في تسولي العاصمية قال ومسافة المدوى ثمانية وأربعون ميلا فهي مسافة الفصر كما في التبصرة الجوهري المدوى طلبك الى وال ليعديك على من ظلمك أى ينتقم منه يقال استعديت على فلان الامير فاعداني أى استمنت به فاعانني عليه اه (القسم الثالث) أن تكون مع ما يظهر به صحتها مما مر ومع الاتيان بدليل وشبهة أى لطلخ كجرح او شاهد أو أثر ضرب ونحو ذلك وفي هذا القسم قال ابن الحاجب فان زاد اى عل مسافة المدوى لم يجابه مالم يشهد شاهد فيكتب اليه اما ان يحضر او يرضى اى خصمه اه يعني انه يجب فيه على المطلوب ولو كان على ما يزيد على مسافة المدوى اما الاجابة او ارضاء خصمه لكن محل ذلك اذا كان المطلوب الذى على ما يزيد على مسافة المدوى من محل ولاية الحاكم اما ان كان من غير محل ولاية فعلى قول ابن عاصم

والحكم في المشهور حيث المدعى * عليه في الاصول والمال معا

وحيث يلقيه بما في الذمه * يطلبه وحيث اصل ثمة

وحاصله ان المدعى عليه اذا لم يخرج من بلده فليست الدعوى الا هنالك كان المتنازع فيه هناك أم لا وان خرج من بلده
فاما ان يلقاه في محل الاصل المتنازع فيه او يكون المال المعين معه اولا فيجيبه لمخاضمته هناك في الاول دون الثاني واما
ما في الذمة افيخصمه حيث ما لقيه كما في شرح التسولي (تبييه) قال الاصل وسلمه ابن الشاط والحطاب متى طواب
الشخص بحق وجب عليه على الفور كرد المنصوب ولا يحل له أن يقول لا يدفعه الا بالحكم لان المطل ظلم ووقوف الناس
عند الحكم صعب نعم اذا كان الحق ثقفة الاقارب وجب الحضور فيها عند الحاكم لتقديرها فان كانت النفقة للزوجة وألرقيق
خير بين ابانة الزوجة وعمق الرقيق وبين الاجابة وبين الاجابة فليس له الامتناع منها وكالفسمة المتوقعة
على الحكم يخير بين تمليك حصته لفرمه وبين الاجابة فليس له الامتناع منها وكالفسوخ المتوقعة على الحكم امان كان
الحق لا يتوقف على الحكم فلا تجب الاجابة بل ان كان قادرا على ادائه لزمه اداء ولا يذهب اليه ومتى علم خصمه اعساره
حرم عليه طلبه ودعواه الى الحكم فان دعاه وعلم أنه يحكم (١٢٣) عليه بجمور لم تجب الاجابة وتحرم

في الدماء والفروج
والحدود وسائر العقوبات
الشرعية هذا اذا كان
الحق متققا على ثبوته
أما ان دعاه الى حق
مختلف في ثبوته فان
كان خصمه يعتقد ثبوته

يمتاز به أعلى رتب الكيائثر من ادنى رتب الكفر عسير جدا بل الطريق المحصل لذلك ان يكثر
من حفظ فتاوى المتقدمين منهم من العلماء في ذلك وينظر ما وقع له هل هو من جنس ما أفتوا
فيه بالكفر أو من جنس ما أفتوا فيه بعدم الكفر فيلحقه بمد امان النظر وجودة الفكر بما
هو من جنسه فان أشكل عليه الامر أو وقعت المشابهة بين أصليين مختلفين أو لم تكن له اهلية
النظر في ذلك لقصوره وجب عليه التوفيق ولا يفتى بشيء فهذا هو الضابط لهذا الباب اما عبارة
مانعة جامعة لهذا المعنى فهي من المعتبرات عندهم عرف غور هذا الموضوع

وجبت الاجابة عليه
لانها دعوى حق وان
كان يعتقد عدم ثبوته لم
تجب لانه مبطل نعم ان
دعاه الحكم وجب لان
الحل قابل للحكم والتصرف
والاجتهاد وان لم يكن
له عليه حق لم تجب

يمتاز به اعلى رتب الكيائثر من أدنى رتب الكفر عسير جدا بل الطريق المحصل لذلك
ان يكثر من حفظ فتاوى المتقدمين المقتدى بهم من العلماء في ذلك وينظر ما وقع له هل
هو من جنس ما أفتوا فيه بالكفر أو من جنس ما أفتوا فيه بعدم الكفر فيلحقه بمد
امان النظر وجودة الكفر بما هو من جنسه فان أشكل عليه الامر أو وقعت المشابهة
بين أصليين مختلفين أو لم يكن له اهلية النظر في ذلك لقصوره وجب عليه التوقف ولا يفتى
بشء فهذا هو الضابط لهذا الباب اما عبارة جامعة لهذا المعنى فهي من المعتبرات عندهم عرف
غور هذا الموضوع) قلت ليس ما قاله في ذلك بصحيح فان التكفير لا يصح الا بقاطع سمعي بما ذكره
ليس كذلك فالامعول عليه ولا مستند فيه والله تعالى اعلم

الاجابة اه بتصرف قال التسولي على العاصمية ومحل هذا التفصيل والله أعلم اذا كان هناك من يعينه على الحق وينتبت في
أمره وأما اذا فقد ذلك كما في زماننا اليوم فيجب الاجابة في الجميع لئلا يقع فيما هو أعظم اه والله سبحانه وتعالى أعلم
الفرق الثامن والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يشرع من الحبس وقاعدة مالا يشرع منه

الحبس عشرة أقسام بما زاده ابن فرحون على ما اقتصر عليه الاصل (الاول) حبس الجاني لغية المجنى عليه حفظا لمحل
القصاص (الثاني) حبس الابقى سنة حفظا للمساينة رجاء أن يعرف ربه (الثالث) حبس الممتنع من دفع الحق ولو
درهما وهو يقدر عليه دفعه وعجزنا عن اخذه منه الا به لجاء اليه فلا يطلق حتى يدفعه ولا يقال قواعد الشرع تقتضى
تقدير العقوبات بقدر الجنايات وتخليده في الحبس عقوبة عظيمة كيف تكون في جناية حقيرة وهي الامتناع من دفع
درهم وجب عليه لا نأقول لانسلم ان التخليد عقوبة واحدة عظيمة حتى يرد مخالفة القواعد لم لا يجوز ان تقابل كل ساعة
من ساعات الحبس كل ساعة من ساعات الامتناع فهي جنايات وعقوبات متكررة متعاقبة فلم تخالف القواعد كما للاصل
سلمنا انه عقوبة واحدة عظيمة لكن لانسلم ان الامتناع من دفع درهم وجب عليه جناية حقيرة بل هو جناية عظيمة
فان مظل الفنى ظلم والاصرار على الظلم والتأدي عليه جناية عظيمة فاستحق ذلك التخليد والظالم احق ان يحمل عليه كالأبن

فرحون في تبصرته (الرابع) حبس من أشكل امره في العسر والبسر اختبارا لحاله فإذا ظهر حاله حكم به وجبه عسرا أو يسرا (الخامس) حبس الجاني تمزييرا أو ردعا عن معاصي الله تعالى (السادس) حبس من امتنع من التصرف الواجب الذي لا تدخله النيابة كحبس من اسلم عن اختين أو عشر نسوة أو امرأة وابنتها وامتنع من التعمين (السابع) حبس من أقر بهجول عين أو في الذمة وامتنع من تعيينه فيحبس حتى يعينه فيقول المقر به هو هذا الثواب أو هذه الدابة أو الشيء الذي أقرت به في ذمتي هودينار (الثامن) حبس الممتنع من حق الله تعالى الذي لا تدخله النيابة عندنا وعند الشافعي كالصوم والصلاة فيقتل فيه قال ابن فرحون ولا يدخل في ذلك عندنا من امتنع من فعل الحج وإن قلنا إنه على الفور مراعاة للقول بأنه على التراخي وأما ترك السنن فثاله ترك الوتر قال اصبيح بتأديب تارك الوتر اه هذا ما اقتصر عليه الاصل (التاسع) من يحبس اختبارا لما ينسب اليه من السرقة والفساد (العاشر) حبس المتداعي فيقال تسولى العاصمية وحاصله ان الطالب إما ان يأتي بعدلين او بعدل او بهجول مرجو تزكيتة أو بهجولين كذلك أو بطلخ أو بهجرد الدعوى فالتوقيف في الاول ليس الا للاعذار فيوقف مالا خراج له من المقار بالفاق وما له خراج يوقف خراجيه وغير المقار من المروض والتمار والحبوب بالوضع تحت (١٣٤) يد أمين وبيع ووضع ثمنه عنده في التمار ان كان مما يفسد وفي الثاني

اللاعذار فيه ولاقامة
 نان إن لم يرد ان يحلف
 معه لرجاء شاهد آخر
 فالمنع من التفتويت فقط
 في المقار ولا ينزع من
 يده لكن يوقف ماله
 خراج منه وفي غير المقار
 بالوضع تحت يد أمين
 وبيع ما يفسد أيضا
 الا ان يقول ان لم أجد
 ثانيا فلا أحلف مع
 هذا البته فلا يباع حينئذ
 بل يترك المطلوب
 وفي الثالث التزكية
 والاعذار بعدها وحكمه

(مسألة) اتفق الناس فيما علمت على تكفير ابليس بقضيته مع آدم عليه السلام وليس مدرك الكفر فيها الامتناع من السجود والا لكان كل من أمر بالسجود فامتنع منه كافرا وليس الامر كذلك ولا كان كفره لكونه حسد آدم علي منزلته عند الله تعالى والا لكان كل حاسد كافرا ولا كان كفره لعصيانه وفسوقه من حيث هو عصيان وفسوق والا لكان كل عاص وفاق كافرا وقد اشكل ذلك على جماعة من الفقهاء وينبغي أن تعلم ان ابليس انما كفر بنسبة الله تعالى الى

قال (مسألة) اتفق الناس فيما علمت على تكفير ابليس بقضيته مع آدم عليه السلام وليس مدرك الكفر فيها الامتناع من السجود والا لكان كل من أمر بالسجود فامتنع منه كافرا ولا يحسده لآدم لمنزلته عند الله تعالى والا لكان كل حاسد كافرا ولا كان كفره لعصيانه وفسوقه من حيث هو عصيان وفسوق والا لكان كل عاص وفاق كافرا من لزوم الكفر لكل ممتنع من السجود ولكل حاسد ولكل عاص ليس بصحيح لانه لا يمتنع في العقل ان يجعل الله تعالى حسدا ما وامتناعا ما وعصيانا ما دون سائر ما هو من جنسه كافرا اذ كون أمر ما كافرا أو غير كفر أمر وضحي وضمه الشارع لذلك فلا مانع من ان يكون كفره لامتناعه أو لحسده قال (وقد اشكل ذلك على جماعة من الفقهاء وينبغي ان يعلم ان ابليس انما كفر بنسبة الله تعالى الى

الجور

على ملا بن رشد وأبي الحسن وابن الحاجب حكم الذي قبله في سائر

الوجوه قال بن رحال في شرحه هو كالمعدل المقبول في وجوب الايقاف به الا انه لا يحلف معه وفي الرابع التزكية والاعذار أيضا وحكمه كالذي قبله الا في بيع ما يفسد فيباع على كل حال وفي الخامس ولا يتأني الا في غير المقار بالوضع عند أمين مالم يكن مما يفسد فيخلل بينه وبين حائزه فيما يظهر لانه كالمعدل الذي لا يربد صاحبه الحالف معه وفي السادس لا عقل أي لا حبس أصلا اذ لا يعقل على أحد بشيء بهجرد دعوى الفيرفيه على المنصوص وجرى العمل بالايقاف بهجرد الدعوى في غير المقار قال ناظمه وكل مدع للاستحقاق * ممكن من الاثبات بالاطلاق

لكن حكى بن ناجي الاتفاق على أن هذا ان صح مستنده فقيهه مالا يخفى من الاخلال بحق المطلوب والمحافظة على جق الطالب فان كان ولا بد فينبغي أن يضع قيمة كرامتها في ايام الذهاب والايقاف زيادة على قيمتها فان لم يثبت شيأ أخذ المطلوب لان هذا قد اعترض مال غيره وعطله عن منافعه من غير أن يستند الى لطح بخلاف ما اذا استندله فلا يضمن الكراء للشبهة ولم أر ذلك منصوصا لاحد ممن قال بهذا العمل وقد حكى كثير من الناس انهم كانوا اذا تعذر عليهم المعاش يذهبون للفئدة فيعترضون دواب الواردين حتى يصالحوهم بقائل أو كثير ولا سيما ان كان رب الدابة مزعوجا يريد الخروج في الحين وقد شاهدنا من ذلك

المعجب العجيب وقد قال في الذخيرة اذا التزم المدعى عليه اجضار المدعي فيه لتشهد البيعة على عينه فان ثبت الحق فالقوة على المدعى عليه لانه مبطل والا فلي المدعى لانه مبطل في ظاهر الشرع ولا تجب اجرة تعطيل المدعى به في مدة الاحضار انتهى فتأمل قوله لانه مبطل في ظاهر الشرع الخ مع أن ما قاله من وجوب الاحضار انما هو مع قيام اللطخ انتهى المراد من كلام التسولي هذا ما زاده ابن فرحون في تبصرته على ما اقتصر عليه الاصل من حصر الاسباب الموجبة للحبس في الاقسام الثمانية الاول فلذ قال ابو القاسم بن الشاطلي كقائه وفي ذلك نظر هو ما عدا هذه الاقسام العشرة لا يجوز الحبس فيه قال الاصل ولا يجوز الحبس في الحق اذا تمكن الحاكم من استيفائه مثل أن يمتنع من دفع الدين ونحن نعرف ماله قانا نأخذ منه مقدار الدين ولا يجوز لنا حبسه وكذلك اذ ظهر لنا بداره أو بشيء يباع له في الدين كانر هنا أم لا قانا نعمل ذلك ولا نحبسه فان في حبسه استمرار ظلمه ودوام المنكر من المظلم وضرره هو مع امكان ان يبقى شيء من ذلك كله قال وكذلك اذا رأى الحاكم على الخصم في الحبس من الثياب والقماش ما يمكن استيفاء عنه أخذته من عليه قهرا وباعه فيما عليه ولا يحبسهم تيجيلا ابن المناصف في تنبيه الحكام على ما أخذ الاحكام واذا ضرب الاجل للطالب في اثبات ما ادعاه قبل المطلوب فسأل ان ياخذ من المطلوب كفيلا بوجهه لاجل الخصومة فليبه (١٣٥) ذلك فان عجز عن الكفيل لم يحبس ولم يلزمه شيء وقيل للطالب

لازمه ان شئت وفي المدونه فيمن ادعي على رجل ديننا او شيئا مسهلدا وسال القاضي ان ياخذله منه كفيلا بذلك الخ قانه ان كان للمدعي بيعة على المخالطة

الجور والتصرف الذي ليس بهرضي ظهر ذلك من فحوى قوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومراده ان الزام العظيم الجليل بالسجود للحقير من التصرف الردي والجور والظلم فهذا وجه كفره وقد اجمع المسلمون على ان من نسب الله تعالى لذلك فقد كفر لانه من الجراه العظيمة (مسألة) اطلق المالكية وجماعة معهم الكفر على الساحر وان السحر كفر ولا شك ان هذا قريب من حيث الجملة غير انه عند الفتيا في جزئيات الوقائع يقع فيه الغلط العظيم المودى الى هلاك المفتي والسبب في ذلك انه اذا قيل للفقهاء ما هو السحر وما حقيقته حتى يقضي

الجور والتصرف الذي ليس بهرضي ظهر ذلك من فحوى قوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومراده ان الزام العظيم الجليل بالسجود للحقير من التصرف الردي والجور والظلم (قلت ما قاله في ذلك محتمل وهو الظاهر مع احتمال ان يكون كفره لا متناعه أو لحسد أو لها مع ما ذكره من التجوير أو التجوير خاصة فلا مانع من عقل ولا يقل من ذلك قال (فهذا وجه كفره وقد اجمع المسلمون على ان من نسب الله تعالى لذلك فقد كفر لانه من الجراه العظيمة) قلت ما قاله من الاجماع صحيح وما قاله من ان ذلك من الجراه العظيمة ليس بصحيح بل انما كان ذلك لانه من الجهل العظيم بجلال الله تعالى وبانه مئز من التصرف الردي والجور والظلم وان ذلك ممتنع في حقه عقلا وسمما وما قاله في المسألة صحيح ان كان ما بنى عليه كلامه صحيحا

مع تقسيمه القسم الثالث وهو حبس الممتنع من دفع الحق الى ثلاثة أقسام حبس تضييق وتنكيل وحبس تعزير وتاديب وحبس ملوم واختيار وبيان من لكل قسم وامثلته وفصلا لبيان ان قدر مدة الحبس يختلف باختلاف أسبابه وموجباته فانظره (فائدة) قال ابن فرحون في التبصرة في وثائق ابن الهندي ان السجن مشتق من الحصر قال الله تعالى وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا اي سجننا وحبسنا قال والسجن وان كان اسلم المقوبات فقد تناول بعضهم قوله تعالى الا ان يسجن أو عذاب اليم ان السجن من العقوبات البليغة لانه سبحانه وتعالى قرنه مع العذاب الاليم وقد عد يوسف عليه الصلاة والسلام الانطلاق من السجن احسانا اليه في قوله وقد احسن بي اذا خرجتني من السجن ولا شك ان السجن الطويل عذاب وقد حكي الله تعالى عن فرعون اذ أوعد موسى لاجمئتك من المسجونين ونسال الله العافية ولما استخاف مروان ابن الحكم ابته على بعض المواضع أوصاه ان لا يعاقب في حين الغضب ورضه على ان لا يسجن حتى يسكن غضبه ثم يرى رأيه وكان يقول ان أول من انخذ السجن كان حليما ولم يرد مروان طول السجن وانما أراد السجن الخفيف حتى يسكن غضبه وقال ابن قيم الجوزية الحنبلي اعلم ان الحبس الشرعي ليس هو السجن في مكان ضيق وانما هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه حيث شاء سواء كان في بيت او في مسجد او كان يتوكل نفس الغريم أو وكيله عليه وملازمته له ولهذا اسماه النبي صلى الله عليه

وسلم اسيرا ففي سنن أبي داود وابن ماجه عن الهرماس بن حبيب عن ابيه عن جده قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم
 لفرم لي فقال الزمه ثم قال لي يا أخا بني تميم ما تريد ان تفعل باسيرك وفي رواية ابن ماجه مر بي آخر النهار فقال ما فعل
 اسيرك يا أخا بني تميم وهذا كان هو الحبس في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر الصديق رضي الله عنه ولم يكن
 له حبس معد لحبس الخصوص فلما انتشرت الرعية في زمن عمر رضي الله عنه ابتاع بمكة دارا وجعلها سجنا يحبس فيها
 وجاء انه اشترى من صفوان بن أمية دارا باربعة آلاف درهم وجعلها حبسا وفي هذا دليل على جواز اتخاذ الحبس اه وقال
 ابو عبد الله محمد بن الفرج المعروف بابن الطلائع الاندلسي المالكي في كتابه المسمى باحكام رسول الله صلى الله عليه
 وسلم اختلاف الآثار هل سجن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر رضي الله تعالى عنه احدا ام لا فذكر بعضهم انه لم
 يكن لها سجن ولا سجنا احدا و ذكر بعضهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سجن في المدينة في تهمة دم رواه عبدالرازق
 والنسائي في مصنفيهما وفي غير المصنف انه صلى الله عليه وسلم حبس في تهمة ساعة من نهار ثم خلى عنه ووقع في احكام
 ابن زياد عن الفقيه ابي صالح عن أيوب بن سليمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سجن رجلا اعتق شر كاله في عبد
 فوجب عليه استتمام عتقه (١٣٦) قال في الحديث حتى باع غنيمة له وقال ابن شعبان في كتابه وقد روى

عن النبي صلى الله عليه
 وسلم انه حكم بالضرب
 والسجن فثبت بهذا ان
 النبي صلى الله عليه
 وسلم سجن وان لم يكن
 ذلك في سجن متخذ
 لذلك وثبت عن عمر بن
 الخطاب رضي الله تعالى
 عنه انه كان له سجن
 وانه سجن الخطيئة على
 الهجو وسجن ضبيعا على
 سؤاله عن الذاريات
 والمرسلات والنازعات
 وشبههن وأمره الناس
 بالنفقة في ذلك وضر به

بوجوده على كفر فاعليه يعسر عليه ذلك جدا فانك اذا قلت له السحر والرقى والخواص
 والسيميا والهميا وقوى النفوس شيء واحد وكلها سحر او بعض هذه الامور سحر وبعضها ليس
 بسحر فان قال الكل سحر يلزمه ان سورة الفاتحة سحر لانها رقية اجماعا وان قال بل لكل واحدة من هذه
 خاصية تختص بها فيقال بين لنا خصوص كل واحد منها وما به تمتاز وهذا لا يكاد يعرفه احد من
 المتعرضين للفتيا وناطول عمرى ما رأيت من يفرق بين هذه الامور فكيف يفق احد بعد هذا بكفر
 شخص معين او بمباشرة شيء معين بناء على ان ذلك سحر وهو لا يعرف السحر ماهو ولقد
 وجد في بعض المدارس بعض الطلبة عنده كراسة فيها آيات للحمية والبفضة والتبهييج والنزيف
 وغير ذلك من هذه الامور التي تسميها المغاربة علم المخلاة فافتوا بكفره واخراجه من المدرسة
 بناء على ان هذه الامور سحر وان السحر كفر وهذا جهل عظيم واقدم على شريعة الله بجهل
 وعلى عباده بالفساد من غير علم فاحذر هذه الخطة الردية المهلكة عند الله وستقف في الفرق
 الذي يمد هذا على الصواب في ذلك ان شاء الله تعالى

الفرق الثاني والاربعون والمائتان بين قاعدة ماهو سحر يكفر به وبين قاعدة ما ليس كذلك

قال (الفرق الثاني والاربعون والمائتان بين قاعدة ماهو سحر يكفر به وبين قاعدة ما ليس
 كذلك الى منتهى قوله فهذه أنواع السحر الثلاثة) قات ذلك نقل لا كلام فيه إلا ان
 مرة بعد مرة ونقاه الى العراق وقيل الى البصرة وكتب ان لا يجالس احد قال المحدث فلو جاءنا ونحن مائة لتفرقتنا اعلم
 عنه ثم كتب ابو موسى الى عمر انه قد حسنت توبته فامر عمر رضي الله تعالى عنه بخفي بينه وبين الناس وسجن عثمان
 رضي الله تعالى عنه صابئ بن حارث وكان من لصوص بني تميم وقتلهم حتى مات في الحبس وسجن على بن أبي طالب
 رضي الله تعالى عنه في الكوفة وسجن عبد الله بن الزبير في مكة وسجن ايضا في سجن عارم محمد بن الحنفية اذ امتنم
 من بيعته اه والله أعلم

الفرق التاسع والثلاثون والمائتان بين قاعدة من يشرع الزامه بالخلف وقاعدة من لا يلزمه الخلف
 وهو ان الدعوى الصحيحة المستكيلة لشروطها المتقدمة اما ان تثبت بدون الشاهدين واما ان لا تثبت الا بشاهدين فهي
 قسمان وفي القسم الثاني قال ابو عمرو بن الحاجب كل دعوى لا تثبت الا بشاهدين فلا يمين بمجردا ولا ترد كالقتل
 العمد والطلاق والعتق والنسب والولاء والرجعة والحق ابن فرحون في تبصرته بهذه امثلة كثيرة وقال وهذا باب واسع
 وسياتي كثير منه في باب القضاء بقول المدعى والمدعى عليه اه فانظره وفي القسم الاول قال الاصل وسلمه ابن الشاطب كل من
 توجهت عليه دعوى صحيحة اى مستكيلة لشروطها المتقدمة التي منها ان لا يكذبها العرف وكانت مما تثبت بدن الشاهدين

نوعان الاول ما يشهد بها العرف فيشرع التحليف بمجردها بلا شرط خلطة ونحوها وتفترق الائمة فيها واحصر أبو عمر هذا النوع في خمس مواطن (نوعان الاول) اهل التهم والعداء والظلم لكل من كان متهما بما ادعى عليه من المعاملات (الموطن الثاني) الصناعات فيما ادعى عليه من أعمالهم انهم استصنعوهم والتجار لمن تاجرهم واعمل الاسواق واهل الحوانيت فيما ادعى عليهم أنهم باعوه مما يريدونه ويتجرون فيه بخلاف غير ما يدبرونه ويتجرون فيه فلا يمين فيه الا بشبهة (الموطن الثالث) القائل عند موته لى عند فلان دين أو تدعى ورثة المتوفى على رجل بان لمورثهم مالا عليه من وجه نصوه لان من ادعى بسبب متوفى فهو بخلاف الحى عند اهل العلم (الموطن الرابع) المتضيف عند الرجل فيدعي عليه (الموطن الخامس) العارية والوديعة كان ينزل الغريب المدينة فيدعي أنه استودع رجل مالا وزاد في التبصرة موطننا سادسا وهو القائل يدعى أن ولي المتقول عفا عنه ففى أحكام ابن سهل عن مالك رضي الله عنه انه يحلف وأنكره اشبه وموطننا سابعا وهو من باع سلعة رجل وادعى انه امره ببيعها وأنكره صاحبها وهي قائمة بعينها فانه يحلف ويأخذها وموضعا ثامنا وهو من ادعى على من لقيه ببقية كراه حلف المدعى عليه انه ما كترى منه شيئا وكذلك ان كان المدعى عليه هو صاحب الدابة حلف ان كان منكرا (النوع الثاني) ما لم يتعرض العرف لتكذيبها (١٣٧) ولا تصديقها فلا يشرع فيها التحليف

الاثبات خلطة مشهور الدعوى دين على غير

من تقدم في المواطن المذكورة وكذا ادعى على الرجل المبر زمن ليس من شكاه ولا نمطه لم تجب له اليمين عليه الا بثبوت الخلطة كما في تبصرة عن وثائق بن الهندي ولا صحابنا في الخلطة التي اشترطت في هذا النوع على مشهور المذهب اربعة أقوال (الاول) لابن القاسم هي ان يسأله أو يبأيه مرارا وان تقابضا في ذلك لمن

واعلم ان السحر يلتبس بالهيمياء والسيماياء والطلسمات والافواق والخواص المنسوبة للحقائق والخواص المنسوبة للنفوس والرقا والعزائم والاستخدامات فهذه عشر حقائق (الحقيقة الاولى) السحر وقد ورد الكتاب العزيز بدمه لقوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث أتى وفي السنة أيضا لما عد عليه السلام الكبائر قال والسحر غير ان الكتب الموضوعه في السحر وضع فيها هذا الاسم على ما هو كذلك كفر ومحرم وعلى ما ليس كذلك وكذلك السحرة يطلقون لفظ السحر على القسمين فلا بد من التعرض لبيان ذلك فتقول السحر اسم جنس لثلاثة أنواع (النوع الاول) السيمياء وهو عبارته عما يركب من خواص ارضية كدهن خاص او مائات خاصة او كلمات خاصة توجب تحييلات خاصة وادراك الحواس الخمس او بعضها لحقائق خاصة من الماكولات والمشروبات والملموسات

السحر على الجملة منه ما هو خارق للعوائد ومنه غير ذلك وجميعه من جملة افعال الله تعالى الجزئة عقلا فلا غروان ينتهي الى الاحياء والاماتة وغير ذلك اللهم الا ان يكون هنالك مانع سمعي من وقوع بعض تلك الجائزات وقد سبق له حكاية اجماع الامة على انه لا يصل الى احياء الموتى وبراء الاكبه وخلق البحر وانطاق البهائم وهذا الاجماع الذي حكاها لا يصح ان يكون مستنده الا التوقيف ولا أعرف الآن صحة ذلك الاجماع ولا التوقيف الذي استند اليه ذلك الاجماع

(١٨ - الفرق - رابع) او السلعة وتفاصيلها قبل التفرقة (والثاني) لسحنون لا بد من البيع بين

المتداعيين (والثالث) للابهرى هي أن تكون الدعوى تشبه ان يدعى مئلا على المدعي عليه والا فلا يحلف الا ان يأتي المدعى بلطخ (والرابع) للقاضي أبي حسن بن القصار لا بد ان يكون المدعي عليه يشبه ان يسامل المدعى عليه كما في الاصل قال ابن فرحون في التبصرة وفي المتيطية وفسر أصبغ الخلطة فلم ير الذين يصلون في مسجد واحد ولا الجلساء في الاسواق ولا الجيران خلطة ولم يرها الا بتكرار المبايعة وأن يبيع منه بالنسيئة اه قلت والظاهر ان هذا هو مراد سحنون فانهم قال ابن فرحون وقائدة اشتراط كل من تكرار المبايعة والنسيئة انه لو بايحه مرة بالنقد وقبض الثمن وتفاصيلها لم يكن ذلك خلطة لانه يبق بينهما بقية توجب اليمين قال ووقع في كلام ابن راشد التفرقة بين خلطة المبايعة وبين خلطة المصاحبة والمؤاخاة فانه بعد قوله في المدونة عن ابن القاسم اذا ادعى رجل على رجل كفاالة فقال ابن القاسم لا بد من الخلطة قال ري دخلت صحبة ومؤاخاة لا خلطة مبايعة قال ابن محرز ظاهر المدونة ان الخلطة تعتبر بصحبة مدعى الدين والمدعى عليه بالجملة والصواب عندي انه يراعى ذلك من الغريم والمدعى عليه الجملة ووجه ابن بونس ظاهر المدونة بان الذي له الدين يقول انما وثقت بمبايعة من لا أعرف لكفا لتك اياه ولذلك توجهت له عليه اليمين اه قلت والظاهر ان هذا قول خامس في الخلطة

ومقابل المشهور قول ابن نافع ان الخلطة لا تشتط في هذا النوع كما في تبصرة ابن فرحون قال وفي الميتية عن ابن عبد الحكم مثله وان اليمين تجب على المدعى عليه دون خلطة و به أخذ ابن لباية وغيره من المتأخرين لقوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على من ادعى واليمين على من أنكر اه وفي الاصل و به قال الشافعي وأبو حنيفة لنا مرواه سحنون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال البينة على من ادعى واليمين على من أنكر اذا كانت بينهما خلطة وزيادة العدل مقبولة وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه لا يعدى الحاكم على الخصم الا أن يعلم أن بينهما دماء ولم يروله مخالف من الصحابة فكان اجماعا ولان عمل المدينة كذلك ولانه لولا ذلك لتجرأ السفهاء على ذوى الاقدار بتبذيلهم عند الاحكام بالتحليف وذلك شاق على ذوى الهيئات و بما التزموا مالا يلزمهم من الجمل العظيمه من المال فرارا من الحلف كما فعله عثمان رضي الله عنه وقد يصادفه عقب الحلف مصيبة فيقال هي بسبب الحلف فيتمين حسم الباب الاعند قيام مرجح لان صيانة الاعراض واجبة والقواعد تقتضى دره مثل هذه المفسدة واما احتجاجهم بالحديث السابق بدون زيادة من جهة أنه عام في كل مدعى عليه فيسقط اعتبار ما ذكر من الشرط فجوابه من جهتين (الاولى) ان مقصود الحديث بيان من عليه البينة ومن عليه اليمين لا يبان حال من توجه عليه والقاعدة ان اللفظ اذا ورد لمعنى لا يحتاج به في غيره لان التكمم معرض (١٣٨) عن ذلك الغير ولهذا القاعدة وقع الرد على أبي حنيفة في استدلاله

والمسموعات وقد يكون لذلك وجود حقيقي بخلق الله تلك الاعيان عند تلك المحاولات وقد لا تكون له حقيقة بل تخيل صرف وقد يستولى ذلك على الاوهام حتى يتخيل الوهم مضى السنين المتطاولة في الزمن اليسير وتكرر الفصول وتخيل السن وحدوث الاولاد واقضاء الاعمار في الوقت المتقارب من الساعة ونحوها ويسلب الفكر الصحيح بالكلية ويصير احوال الانسان مع تلك المحاولات كحالات النائم من غير فرق ويختص ذلك كله بمن عمل له ومن لم يعمل له لا يجد شيئا من ذلك (النوع الثاني) الهيمياء وامتيازها عن السمياء ان ما تقدم يضاف للآثار السماوية من الانصالات الفلسفية وغيرها من احوال الافلاك فيحدث جميع ما تقدم ذكره فيخصصها هذا النوع لهذا الاسم تميزا بين الحقائق (النوع الثالث) بعض خواص الحقائق من الحيوانات وغيرها كما تؤخذ سبع من الحجارة فيرجم بها نوع من الكلاب شانه اذا رمى بحجر عضه وبعض الكلاب لا يعضه فالنوع الاول اذا رمى بهذه السبعة الاحجار فيعضها كلها لتقطت بعد ذلك وطرحت في ماء فمن شرب منه ظهرت فيه آثار عجيبة خاصة نص عليها السحرة ونحو هذا النوع من الخواص المعتبرة لاحوال النفوس واما خواص الحقائق المختصة بالامزجة الممزجة صحة أو سقما نحو الادوية والاعذية من الجماد والنبات والحيوان المسطورة في كتب الاطباء والمشايين والطبائمين فليس من هذا النوع بل هذا من علم الطب لا من علم السحر ويختص

على وجوب الزكاة في الخضروات بقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر بان مقصود الحديث بيان الجزء الواجب في الزكاة لا بيان ما يجب فيه الزكاة (الجهة الثانية) ان العلم في الاشخاص غير تام في الاحوال والازمنة والبقاع والمتعلقات كما تقرر في علم الاصول فيكون الحديث مطلقا في احوال الخالقين فيحمل على

الحالة المحتملة وهي المتقدمة التي فيها الخلطة لانهم المجمع عليها فلا يحتاج به في غيرها والا لكان عاما في الاحوال وليس كذلك واما احتجاجهم بقوله عليه السلام شاهداك أو يمينه ولم يذكر مخالطة فجوابه من جهتين أيضا (الاولى) ان مقصوده بيان الحصر و بيان ما يختص به منهما لا يبان شرط ذلك الا ترى انه أعرض عن شرط البينة من العدالة وغيرها (الجهة الثالثة) أنه ليس عاما في الاشخاص لان مخالطة للشخص الواحد لا تم فيحمل على الحالة التي ذكرناها للحديث الذي رويناها واما احتجاجهم بان الحقوق قد تثبت بدون الخلطة فاشترطها يؤدي الى ضياع الحقوق وتختل حكمة الاحكام فجوابه انه ممرض بما ذكرناه من تسلط الفسقة السفلة على الاتقياء الاخيار بالتحليف عند القضاة وانه يفتح باب دعوى احد العامة على الخليفة أو الناضى انه استاجرهم أو على اعيان المملوء انه قاله وعاقده على كس مرصاضه أو خياطة فلنسوته ونحو ذلك مما يقطع بكذبه فيه فهاذا ذكرناه من اشتراط الخلطة هو المنهج القويم في الجمع بين النصوص والقواعد وسلمة ابن الشاط و الله اعلم (وصل) في مسائل تتعلق بهذا الفرق (المسئلة الاولى) قال في الجواهر تثبت الخلطة حيث اشترطت باقرار الخصم والشاهدين والشاهد واليمين لانها اسباب الاموال فتلحق بها في الحجاج وفي كتاب ابن المواز من اقام بالخلطة شاهدا واحدا حلف معه وثبت الخلطة ثم يلحق المطلوب حينئذ وقاله ابن نافع وابن كنانة وفي احكام ابن بطال ان

بالسحر

المدعى اذا حضر خط المدعى عليه وثبت انه خطه فهو كشبهت اقراره تجب به الخلطة وقال ابن لباة ثبت بشهادة رجل واحد وامراة وجمله من باب الخبر وروى عن ابن القاسم وقول ابن لباة هو المشهور قال ابن كنانة ايضا ثبت الخلطة بشهادة رجل واحد وامراة واحدة بغير بين قال ابن راشد وقول ابن كنانة احسن وهو مروى عن ابن القاسم لان المراد اثبات لطخ الدعوى وذلك يحصل بالمرأة اه من الاصل وابن فرحون في التبصرة (المسئلة الثانية) في التبصرة ثبوت الخلطة يوجب اليقين على المطلوب في دعوى السلف الوديعة او المفارضة او الشركة او ماشبه ذلك ان كانت هذه الدعوى بعد المدة التى يحددها الشهود ولذلك يحتاج الى تحديدها ويعقد فى اثبات الخلطة شهد من يسمي اسفل هذا العقد من الشهداء انهم يعرفون فلانا وفلانا معرفة صحيحة تامة بيمينهما واسمهما ويعرفون فلانا مخالطا لفلان ابن فلان ومدخله من كذا وكذا عاما ولا يعلمون ذلك انقطع بينهما فى علمهم الى حين ايقاع شهادتهم فى تاريخ كذا وبذ كرفية تعريف الشاهدين بهما ان لم يكن القاضى يعرفهما وقائدة التحديد بالتاريخ أن تكون الدعوى داخلية فى هذا التحديد ولو كانت قبلها لم تجب اليقين الا بثبوت الخلطة وهذه المسئلة من جملة المسائل التى لا بد من تحديدها لادفئها وكذلك شهادة السماع فى الحبس وشهادة الضرر للاختلاف فى مدة الحياة فى ذلك وان قال ان ذلك كان فى مدة الامد الذى تحده الشهود للخلطة (١٣٩) لم تجب اليقين فيه الا بثبوت الخلطة فى

مدته الدعوة ولا تجب بمثل هذه الخلطة بين فى دعوى مبايعة فى عقار أو متاع أو عبيد أو حيوان أو عروض اه (المسئلة الثالثة) فى التبصرة قال بن سهل قال غير واحد من المتأخر بن انما تراعى الخلطة فيما يتعلق بالذمم من الحقوق واما الاشياء المعينة التى يقع التداعى فيها بينهما فاليقين لاحقة من غير خلطة وقيل لا تجب اليقين الا بالخلطة فى الاشياء المعينة وغيرها

بالسحر ما كان سلطانه على النفوس خاصة قال الطرطوشي فى تعليقه وقع فى الموازنة ان من قطع اذا تم الصقها أو ادخل السكاكين فى بطنه فقد يكون هذا سحرا وقد لا يكون سحرا اختلف الاصوليون فقال بعضهم لا يكون السحر الا رقى اجرى الله تعالى عادته ان يخلق عندها افتراق المتحابين وقال الاستاذ ابو اسحاق وقد يقع به التغيير والضمنى وربما اتلف واوجب الحب والبغض والبلى وفيه ادوية مثل المرار والاكباد والادوية فهذا الذى يجوز عادة واما طلوع الزرع فى الحال أو نقل الامتعة والقتل على الفور والعمى والصمم ونحوه وعلم الغيب فممنوع والام لم يأمن احد على نفسه عند العداوة وقد وقع القتل والعداوة من السحرة ولم يباع فيها أحد هذا المبلغ وقد وصل القبط فيه الى الغاية وقطع فرعون أيديهم وأرجلهم ولم يتمكنوا من الدفع عن أنفسهم والتغيب والهروب وحكى ابن الجوزى أن أكثر علمائنا جوزوا ان يستدق جسم الساحر حتى يلج فى الكوة ويجرى على خيط مستدق ويطير فى الهواء ويقتل غيره قال القاضى ولا يقع فيه الا ما هو مقدور للبشر واجتمت الامة على انه لا يصل الى احياء الموتى وبراء الاكبة وفاق البحر واطاق البهائم قات ووصوله الى القتل وتغيير الخلق ونقل الانسان الى صورة البهائم هو الصحيح المنقول عنهم وقد كان القبط فى ايام دلو كما ملكة مصر بعد فرعون وضعوا السحر فى البرابى وصوروا فيه عساكر الدنيا فأتى عسكر قصدهم وأى شيء فملوه تخيل

قال عبد الحق وهذا ابين عندى لان الخلطة انما رآها العلماء للمضرة الداخلة لو سمع مع كل مدعى اه (المسئلة الرابعة) فى التبصرة اختلف اذا شهد عليه شاهدان فدفعهما بدعوى العداوة هل تجب له عليه بين بغير خلطة أم لا قولان المشهور لا تجب اه قال الاصل لان العداوة مقتضاها الاصرار بالتحليف والبذلة عند الحكم اه والله سبحانه وتعالى أعلم (انفرق الاربعون والمائتان بين قاندة ما هو حجة عند الحكم وقاعدة ما ليس بحجة عندهم) وهو أن الحجة واحد الحجاج التى هي شان القضاة والمتحاكين بخلاف الادلة فشان المجتهدين وبخلاف الاسباب فانها تعتمد المكلفين كما تقدم فى الفرق بينها فلا تنقل والحجاج التى يقضى بها الحكم منحصرة عندنا فى سبع عشرة حجة (الاولى) الاربعه الشهود (الثانية) الشاهدان (الثالثة) الشاهدان واليمين (الرابعة) الشاهد واليمين (الخامسة) المرأتان واليمين (السادسة) الشاهد والنكول (السابعة) المرأتان والنكول (الثامنة) اليمين والنكول (التاسعة) أربعة ايمان (العاشرة) محسوس بيميننا (الحادية عشرة) المرأتان فقط (الثانية عشرة) اليمين وحدها (الثالثة عشرة) الاقرار (الرابعة عشرة) شهادة الصبيان (الخامسة عشرة) القافة (السادسة عشرة) قنط الحيطان وشواهدا (السابعة عشرة) اليد وما عدا هذه السبع عشرة لا يقضى به عندنا وبيان كل حجة من السبع عشرة بانفرادها بتوضيح ما يكون فيه وما فيها من اشتباه واختلاف بين العلماء يستدعى أبوابا ووصولا ليحصل بذلك

تمام الفائدة ان شاء الله تعالى (الباب الاول) في بيان ما تكون فيه الحجة الاولى ودليلها وشروطها وفيه وصلان (الوصل الاول) تكون هذه الحجة في عشرة مواضع كافي تبصرة ان فرحون (الاول) الزنا فلا بد فيها من أربعة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون وهي على أربعة أوجه (الاول) على معانيته وهو المتفق على انه لا بد فيه من أربعة شهود (الوجه الثاني) على الاقرار به ولو مرة خلافاً بشرط الاقرار به أربع مرات واختلف هل لا بد في الشهادة على الاقرار به أربعة لأنها مؤول الى اقامة الحد فسوات الشهادة على المعانيه لتساوي موجبها أو يكفي فيها رجلان كما هو الاصل في الشهادات على الاقرارات اجراء للاقرار بالزنا على ذلك الاصل (الوجه الثالث) على الشهادة به واختلف هل يكفي اثنان على شهادة كل واحد من الاربعة لذين شهدوا على المعانيه اى فتكون ثمانية اولاً بدمن أربعة على كل من الاربعة فتكون ستة عشر أو يكفي اربعة فقط يشهدون على كل واحد من الاربعة (الوجه الرابع) على كتاب القاضي شيوته والحكم به واختلف ايضا في ذلك هل يكفي اثنان اولاً بدمن اربعة (الموضع الثاني) الملاعنة بين الزوجين فان المذهب ان اقل من يحضر لعان الزوجين اربعة شهود (الموضع الثالث) شهادة الابدان في النكاح وهي كافي المختصر ان ينكح الرجل ابنته البكر من رجل ولم يحضرها شهود بل انما عقد النكاح وتفرقا (١٤٠) وقال كل واحد منهما لصاحبه اشهد من لاقيت فلا تتم الشهادة الا باربعة شاعداً ان

ذلك الجيش المصور أو رجلاه من قاع الاعين أو ضرب الرقاب وقع بذلك المسكر في موضعه فتحاشيهم المساكر فقاموا ستائة سنة والنساء هن الملوك والامراء بمصر بعد غرق فرعون وجيوشه كذلك حكاه المؤرخون وأما سحرة فرحون فالجواب عنهم من وجوه (الاول) انهم تابوا فبنتهم التوبة والاسلام العودة الى معاودة الكفر الذي تكون به تلك الآثار ورغبوا فيما عند الله ولذلك قالوا لا ضيرانا الى ربنا منقلبون (الثاني) لعلمهم لم يكونوا مما وصلوا لذلك وانما قصد من السحرة في ذلك الوقت من يقدر على قلب العصا حية لاجل موسى عليه السلام (الثالث) انه يجوز أن يكون فرعون قد علمه بعض السحرة حجبا وموانع يبطل بها سحرة السحراعتناء به والحجب والمبطلات فيه مشتهرة عند أهله فاندفع السؤال فهذه انواع السحر الثلاثة ثم هذه الانواع قد تقع بلفظ هو كفر أو اعتقاد هو كفر أو فعل هو كفر فالاول كالسب المتعلق بمن سبه كفر والثاني كاعتقاد افراد الكواكب أو بعضها بالربوبية والثالث كاهانة ما أوجب الله تعظيمه من الكتاب العزيز وغيره فهذه الثلاثة متى وقع شيء منها في السحر فذلك السحر كفر لامرية فيه وقد يقع السحر بشيء مباح كما تقدم في وضع الاحجار في الماء فانها مباحة وكذلك قال (ثم هذه الانواع قد تقع بلفظ هو كفر أو اعتقاد هو كفر أو فعل هو كفر الى آخره) قلت ما قاله صحيح والله تعالى اعلم

على الاب وشاهدان على الزوج فان أشهد كل منهما الشهود الذين أشدهم صاحبه لم تسم هذه ابداناً فلو كانت الزوجة ما اسكت أمر نفسها تكمل الشهادة على النكاح الا بستة اثنان على النكاح واثنان على المنكح واثنان على الزوجة (الموضع الرابع) شهادة جلد حد الزانم قد فده شخص فلا تنفع القاذف الا اذا كان الشهود بذلك أربعة ثم قال ابن رشد في البيان والقياس انه يدخل الخلاف في هذه

المسئلة من اختلافهم في كتاب القاضي ثبوت الزنا انه يكفي فيه اثنان وقد تقدم ذلك (الموضع الخامس) رأيت شهادة عقوبة الزاني فلا أقل من أربعة شهود بحضرونه (الموضع السادس) شهادة السماع في الاحباس وغيرها فلا يجزى فيها اقل من اربعة على قول ابن الماجشون نعم المشهور انه يجزى فيها اثنان (الموضع السابع) الشهادة في باب الاسترعاء فاقام اربعة ايضا على قول ابن الماجشون والمشهور اثنان (الموضع الثامن) من الشهادة في الترشيد والتسفيه قال ابن الماجشون وغيره من اصحاب مالك يشترط فيهم الكثرة واقلمهم اربعة شهود والمشهور انه يجزى في ذلك اثنان (الموضع التاسع) شهادة من قطع الاصوص عليهم الطريق قال تقبل شهادتهم عليهم اذا كانوا كثيرا واقل الكثير اربعة وقال ابن الماجشون والمغيره وابن دينار لا يجزى في ذلك اقل من اربعة وقال مطرف وابن القاسم يجوز عدلان (الموضع العاشر) الشهادة في الرضاع قال ابن عبيد السلام حكى بعضهم عن أبي بكر بن الجهم من اصحابنا انه لا يقبل فيها اقل من اربعة والمشهور انه يثبت بشاهدين وبأمرأتين اه المراد من التبصرة فانظرها (الوصل الثاني) في تبصر ابن فرحون يشترط في الشهادة على الزنا أن يكونوا اربعة رجال ذكور عدول يشهدون بزنا واحد مجتمعين في اداء الشهادة غير مفترقين بانه ادخل فرجه في فرجها كالمرود في المسكحلة وظاهر المذهب جواز النظر الى الفرع قصداً للتحمل وللتحاكم أن يسألهم كما يسأل الشهود في السرقة مهي ومن أين والى أين وفروع

هذا الباب مشهورة في محالها اه بلفظه وقال الاصل في نظائر أبي عمران يشترط اجتماع الشهود عند الاداء في الزنا والسرقة ولا يشترط في غيرها وصعب على دليل يدل على ذلك وقد تقدم ان المناسبات بمجرد ادائها لا تكفي في اشتراط الشروط بل لابد من قياس صحيح او نص صريح وأما قولنا ذلك أبلغ في طلب الاستر على الزنا وحفظ الاعضاء عن الضياع فهذا لا يكفي في هذا الشرط والا لا يمكن على هذا السياق ان يشترط التبريز في العدالة أو ان يكون الشاهد من أهل العلم والولاية وغير ذلك من المناسبات أيضا وهي على خلاف الاجماع فلم يبق الا اتباع موارد النصوص والادلة الصحيحة وغير ذلك صعب جدا اه وسلمه ابن الشاط فافهم والله اعلم

الباب الثاني في بيان ما تكون فيه الحجة الثانية وشروطها وفيه وصلان ﴿

(الوصل الاول) في التبصرة القضاء بشاهدين لا يجزىء غيرهما في النكاح والرجمة والطلاق والخلع والتملك والمباراة والعق والاسلام والردة والولاء والنسب والكتابة والتدبير والبلوغ والعدة والجرح والتعديل والشرب والقذف والحراة والشركة والاحلال والاحصان وقتل العمد وكذلك الوكالة والوصية عند أشهب وفي التنبيه لان المناصف واختلف في الشاهد الواحد على التوكيل بالمال عن غائب هل يحاف الوكيل معه ليثبت التوكيل أولا الاشهر المنع واستحسنه (١٤١) اللخمي الا ان يتعلق بذلك التوكيل

حق للوكيل مثل أن يكون على الغائب دين أو لانه يقر المال في يده قراضا أو ما أشبه ذلك فيحلف ويستحق اه المراد (الوصل الثاني) في التبصرة هذه الاحكام لا تثبت الا بشاهدين ذكرين حرين عدلين قاله ابن راشد وغيره اه وفي الاصل والعدالة فيهما شرط عندنا وعند الشافعي وأحمد بن حنبل وهي حق لله تعالى عندنا يجب على الحاكم أن لا يحكم حتى

رأيت بعض السحرة يسحر الحيات العظام فتقبل اليه وتموت بين يديه ساعة ثم تفيق ثم يعاود ذلك الكلام فيعود حالها كذلك أبدا وكان في ذلك يقول موسى بعصاه مجد بفرقانه يا معلم الصغار علمني كيف آخذ الحية والحوية وكانت له قوة نفس يحصل منها مع هذه الكلمات هذا الأثر وهذه الكلمات مباحة ليس فيها كفر وقوة نفسه التي جبل عليها ليست من كسبه فلا يكفر بها كما أن الانسان لا يهوى بما جبلت عليه نفسه من الاصابة بالعين وتأثيرها في قتل الحيوانات وغير ذلك وإنما يأثم بتصديه واكتسابه لذلك بما حرم الشرع اذ يهوى أو قتله أما لو تصدى صاحب العين لقتل أهل الحرب أو السباع المهلكة كان طائعا لله تعالى باصابتها بالعين التي طبعتم عليها نفسه فكذلك ههنا وكذلك سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسطو ومشاقة وكور طلع من النخل وجمل الجميع في بر فهذه الامور في جمعها وجملها في البر أمر مباح الا من جهة ما يترتب عليه والا لو جب التفصيل فقد يكون كفرا واجبا في صورة اخرى اقتضت قواعد الشرع وجوبها فان كان مع هذه الامور الموضوعية في البر كلمات اخرى أو شيء آخر وهو الظاهر نظر فيه هل يقتضى كفرا أو هو مباح مثلها ولا سحرة فصول كثيرة في كتبهم يقطع من قبل الشرع بانها ليست معاصي ولا كفرا كما ان لهم ما يقطع بانه كفر فيجب حينئذ التفصيل كما قاله الشافعي رضى الله عنه اما الاطلاق بان كل ما يسمى سحرا كفر فصعب جدا فقد تقرر بيان

بحقها والمنقول عن أبي حنيفة أن العدالة حق للخصم فان طلبها خص الحاكم عنها والافلا وقال متاخرها الحنيفة انما كان قول المجبول مقبولا في أول الاسلام حيث كان الغالب العدالة فالحق النادر بالغالب فجعل الكل عدولا وأما اليوم فالغالب الفسوق فيلحق النادر بالغالب حتى تثبت العدالة نعم استثنى أبو حنيفة الحدود فقال لا يكفى فيها بمجرد الاسلام بل لابد فيها من العدالة لان الحدود حق لله تعالى وهو ثابت فنطلب العدالة واذا كان المحكوم به حقا لا دمي وجب بجرحها البحث عنها لنا أربعة وجوه (الاول) اجماع الصحابة وذلك أن رجلين شهدا عند عمر فقال لا أعرفكما ولا يضركم فاجأ رجل فقال أتعرفهما قال نعم قال له ا كنت معهم في سفريتين عن جواهر الناس قال لا قال فانت جارهما تعرف صبا حماره أوهما قال لا قال اعاملتم ما بالدرهم والدينار التي تقطع بهما الارحام قال لا قال ابن أخي مات عرفهما اثنياني بمن يعرفكما وهذا بحضرة الصحابة لانه لم يكن يحكم الا بحضورهم ولم يخالفه احد فكان اجماعا وانظرا انه ما سال عن تلك الاسباب من السفر وغيره الا وقد عرف اسلامه الا انه لم يقل اعرفهما مسلمين وليس ذلك استحبابا بلان تعجيل الحكم واجب على الفور عند وجود الحجة لان احد الخصمين على منكر غالبا وازالة المنكر واجب على الفور والواجب لا يؤخر الا الواجب (الوجه الثاني) قوله واشهدوا ذوى عدل منكم فان مفهومه ان غير العدل لا يستشهد وقوله منكم اشارة الى المسلمين فلو كان الاسلام كافيا لم يبق في التقييد فائدة والعدل ما خوذ من الاعتدال في الاقوال والافعال والاعتقاد فهو وصف

زائد على الاسلام وغير معلوم بمجرد الاسلام (الوجه الثالث) قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء ورضاء الحالم بهم فرغ معرفتهم
 (الوجه الرابع) القياس على الحدود وعلى طلب الخصم العدالة فان فروبا ان العدالة حق للخصم فاذا طلبها تبينت وان الحدود
 حق لله وهو ثابت عن الله منعا ان العدالة حق لآدمى بل لله تعالى في الجميع فينتجه القياس وبتدفع الفرق واما احتجاجهم بقوله تعالى
 واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولم يشترط العدالة فجوابه انه مطلق فيحمل على المقيد وهو قوله ذرى عدل منكم فقيده
 بالعدالة والا لضاعت الفائدة في هذا التقييد وأيضا برضاء الحالم وهو مشروط بالبحث ولان الاسلام لا يكفي فيه ظاهر
 الدار فكذلك لا يكفي الاسلام في العدالة وأما احتجاجهم بقول عمر رضى الله عنه المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محمدا
 في حد فجوابه أن قوله عدول يدل على اعتبار وصف العدالة اذ لو لم يكن معتبرا لسكت عنه على انه معارض بقوله في آخر الامر لا
 يؤس مسلم بغير العدول والمتأخر ناسخ للمتقدم ولان ذلك كان في صدر الاسلام حيث العدالة غالبية بخلاف غيره وأما احتجاجهم
 بان النبي صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعرابي بعد أن قال له اتشهد ان لا اله الا الله وأني رسول الله فلم يعتبر غير الاسلام فجوابه أن السؤال
 عن الاسلام لا يدل على عدم سؤاله من غيره فاماله سال او كان غير هذا الوصف معلوما عنده وأما احتجاجهم بان الكافر لو أسلم يحضرتنا
 جاز قبول قوله مع أنه لم يتحقق منه (١٤٢) الا الاسلام فجوابه أنا لا نقبل شهادته حتى نعلم سجايه وعدم جراته على

اربعة حقائق من العشرة المتقدمة السحر الذي هو الجنس العام وانوعه الثلاثة السيمياء
 والهميمياء والخواص المتقدم ذكرها (الحقيقة الخامسة) الطلسمات وحققتها نفس أسماء
 خاصة لها تعلق بالافلاك والكواكب على زعم أهل هذا العلم في اجسام من المادن أو غيرها تحدث
 لها آثار خاصة تربط بها في مجارى الماديات فلا بد في الطلسم من هذه الثلاثة الاسماء المخصوصة
 وتعلقها ببعض اجزاء الفلك وجعلها في جسم من الاجسام ولا بد مع ذلك من قوة
 نفس صالحة لهذه الاعمال فليس كل النفوس مجبولة على ذلك (الحقيقة السادسة)
 الاوافق وهي ترجع الى مناسبات الاعداد وجعلها

الكذب أو انا قبلناه لاجل
 نيقنا عدم ملاسته ما بنا في
 العدالة بعد اسلامه واما
 احتجاجهم بان البحث
 لا يؤدي الى تحقق العدالة
 واذا كان المقصود الظاهر
 فالاسلام كاف في ذلك
 لأنه أتم وازع ولان صرف
 الصدقة يجوز بناء على
 ظاهر الحال من غير
 بحث وعمومات النصوص
 والا واما تحمل على ظاهرها
 من غير بحث فكذلك
 ههنا يتوضأ بالمياه
 ويصلي باثني عشر ركعة على

قال (الحقيقة الخامسة) الطلسمات وحققتها نفس أسماء خاصة لها تعلق بالافلاك والكواكب
 على زعم أهل هذا العلم في اجسام من المادن أو غيرها تحدث لها آثار خاصة تربط بها في مجارى
 الماديات فلا بد في الطلسم من هذه الثلاثة الاسماء المخصوصة وتعلقها ببعض اجزاء الفلك وجعلها
 في جسم من الاجسام ولا بد مع ذلك من قوة نفس صالحة لهذه الاعمال فليس كل النفوس مجبولة
 على ذلك (الحقيقة السادسة) الاوافق وهي ترجع الى مناسبات الاعداد وجعلها

الظواهر من غير بحث فذلك ههنا قياسا عليها فجوابه ان البحث كما لا يؤدي الى تحقق العدالة كذلك لا يؤدي الى
 تحقق الاسلام والقضية التي لانص فيها ولا اجماع يحكم الحالم فيها مع ان بحثه لا يؤدي الى يقين ويفرق بين الفقر والماء والثوب
 وبين العدالة بان العدالة ليست هي الاصل بل اذا علمت عدالته في الاصل فلا تبحث عن مزيلها لان الاصل عدمه
 وأما الفقر فهو الاصل فلا بد من البحث عنه وأما الماء فاصله الطهارة ولا يخرج عن ذلك الا بتغيير لونه أو طعمه أو ريحه
 وذلك معلوم بالقطع فلا يحتاج الى البحث وكذلك أصل الثوب الطهارة فيحمل عليها ولا يبحث عن مزيلها ولا نسلم
 الاكتفاء بظاهر العمومات والاوامر بل لا بد من البحث عن الصارف المخصص وغيره لان الاصل بقاؤها على ظاهرها
 (مسئلة) في بداية حفيد بن رشد في الاصل وسلمه ابن الشاطب اتفقوا على أن الاسلام شرط في قبول الشهادة وانه لا تجوز شهادة
 الكافر الا ما اختلفوا فيه من جوازها في الوصية في السفر أي وعلى أهل ملته فمندا وعند الشافعي لا تقبل شهادة الكافر على
 المسلم او الكافر على أهل ملته ولا غيرها ولا في وصية ميت مات في سفر وان لم يحضر مسلمون وتمنع شهادة نسائهم في الاستهلال
 والولادة بل قال ابو زيد من اصحابنا في كتابه النوادر لو رضى الخصم بالحكم بالكافر والمسخط لم يحكم له به لانه حق
 لله تعالى وقال ابو حنيفة يقبل اليهودي على النصراني والنصراني على اليهودي مطلقا لان الكفر له واحدة وقال ابو حنيفة واحد

ابن حنبل تجوز شهادة أهل الكتاب في الوصية في السفر اذا لم يكن غيرهم وهم ذمة ويحلفان بمدامصر ماخانا ولا كما ولا اشتريا به ثمنا ولو كان ذا قربي ولا نكتم شهادة الله انا اذا لمن الامين وروى عن قتادة وغيره يقبل الكافر على ملته دون غيرها لنا قوله تعالى واقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة وقال عليه السلام لا تقبل شهادة عدو علي عدوه وقياسا على الفاسق بطريق الاولى وذلك ان الله تعالى امر بالتوقف في خبر الفاسق وهنا أولى اذ الشهادة آكد من الخبر وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وفي الحديث قال عليه السلام لا تقبل شهادة اهل دين علي غير اهل دينه الا المسلمين فانهم عدول عليهم وعلى غيرهم ولان من لا تقبل شهادته على المسلم لا تقبل علي غيره كالعبد واما احتجاجهم بقوله تعالى شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوى عدل منكم او آخران من غيركم قالوا فان معناه من غيرنا لامين من أهل الكتاب وروى ذلك عن ابي موسى الاشعري وغيره وقال غير ابن حنبل واذا جاز على المسلم جازت على الكافر بطريق الاولى فجوابه بوجوه (الاول) ان الحسن قال من غير عشيرتكم وعن قتادة قال من غير خلقكم فانعين ما قالوه (الثاني) ان معنى الشهادة التحمل ونحن نجزه والامين لقوله تعالى فيقسمان بالله كما قال في اللعان (الثالث) ان الله تعالى خير بين المسلمين وغيرهم ولم يقل به احد فدل على نسخه واما احتجاجهم بما في الصحيح من ان اليهود جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعهم (١٤٣) يهوديان فذكرت له عليه

السلام انهما زينا فرجهما عليه السلام ونظاهره ان رجما بشادتهم وروى الشعبي انه عليه السلام قال ان شهد منكم أربعة رجعتما وايضا فجوابه بوجوه (الاول) انهم لا يقولون به لان الاحصان من شرط الاسلام (الثاني) انه نقل انهما اعترقا بلزنا فلم يرجهما بالشهادة (الثالث) ان الصحيح انه انما رجما بالوحي لان التوراة لا يجوز

على شكل مخصوص مربع ويكون ذلك المربع مقسوما بيوتا فيوضع في كل بيت عدد حتى تكمل البيوت فاذا جمع صف كامل من اضلاع المربع فكان مجموعه عددا وليكن عشرين مثلا فلتكن الاضلاع الاربعة اذا جمعت كذلك ويكون المربع الذي هو من الركن الى الركن كذلك فهذا وفق فان كان العدد مائة ومن كل جهة كما تقدم مائة فهذا له آثار مخصوصة ويقال انه خاص بالحروب وانصر من يكون في لوائه وان كان خمسة عشر من كل جهة فهو خاص بتيسير المسير واخراج المسجون وايضا الجنين من الحامل وتيسير الوضع وكل ما هو من هذا المعنى وكان الغزالي يعتنى به كثيرا حتى انه ينسب اليه وضابطه ب ط ذ ز ه ج واح فكل حرف منها له عدد اذا جمع عدد ثلاثة منها كان مثل عدد الثلاثة الاخر فالباء باثنين والطاء بتسعة والداد باربعة صار الجميع بخمسة عشر وكذلك تقول الباء باثنين والزاي بسبعة والواو بستة صار الجميع من الضلع الآخر خمسة عشر وكذلك الفطر من الركن الى الركن تقول الباء باثنين والهاء بخمسة والحاء بثمانية الجميع خمسة عشر وهو من حساب الجمل وعلى هذا المثال وهي الاوافق ولها كتب موضوعات لتعريف على شكل مخصوص الى آخر ما قاله فيها) قلت ما قاله فيها صحيح مع انه تسامح في قوله انها ترجع الى مناسبات الاعداد فانها ليست كذلك بل هي راجعة الى المساواة بحسب جمع ما في كل سطر من بيوت مر بها وانما وجميع ما في البيوت الواقعة على القطر

الاعتماد عليها لما فيها من التحريف وشهادة الكفار غير مقبولة وقال ابن عمر كاحد المسلمين يؤمئذ الجلد فلم يبق الا الوحي الذي يخصمها واما احتجاجهم بان الكافر من أهل الولاية لانه يزوج اولاده فجوابه ان الفسق عندنا لا ينافي الولاية لان وازعها طبيعي وينافي الشهادة لان وازعها ديني فافتراق لان تزويج الكفار عندنا فاسد والاسلام يصححه واما احتجاجهم بانهم يدينون في الحقوق قال تعالى ومن أهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك فجوابه ان هذا معارض بقوله تعالى في آخر الآية ذلك بانهم قالو ليس علينا في الاميين سبيل فاخير تعالى انهم يستحلون مالنا بل جميع ادلتكم معارضة بقوله تعالى أم حسب الذين اجترحو السيئات ان تعلمهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة فنفي تعالى التسوية فلا تقبل شهادتهم والاحصان التسوية قال الاحباب وناسخ الآية قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم اه والله اعلم

(الباب الثالث) في بيان ما تكون الحججة الثالثة وشروط اليمين زيادة على شروط الشاهدين المذكورة والمدرك وفيه وصول (الوصل الاول) في التبصرة قال ابن راشد وبين القضاء متوجهة على من يقوم أي بالينة التامة على الميت او على الغائب او على اليتم او على الاحباس او على المساكين وعلى كل وجه من وجوه البر وعلى بيت المال وعلى من استحق شيئا من الحيوان

ولا يتم الحكم الا بها اه قال الباجي في مفيد الحكم اجمع من علمت من اصحاب مالك انه لا يتم لمستحق غير الرابع والقار
 ح م الابد يمينه قال ورأى بعض مشايخنا ذلك لازما في القار والرابع وبمضهم لم يرف ذلك يميناه وفي معين الحكم
 اختلف فيمن استحق شيء من الرابع والاصول هل عليه يمين أم لا وهذا الثاني هو الذي ذهب اليه مالك وجري عليه العمل
 ووجهه ان الرابع مما جرت العادة بكتب الوثائق فيها عند انتقال الملك عليها والاعلان بالشهادة فيها فاذا لم يكن عند المدعى عليه
 شيء من العقود والمكاتب وقامت البينة للطلب قويت حجته واكتفى بالبينة عن احلافه بخلاف سائر التمولات التي يخفى وجه
 انتقالها ويقل حرص الناس على المشاحنة في كتب الوثائق فيها فتوجهت ليمين لذلك وعلى ان عليه يميننا مطلقا وهو قول ابن وهب
 وابن القاسم في كتاب الاستحقاق من العتبية لا بد من يمين من استحق شيئا من ذلك انه ما باع وما وهب كالعروض والحيوان
 وانفقوا في غير الاصول انه لا يقضى لمستحق شيئا من ذلك حتى يحلف أو ايس على من أقام بيينة في أرض أو حيوان أو سلمة
 يمين إلا أن يدعى الذي ذلك في يديه امرا بظن بصاحبه انه قد فعله فيحلف ما فعله وياخذ وهو قول ابن كنانة وقال بعض
 المتأخرين هذا اذا استحققت من يد غير غاصب وأما ان استحققت من يد غاصب فلا يمين على مستحقها اذا ثبت ملكها له اه
 قال ابن فرحون وما يحكم فيه باليمين (١٤٤) مع الشاهدين كما يظن من شهد له شاهدان على خط غريمه بما ادعاه

عليه والغريم جاحد فلا
 يحكم له بمجرد الشهادة
 على خطه حتى يحلف
 مهمما فاذا حلف انه
 لحق وما اقتضيت شيئا
 مما كتب به خطه اعطى
 حقه ومن ذلك شهادة
 السماع قال ابن محرز
 لا يقضى لاحد بشهادة
 السماع الابد يمينه
 لاحتمال أن يكون أصل
 السماع من شاهد واحد
 والشاهد الواحد لا بد منه
 من اليمين ومن ذلك أيضا
 اذا جعل الزوج زوجته ان

ب	ط	د
ز	هـ	ج
و	ا	ح

كيف توضع حتى تصير على هذه النسبة من الاستواء وهي كلما
 كثرت كان اعسر والضوابط الموضوع لها حسنة لا تنخرم اذا عرفت
 أعنى في صورة الوضع وأما ما نسب اليها من الأثر فليلة الوقوع
 او عدمه (الحقيقة السابعة) الخواص المنسوبة الى الحقائق ولا شك ان الله تعالى اودع في
 اجزاء هذا العالم أسراراً وخواصاً عظيمة وكثيرة حتى لا يكاد يمرى شيء عن خاصية فمنها ما هو
 معلوم على الاطلاق كإرواء الماء واحراق النار ومنها ما هو مجهول على الاطلاق ومنها ما يلمسه الافراد
 من الناس كالحجر المكرم وما يصنع منه الكيمياء ونحو ذلك كما يقال أن بالهند شجرا اذا عمل
 منه دهن ودهن به انسان لا يقطع فيه الحديد وشجرا اذا استخرج منه دهن وشرب على
 صورة خاصة مذكورة عندهم في العمليات استغنى عن الغذاء وامتنعت عليه الامراض واستقام
 ولا يموت بشيء من ذلك وطالت حياته ابدا حتى يأتي من يقتله أما موته بهذه الاسباب
 العادية فلا ونحو ذلك فهذا شيء مودع في اجزاء العالم لا يدخله فعل البشر بل هو ثابت كامل

قال (الحقيقة السابعة الخواص المنسوبة الى الحقائق الى آخر مقال في هذه الحقيقة) قلت
 مقاله فيها صحيح الا مقاله من تعيين الاثار التي ذكرها ونسبه الى بعض الاحجار فذلك
 شيء سمعناه ولا نعلم صحته من سقمه

غاب عنها أكثر من سنة مثلاً فامرها بيدها واشهد على ذلك رغاب فارادت الاخذ بشرطها عند الاجل واثبت
 عند الحسام الزوجية والقبية واتصالها والشرط بذلك فلا بد ان تحلف انها ما تركت ماجله بيدها وانه غاب أكثر من
 المدة التي شرطها وهذه يمين استبراء ومن ذلك اذا اقامت للفرم المجهول الحال بانه معدم فلا بد من يمينه انه ليس له
 مال ظاهر ولا باطن وان وجد مالا ليؤدين حتمه عاجلا لان البينة اثبتت على الظاهر وامله غيب مالا ومن ذلك المرأة
 تدعى على زوجها الغائب النفقة وتقيم البينة باثبات الزوجية والقبية واتصالها وانهم ما علموه ترك لها نفقة فلا بد من
 يمينها على ما هو المذكور في محله وضابط هذا الباب ان كل بيينة شهدت بظاهر فانه يستظهر بيمين الطاب على باطن الامر قاله
 في التوضيح في باب التفليس اه (الوصل الثاني) يمين المستحق على البت انه ما باع ولا وهب ويمين الورثة على العلم انه ما خرج
 عن ملك مورثهم بوجه من الوجوه كلها وان ملك جميعهم يعني الورثة باق عليه الى حين يمينهم وهذه التهمة في اليمين تكون
 على البت قال ابن سهل واذا شهد لرجل شاهدان على دين لا يمين حلف انه لا يعلم ان اباه اقتضى من ذلك شيئا وان كان
 شيئا معينا فاستحقه بشاهدين حلف انه ما يعلم ان اباه ما باع ولا وهب ولا يخرج من يده بوجه من وجوه الملك واليمين في ذلك
 على من يظن به علم ذلك ولا يمين على من لا يظن به علم ذلك ولا على صغير ومن نكل ممن يلزمه اليمين منهم سقط من الدين

حصته فقط قال في رواية يحيى بعد من الذي عليه الحق من ابن بونس من قوله واليمين في ذلك قال ابن سهل ولا يكف الورثة ان يبدوا في يمينهم ان الشيء المستحق كان في ملك مورثهم لان البينة قد شهدوا بذلك وقطعوا به وقد انكر هذا على بعض القضاة لما فعله فلا ينبغي للحاكم ان يحكم الا بما لا بد منه فينبغي التحفظ في هذه الزيادة وشبهها وفي المدونة من اقام بينة على حاضر بدني فلا يخلف مع بينته على اثبات الحق ولا على انه ما قبضه منه حتى يدعي المطلوب انه دفعه اليه او دفعه عنه دافع من وكيل او غيره فيخينئذ يخلف اهمن تبصرة ابن فرحون (الوصل الثالث) في تبصرة ابن فرحون بين القضاة لانص على وجودها لعدم الدعوى على الخالف بما يوجبها الا ان اهل العلم راوا ذلك على سبيل الاستحسان نظرا للميت والغائب وحياطة عليه وحفظ المال للشئ في بقاء الدين عليه ما ه فن هنا قال الاصل قول مالك رضى الله عنه لو شهد الشاهدان لشخص بعين في يد واحد لا يستحقها حتى يخلف ما باع ولا وهب ولا خرجت عن يده بطريق من الطرق المزيلة للملك وهو الذي عليه الفتوى والقضاء وان علله الاصحاب بانه يجوز ان يكون باعها لهذا المدعى عليه او لمن اشتراها هذا المدعى عليه منه ومع قيام الاحتمال لا بد من اليمين مشكلا باننا لا نعلم عندنا ولا عند غيرنا خلافا في قبول شهادة شاهدين مسلمين عدلين في الدماء والديون مع انه يجوز ان يكون ابراه من الدين او دفعه له او عاوضه عليه ويجوز ايضا العفو عن القاتل الذي يقتل بهما فكما لا اعتبار بهذه الاحتمالات في الدماء والديون لاسيما (١٤٥) وجل الشهادات في الدماء وغيرها

الاستصحاب كذلك لا اعتبار بها في الاموال فكان الشأن ان يقضى بمجرد الشاهدين في الاموال بطريق الاولي من القضاء بمجردهما في الدماء والديون وبالجملة فاشتراط اليمين مع الشاهدين ضعيف مخالف لظاهر النصوص كقوله عليه السلام شاهدك او يمينه وقوله تعالى شهيدين من رجالكم ونحو ذلك مما ظهره انهما حجة تامة

مستقل بقدره الله تعالى (الحقيقة الثامنة) خواص النفوس وهو نوع خاص من الخواص المودعة في العالم فطبيعة الحيوانات طبائع مختلفة حتى لا تكاد تتفق بل تقطع انه لا يستوى اثنان من الأناشي في مزاج واحد ويبدل على ذلك انك لا تجد أحدا يشبه احدا من جميع الوجوه ولو عظم الشبه لا بد من فرق بينهما ومعلوم ان صفات الصور في الوجوه وغيرها تابعة للامزجة فلما حصل التباين في الصفات على الاطلاق وجب التباين في الامزجة على الاطلاق فنفس طبعت على الشجاعة

قال (الحقيقة الثامنة) خواص النفوس وهو نوع خاص من الخواص المودعة في العالم فطبيعة الحيوانات طبائع مختلفة حتى لا تكاد تتفق الى آخر ما قاله في هذه الحقيقة) قلت في كلامه ذلك تسامح في اطلاق لفظ الخواص وهو يريد مقتضى الامزجة والطبائع ولنظ الخواص لا يطلقه أهل علم الخواص وهم الطبيعيون على ذلك مطلقا بل على أمر لا ينسبونه الى الامزجة والطبائع وما حكاه عن الهند لا أدري صحته من سقمة وما قاله من ان في الحديث الذي ذكره إشارة الى تباين الاخلاق والخلق والسجايا هو الظاهر منه ويحتمل غير ذلك والله تعالى أعلم وما قاله في الحقيقة التاسعة صحيح والله تعالى أعلم وما ذكره في الحقيقة العاشرة ممكن ولم يذكر حكم العزائم في الشرع وينبغي ان يكون حكمها حكم الرقي اذا تحققت ونحتمق ان لا محذور في تلك الالفاظ قال

(١٩ - الفروق - رابع) وما علمت انه ورد حديث صحيح في اشتراط اليمين واثبات شرط يفبر حجة بل بمجرد الاحتمالات والمسببات والمناسبات سواء كان في الاموال او في الدماء كان يقال لا تقبل في الدماء من في طبعه خور أو خوف من القتل مع تبرزه في العدالة لان ذلك يبعثه على حسم مادة القتل ولا يقبل في الدماء وأحكام الابدان الشبان من العدول بل الشيوخ لمظام الخطر في أحكام الابدان ونحو ذلك خلاف الاجماع وموروق من الفواعد ومنكر من القول لاسيما والقياس على الدين يمنع من ذلك والفرق في غاية السر وان ثبت الفرق فذهب الشافعي وغيره عدم هذا الشرط وهو الصحيح اه كلام الاصل وسلمه ابن الشاطق قلت لكن في قوله وان ثبت الفرق الخ نظر فانه اذا ثبت الفرق ظهر وجه اشتراط هذا الشرط في الاموال دون الدماء والديون لاسيما عند من يقول بالاستحسان كما يشهد لذلك كلام الامام ابي اسحاق الشاطبي في كتابه الاعتصام حيث قال ان الاستحسان يراه معتبرا في الاحكام مالك وأبو حنيفة بخلاف الشافعي فانه منكره جدا حتى قال من استحسن فقد شرع والذي يستقرى من مذهبهما انه يرجع الى العمل باقوى الدليلين هكذا قال ابن العربي قال فاعموم اذا استمر والقياس اذا اطر دقان مالكا وأبو حنيفة يريان تخصيص العموم كان من ظاهر أو معنى قال ويستحسن مالك ان يختص بالمصلحة ويستحسن ابو حنيفة ان يختص بقول الواحد

من الصحابة الوارد بخلاف القياس قال وريان معاً تخصيص القياس ونقص العلة ولا يرى الشافعي لعمالة الشرع اذا ثبتت تخصيصها وقال في موضع آخر الاستحسان ايثارك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص لما مضى ما يعارض به في بعض مقتضياته وقسمه أقساماً منها أربعة أقسام وهي ترك الدليل للعرف وتركه للمصلحة وتركه لايسير لرفع المشقة وايثار التوسعة وحده غير ابن العربي من أهل المذهب بانه عند مالك استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي فهو تقويم الاستدلال المرسل على القياس وعرفه بن رشد فقال الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو أن يكون طرف حالة قياس يؤدي الى علو في الحكم ومبالغة فيه فمدل عنه في بعض المواضع لم يثنى يؤثر في الحكم يخص به ذلك الموضوع وهذه تعريفات قريب بعضها من بعض واذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة فليس بخارج عن الأدلة البتة لان الأدلة يقيد بعضها ويخصص بعضها كما في الأدلة السنية مع القرآنية ولا يرد الشافعي مثل هذا أصلاً كيف وقد جاء عن مالك أن الاستحسان تسعة أعمار العلم ورواه أصبغ عن ابن القاسم عن مالك وقال أصبغ في الاستحسان قد يكون أغلب من القياس وجاء عن مالك ان الفرق في القياس يكاد يفارق السنة المراد بلفظه مع تقديم وتأخير وقول ابن السبكي في جمع الجوامع بتوضيح من المحلى وفسر الاستحسان بعدول عن الدليل الى العادة المصلحة وردبانه ان ثبت انها هي العادة حق لجر بانها في (١٤٦) زمنه عليه الصلاة والسلام او بعده من غير انكار منه ولا من غيره فقد قام دليل من السنة

الى الغاية واخرى على الجبن الى الغاية واخرى على الشر الى الغاية واخرى على الخير الى الغاية واخرى أى شيء عظمت هلاك وهذا هو المسمى بالعين وليس كل احد يؤذى بالعين والذين يوذون بها تختلف احوالهم فمنهم من يصيد بالعين الطير في الهوى ويقلع الشجر العظيم من الثرى اخبرني بذلك المدول وغيرهم وآخر لا يصل بينه الى ذلك بل التمريض اللطيف ونحو ذلك ومنهم من طبع على صحبة الحزر فلا يخطئ الغيب عند شيء مخصوص ولا يتأني له ذلك في غيره فلذلك نجد بعضهم لا يخطئ في علم الرمل أبداً وآخر لا يخطئ في أحكام النجوم أبداً وآخر لا يخطئ في علم الكتف أبداً وآخر لا يخطئ في علم السير أبداً لان نفسه طبعت على ذلك ولم يطبع على غيره فمن توجهت نفسه لطلب الغيب عند ذلك الفعل الخاص ادر كنهه بخاصيتها ما لا لان النجوم فيها شيء ولا الكتف ولا الرمل ولا بقيتها بل هي خواص نفوس وبعضهم يجد صحة اعماله في ذلك وهو شاب فاذا صار كبيراً فقد هان لان القوة نقصت عن تلك الحدة التي كانت في الشبوية وقد ذهبت ومن خواص النفوس ما يقتل ففي الهند جماعة اذا وجهوا انفسهم لقتل شخص مات ويشق صدره فلا يوجد فيه قلبه بل انزعوه من صدره بالهمة والعزم وقوة النفس ويحربون بالرمح فيجمعون عليه همهم فلا توجد فيه حبه وخواص النفوس كثيرة لاتعد ولا تحصى واليه مع غيره الاشارة بقوله عليه السلام الناس معادن كمدان الذهب والفضة

والاجماع فيعمل بها قطعا والاثبتت حقيقة ردت قطعا اي فلا تصح عملا للزراع لم يسلمه العلامة المطار بل قال فيه ان من القواعد ان الضرورات تبيح المحظورات واذا ضاق الامر اتسع فالحق ان هذا مما يجري فيه الخلاف بلفظه اه ولم يتعقبه العلامة الشريفي فتأمل بانصاف والله سبحانه وتعالى أعلم (الباب الرابع) في بيان ما تكرون فيه الحجية الرابعة والخلاف في قبولها ودليله

وفيه وصلان (الوصل الاول) في التبصرة قال الرعي في كتاب الدعوى والانكار وبالحكم بالشاهد واليمين في كل حق بدعي الحديث على صاحبه من يسم او شراء من أى السلع كان من دوراً وأرضين او حيواناً أو رقيقاً او ثياباً أو طعاماً أو كراءاً او اجارة او شركة او معاوضة او مساقاة او مقارضة او جعل او صناعة او تسلف او ودعة او غضب او سرقة او عتق او هبة لله تعالى او للثواب او صدقة او نحلة او عطية او بضاعة او عارية او حبس أى على معينين أو سكنى أو خدام أو صداق أو صلح من اقرار أو انكار في عمد وخطأ او جراحة عمداً او خطأ او تولية أو اقالة او خيار أو تبر من عيب أو رضي به بعد العلم من غير تبر أو وكالة في شيء مما ذكرناه مما يكون مالا أو يؤول الى مال فاذا أقام المدعى على شيء مما تقدم شاهداً واحداً عدلاً وحلف معه اخذ ما يدعي ويثبت في القتل عمد وخطؤه الا انه مع القسامة اه قال ابن فرحون اليمين مع الشاهد انما تكون في الاموال كما تقدم وتكون في المشامة ما عدا الحدود في القرية والسرقه والشرب والنكاح والرجعة والطلاق والعتاق وما تقدم ان لا يثبت الا بشاهدين وكذلك لا يكون اليمين مع الشاهد الواحد في الشهادة على شهادة الشاهد واختلاف في الوكالة بالمال والوصية به هل يجوز فيها الشاهد واليمين والرجل والمرأتان وهو قول مالك وابن وهب أو لا يجوز فيها ذلك وهو قول أشهب وابن الماجشون قال بن راشد ومنشأ القولين فيهما أن الشهادة فيهما باشرت ما ليس بال لكنهما تؤول الى المال فاعتبر مالك وابن القاسم وابن وهب المال فاجازوا في ذلك الشاهد واليمين

فلذلك شهره ابن الحاجب واعتبر اشهب وابن الماجشون ماليس مال فلم يجيزا ذلك فيهما وفي المنيطية وان شهد على غائب في وكالة شاهد فروي انه يحلف الوكيل وتثبت وكالته والاكثر والذي جرى عليه العمل انه لا يحلف معه قال ابن فرحون يلزم من أجاز شهادة النساء على الوكالة في المال أن يجيز شاهد او يمين على الوكالة في المال لانها تؤول الى المال وزاده القرافي فيما نقله عن العبدى من أن ما يثبت بالشاهد واليمين في مذهب مالك اربعة الاموال والكفالة والقصاص في جراح العمد والخلطة التي هي شرط في التحليف في بعض الاحوال وان ما لا يثبت بهما ثلاثة عشر النكاح والطلاق والعتاق والولاء والاحباس والوصايا الغير المعين وهلال رمضان وذى الحجة واللوث والغذف والايباء وترشد السفينة ونقل الشهادة قال والمواضع المختلف فيها خمسة الوكالة بالمال والوصية به والتجريح والتعديل ونكاح امرأة قد ماتت يعني أنه اذا شهد على النكاح بعد موت المرأة شاهد أو ان أحد الوارثين مات قبل الآخر فهل يحلف مع الشاهد ويثبت الميراث أولا وكذا لو شهد بذلك رجل وامرأتان قال ابن القاسم يورث مع الشاهد واليمين والشاهد والمرأتين وأشهب يمنع لتزيب ثبوت النكاح على ذلك قال وبتوجه الاشكال على موضعين من مذهب مالك في ذلك (الاول) قبوله الشاهد واليمين في القصاص في جراح العمد اعتمادا على انها يصلح عليها بالمال في بعض الاحوال فانه الغاء الاصل واعتبار للطوارئ البعيدة وذلك (١٤٧) لازم له في النفس أيضا وهو خلاف

الاجماع فهو مشكل جدا (الموضع الثاني) عدم قبوله هذه الحججة في الاحباس مع انها منافع ولا في الولاء وما له الى الارث وهو مال ولا في الوصايا وهي مال ولا في ترشيد السفينة الذي يؤول لصحة البيع وغيره وهو مال بل المال في هذه الصور أقرب من المال في جراح العمد لاسيما وهو يبيع القصاص بذلك وهو الغالب اذ في يقع الصلح فيها وقاعدة المذهب ان كل

الحديث اشارة الى تباين الاخلاق والخلق والسجيا والقوى كما ان المعادن كذلك (الحقيقة التاسعة) الرقي وهي ألفاظ خاصة يحدث عندها الشفاء من الاسقام والادواء والاسباب المهلكة ولا يقال ان الرقي على ما يحدث ضررا بل ذلك يقال له السحر وهذه الالفاظ منها ما هو مشروع كالفاتحة والمعوذتين ومنها ما هو غير مشروع كرقى الجاهلية والهند وغيرهم وربما كان كفرا ولذلك نهى مالك وغيره عن الرقي بالمجمية لاحتمال أن يكون فيه محرم وقد نهى علماء المصر عن الرقية التي تكتب في آخرة من شهر رمضان لما فيها من الالفاظ الاعجمي ولانهم يشتغلون بها عن الخطبة ويحصل بها مع ذلك مفاسد (الحقيقة العاشرة) الزائم وهي كلمات يزعم أهل هذا العلم أن سليمان عليه السلام لما أعطاه الله تعالى الملك وجد الجان يهيمون ببني آدم ويسخرون بهم في الاسواق ويخطفونهم من الطرقات فسأل الله تعالى أن يولى على كل قبيل من الجان ملكا يضبطهم عن الفساد فولى الله تعالى الملائكة على قبائل الجن فنعمهم من الفساد ومخالطة الناس والزهم سليمان عليه السلام سكنى القفار والحراب من من الارض دون العامر ليسلم الناس من شرهم فاذا عثى بعضهم وافسد ذكرى المعزم كلمات تعظمها تلك الملائكة ويؤمنون ان لكل نوع من الملائكة أسماء امرت بتعظيمها وهي اقدم عليها اطاعت واجابت وفمات ما طلب منها فلمزم بقسم تلك الاسماء على ذلك الملك

ماما له الى المال يثبت بهذه الحججة وكل ما لا يؤول الى المال لا يثبت بها فمقدم قبولها في هذا الموضع مشكل كقبولها في الموضع الاول فتأمل ذلك الا ان يريد في الحبس على غير الممين فانه يتمذرا الحلف من غير الممين وهو الذي تقتضيه قواعد المذهب اه نعم قال ابن فرحون الولاء وان كان لا يثبت الا بشاهدين الا أنه لو أقام شاهدا واحدا على ميت أنه مولاه وانه اعتقه فكان ابن القاسم يقول انه يحلف مع شاهده ويستحق المال ولا يستحق الولاء وقال أشهب لا يستحق المال ولا الولاء لانه لم يثبت الولاء الذي يستحق به المال فلا يستحق المال قبل ان يستحق الولاء قال وقد تكون الشهادة بهذه الحججة على ما هو مال تؤول الى الشهادة على غير المال فيثبت بها تبعاً وذلك في مسائل منها قال مالك رضى الله تعالى عنه قد تكون الشهادة في المال تؤدى الى الطلاق مثل أن يقيم شاهدا واحدا انه اشترى امرأته من سيدها فيحلف معه ويستحقها ويكون فراقا ومنها أن يقيم المكاتب شاهدا على اداء الكتابة فانه يحلف معه ويتم العتق ومنها لو ثبت على رجل دين بشهادة رجل وبين ان ادعى فانه يرد به هذه الشهادة العتق الذي وقع به الدين ومنها أن يقذف رجل رجلا ظاهر الحرية فيجب عليه الحد فيأتى من يستحق رقبة المقذوف بشاهد يمين فيسقط عن القاذف الحد ومنها ان يقذف رجل مكاتباً فيأتى المكاتب بشاهد انه ادى كتابته فيحلف معه فيجب الحد لتام العتق اه المراد من كلام ابن فرحون يتصرف وزيادة من الاصل فانظره (تنبيهان الاول) في تبصرة

ابن فرحون حيث قلنا يحكم باليمين مع الشاهد فهل ذلك منسوب الى الشاهد فقط واليمين كالاستطهار واليمين كساهداتان فيه خلاف ويظهر ان ذلك الخلاف اذا رجح الشاهد هل يفرم الحق كله أو نصفه اه بلفظه (التنبيه الثاني) حيث يحكم باليمين مع الشاهد فان كانت الدعوى على يهودى أو نصرانى أو مجوسى أو عبد مملوك أو أمة لم يكن عليه الا يمينه بالله تعالى وان كانت الدعوى لواحد من هؤلاء فانه يحلف مع شاهده ويستحق ما حلف عليه اه باصلاح (الوصل الثاني) القضاء باليمين مع الشاهد قال به مالك والشافعى وابن حنبل وقال ابو حنيفة ليس بحجة وبالتم في نقض الحكم ان حكم به قائلاهو بدعة وأول من قضى به معاوية وليس كإفان بل أكثر العلماء قال به والفقهاء السبعة وغيرهم لارجوه (الاول) ما في الموطأ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد وروى في المسانيد بالفاظ متقاربة وقال عمرو بن دينار رواية عن ابن عباس ذلك في الاموال (الوجه الثاني) اجماع الصحابة على ذلك فقد قضى به جماعة من الصحابة ولم يرو أحد منهم انه انكره فقد روى النسائي وغيره ذلك عن أبي بكر وعمر وعلي وأبي بن كعب وعدد كثيرين غير مخالف (الوجه الثالث) ان اليمين تشرع في حق من ظهر صدقه وقوى حنانه وقد ظهر ذلك في حقه بشاهده (الوجه الرابع) انه أحد المتداعين فتشعر باليمين في حقه اذا رجح جانبه كالدعى عليه (الوجه الخامس) قياس الشاهد على اليد (الوجه السادس) ان أبا حنيفة (١٤٨) حكم بالمرأتين مع الشاهد فيحكم باليمين معه لان اليمين أقوى من المرأتين

لدخولها في الاله ان دون المرأتين (الوجه السابع) قوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من انكر وذلك ان البينة مشتقة من البيان والشاهد واليمين يبين الحق (الوجه الثامن) قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا ليس بفاسق فوجب ان يقبل قوله مع اليمين لانه لا قال بالفرق واما الوجوه التي احتجوا بها (فالاول) قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا

فيحضر له القبيل من الجان الذي طلبه او الشخص منهم فيحكم فيه بما يريد ويزعمون ان هذا الباب انما دخله الخلل من جهة عدم ضبط تلك الالتماء فانها أعجمية لا يدري وزن كل حرف منها يشك فيه هل هو بالضم أو الفتحة أو الكسر وربما أسقط الذناخ بعض حروفه من غير علم فيختل العمل فان المقسم به لفظ آخر لا يعظمه ذلك الملك فلا يجب فلا يحصل مقصود المزم هذه حقيقة العزائم (الحقيقة الحادية عشرة) الاستخدامات وهي قسمان الكواكب والجان فيزعمون ان للكواكب ادراكات روحانية فاذا قولت الكواكب ببخور خاص ولباس خاص على الذي يباشر البخور وربما تقدمت منه افعال خاصة منها ما هو محرم في الشرع كاللواط ومنها ما هو كفر صريح وكذلك الالفاظ التي يخاطب بها الكواكب منها ما هو كفر صريح فيناديه بالفظ الالهية ونحو ذلك ومنها ما هو غير محرم على قول تلك الكليات الموضوعية في كتبهم فاذا حصلت تلك الكليات مع البخور مع الهيات المشتربة كانت روحانية ذلك الكواكب مطيعة له متى اراد شيئاً فعملته له على زعمهم وكذلك القول في ملوك الجان على زعمهم اذا عملوا لهم لك الاعمال الخاصة لكل ملك من الملوك فهذا هو الذي يزعمون بالاستخدام قال (الحقيقة الحادية عشرة) الاستخدامات الي آخر ما قاله في هذه الحقيقة (قلت لا كلام في ذلك فانه حكاية وقد ذكر حكمها

رجلين فرجل وامرأتان خصر المشروع عند عدم الشاهدين في الرجل والمرأتين والشاهد واليمين وأنه زيادة في النص والزيادة نسخ وهو لا يقبل في الكتاب بخبر الواحد وجوابه اننا لانراه زيادة سلمناه لكن تمنع انه نسخ لامور (الاول) النسخ الرفع ولم يرتفع شيء وارتفع الحصر يرجع الى ان غير المذكور غير مشروع وكونه غير مشروع يرجع الى البراءة الاصلية والبراءة اللاحقة ترجع بخبر الواحد اتفاقاً (الثاني) ان الآية واردة في التحمل دون الاداء لقوله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه والشرع للاستقبال فهو للتحمل ولقوله تعالى ان تضل احداها فتذكر احداها الأخرى واليمين مع الشاهد لا تدخل في التحمل فالحصر في التحمل باق ولا نسخ على التقديرين (الثالث) ان اليمين تشرع في حق من ادعى رد الوديعة وجميع الامناء والقسامة واختلاف المتبايعين وينتقض ما ذكرتموه بالنكول وهو زيادة في حكم الآية (والوجه الثاني) قوله عليه السلام لحضري ادعى على كندى شاهدك أو يمينه ولم يقل شاهدك ويمينك وجوابه ان الحصر ليس مراداً بدليل الشاهد والمرأتين ولانه قضاء يختصر بائنين لخصوص حالهما فيم ذلك النوع ونحن نقول كل من وجد في حقه تلك الصفة لا يقبل منه الا شاهدان وعليكم ان تبينوا ان تلك الحالة بما قلنا نحن فيها بالشاهد واليمين (والوجه الثالث) قوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من انكر خصم البينة في جهة المدعى واليمين

في جهة المنكر لان المبتدى محصور في خيره واللام للموم فلم يبق بين في جهة المدعى (والوجه الرابع) انه لما تعذر نقل البينة للمنكر تعذر نقل اليمين للمدعى وجوابهما ان اليمين التي على المنكر لا تتمدها لان اليمين التي عليه هي اليمين الدافعة واليمين مع الشاهد هي الجالبة فهي غيرها فلم يبطل الحصر ولم يكن قولنا يمين المدعى مع الشاهد نحو بلان بين المنكر بل اثبات ليمين اخرى بالسنة فلا يردنا لاننا لم تتحول البينة لم تتحول اليمين مع ان التحويل واقع غير منكر لانه لو ادعى عليه فانكر لم يكن للمنكر اقامة البينة ولو ادعى القضاء كان له اقامة البينة مع انها بيينة ثابتة في الحالين (والوجه الخامس) ان اليمين لو كان كالشاهد لجاز تقديمه على الشاهد كاحد الشاهدين مع الآخر ولجاز اثبات الدعوى يمين وجوابه الفرق بان الشاهدين معناها مستويان فلا مزبة لاحدهما على الآخر في التقديم واما اليمين فانما تدخل لتقوية جهة الشاهد فقبله لاقوة فلا تدخل ولا تشرع وشرع الشاهدان لانهما حجة مستقلة مع الضعف (والوجه السادس) القياس على احكام الابدان وجوابه ان احكام الابدان اعظم ولذلك لا يقبل فيها النساء ولا ثبت باليمين مع النكول عندنا وعند ابى حنيفة خلافا للشافعي حيث قال بحلف المدعى عليه قبل قيام شاهد فان نكل حلف المدعى لنا وجوه (الاول) قوله عليه السلام لانكاح الا بولي وشاهدي عدل فاخبر عليه السلام انه لا يثبت الا بهما فن قال باليمين (١٤٩) مع النكول فعليه البيان (والوجه

الثاني) قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وانما امر بهذه الشهادة لانها سبب الثبوت فينحصر الثبوت فيها عملا بالمعوم والا لزم تأخير البيان في تاسيس الفواعل وهو خلاف الاصل (والوجه الثالث) ان الشاهدين والمرأتين أقوى من اليمين مع النكول لانها حجة من جهة المدعى ولم تثبت احكام الابدان بها فلا تثبت باليمين مع النكول (والوجه الرابع)

وانه خاص بروحانيات الكواكب وملك الجن وشرط هذه الامور مستوعبة في كتب القوم والغالب عليهم الكفر فلا جرم لا يشتغل بهذه الامور مفاجع وههنا قد انتهى العدد الى احد عشر وكان اصله عشر بسبب ان احد بعض الخواص من نواع السحر فاختلف العدد لذلك وههنا أربع مسائل (المسألة الاولى) قال الامام فخر الدين ابن الخطيب في كتابه المختص السحر واليمين لا يكونان من فاضل ولا يقمان ولا يصحان منه أبدا لان من شرط السحر الجزم بصدور الاثر وكذلك أكثر الاعمال من شرطها الجزم والفاضل المتبحر في العلوم يرى وقوع ذلك من الممكنات التي يجوز ان توجد وان لا توجد فلا يصح له عمل اصلا وأما اليمين فلا بد فيها من فرط التعظيم للرئي والنفوس الفاضلة لا تصل في تعظيم ما تراه الى هذه الغاية فلذلك لا يصح السحر إلا من العجائز والتركان أو السودان ونحو ذلك من النفوس الجاهلة (المسألة الثانية) السحر له حقيقة وقد يموت المسحور أو يتغير طبعه وعادته وان لم يباشره وقال به الشافعي وابن حنبل وقالت الحنفية أن وصول الى بدنه كالمدخان ونحوه جاز ان يوثر والا

قال (وههنا أربع مسائل المسألة الاولى الى آخر ما حكاه عن الفخر) قلت لا كلام معه في ذلك لانه نقل وما قاله الفخر بتوقف على الاحتبار والتجربة ولا نعلم صحة ذلك من ستمه وما قاله في المسألة الثانية صحيح

ان ما ذكره يؤدي الى استباحة الفروج بالباطل لانه اذا احبها ادعى عليها فتنكر فيحلفها فتتكلم فيحلف ويستحقها بتواطئ منها (والوجه الخامس) ان المرأة قد تذكر زوجها فتدعى عليه في كل يوم فتحلقه وكذلك الأمة تدعى العتق وهذا ضرر عظيم واما الوجوه التي احتجوا بها (فالوجه الاول) قضية حر بصة ومحبصة في قضية عبدالرحمن بن سهل وهي في الصحاح وقال فيها عليه السلام تحاف لكم يهود خمسين يميننا وجوابه ان الايمان تثبت بعد اللوث وهو وجوده مطروحا بينهم وهم اعداؤه وغلظت خمسين يميننا بخلاف صورة النزاع في المقيس ولان القتل نادر في الخلوات حيث يتمتع الاشهاد فغاظ أمره حرمة الدماء (والوجه الثاني) ان كل حق توجهت اليمين فيه على المدعي عليه فاذا نكل ردت على المدعي قياسا على المال وجوابه ان المدعى عليه ههنا لا يحلف بمجرد الدعوى فانحتمت المدة (والوجه الثالث) القياس على اللعان فان المرأة تحلف يمين الزوج ونكولها عن اليمين وجوابه ان اللعان مستثنى لاضرورة فجعلت الايمان مقام الشهادة لتمذرها وضرورة الأزواج لنفي العار وحفظ النسب ولا ضرورة ههنا (الوجه الرابع) قوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من أنكر وهو عام يتناول صورة النزاع وجوابه انه مخصوص بما ذكرناه من الضرورات وخطر الباب (والوجه الخامس) انه ادعى عليه السلام قال لركانة لما طلق امرأته البتة ما اردت بالبتة قال واحدة فقال له عليه السلام الله ما أردت الا واحدة

فقال الله ما ردت الا واحدة فخففه بمد دعوى امراته الثلاث وجوابه الفرق بين دعوى المرأة الثلاث ودعواها اصل
الطلاق بان الثاني ليس فيه ظهور بل مرجوح باستحباب العصمة بخلاف الاول فانه يثبت بلفظ صالح بل ظاهر فيه قوله الاصل
وصححه ابوالقاسم ابن الشاطط والله اعلم

﴿ الباب الخامس ﴾ في بيان ما تكون فيه الحجة خامسة والخلاف في قبولها وفيه وصلان . (الوصل الاول)

في تبصرة ابن فرحون القضاء بامرأتين وبين المدعى يجرى فيما يجرى فيه الشاهد واليمين من الاموال على ما تقدم في باب الشاهد
واليمين وكذا الورثة كالولدت امرأة ثم ماتت هي وولدها فشهدت امرأتان ان الام ماتت قبل ولدها فان الاب يحلف أو أورثته
على ذلك ويستحقون ما يرث عن أمه لانه ماله قاله ابن القاسم واختلف في مسائل منها لو شهد النساء في طلاق ودين شهادة
واحدة جازت مع اليمين في الدين دون الطلاق ومنها ما اذا شهدت امرأتان على ميت أنه أوصى لرجل قال في المدونة لا تجوز
شهادتهما ان كان في الوصية عتق وابطاع النساء يريد ان يحلف البنات فاطل الوصية كلها قال ابن راشد وقد اختلف في هذا
الاصل وهو ما اذا اشتملت الشهادة على ما تجزيه السنة وما لا تجزيه والمشهور جواز ما أجازته السنة دون ما لم تجزه وقيل يرد
الجميع اه ﴿ الوصل الثاني ﴾ (١٥٠) في الاصل المرأتان واليمين هي حجة عندنا وقوله ابو حنيفة ومنه الشافعي وكذا

ابن حنبل وواقفنا في
الشاهد واليمين لنا وجوه
(الاول) ان الله تعالى
أقام المرأتين مقام الرجل
فيقضى بهما مع اليمين كالرجل
ولما علل عليه السلام
تقصان عقلمن قال عدلت
شهادة امرأتين بشهادة
رجل ولم يخص موضعا
دون موضع (الثاني) انه
يحلف مع نكول المدعى
عليه فع المرأتين أقوى
(اثناث) ان المرأتين
أقوى من اليمين لانه
لا يتوجه عليه يمين معهما

فلا وقالت القدرة لاحقيقة للسحر لنا الكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فقولته تعالى
يعلمون الناس السحر وما لاحقيقة له لا يعلم ولا يلزم صدور الكفر عن الملكة لانه قرىء
الملكين بكسر اللام أوها ملكان واذن لهما في تعليم الناس السحر للفرق بين المعجزة والسحر
لان مصاحبة الخلق في ذلك الوقت كانت تقتضى ذلك ثم صعدا الى السماء وقولهما فلا تكفر
أى لانستعمله على وجه الكفر كما يقال خذ المال ولا تفسق به أو يكون معنى قوله عز وجل
يعلمون الناس السحر أى ما يصلح للامرين وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم سحر فكان
يخيل اليه انه يأتي النساء ولا ياتيهن الحديث وقد سحرت عائشه رضي الله عنها جارية اشترتها
وكان السحر وخبره معلوما للمصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وكانوا يجمعين عليه قبل ظهور
القدرة ولان الله عز وجل قادر على خلق ما يشاء عقيب كلام مخصوص أو اذوية مخصوصة
احتجوا بقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسمى فهو تخيل لاحقيقة له ولانه لو كانت
له حقيقة لا يمكن الساحر ان يدعى به النبوة فانه يأتي بالخوارق على اختلافها والجواب عن الاول
انه حجة لنا لانه تعالى اثبت السحر وانما لم ينهض بالخيال الى السحر ونحن لاندعى ان كل
سحر ينهض الى كل المقاصد وعن الثاني ان اضلال الله تعالى للخلق ممكن لكن الله تعالى
اجرى عادته بضبط مصالحهم فما يسر ذلك على الساحر وكمن يمكن يمنه الله عز وجل من

ويتوجه مع الرجل واذا لم تخرج على اليمين الا عند عدمها كانتا أقوى فيكونان كالرجل
فيحلف معهما واما الوجوه التي احتجوا بها فالاول ان الله تعالى انما شرع شهادتهن مع الرجل فاذا عدم الرجل القيت وجوابه
ان النص دل على انها يقومان مقام الرجل ولم يترض لكونهما لا يقومان مقامه مع اليمين فهو مسكوت عنه وقد دل
عليه الاعتبار المتقدم كما دل الاعتبار على اعتبار القمط في البنين والجدوع وغيرها (والوجه الثاني) ان في المال اذا خلت عن
رجل لم تقبل كالمشهد أو بعم نسوة فلوان امرأتين كالرجل لثم الحكم باربعم ويقبلان في غير المال كما يقبل الرجل ويقبل في غير
المال رجل وامرأتان (والوجه الثالث) ان شهادة النساء ضعيفة فتقوى بالرجل واليمين ضعيفة فيضم ضعيف الى ضعيف
وجوابهما ان قد بينا ان امرأتين أقوى من اليمين وانما لم يستقل النسوة في أحكام الابدان لانها لا يدخلها الشاهد واليمين
ولان تخصيص الرجال بموضع لا يدل على قولهم لان النساء قد خصصن بموضع الفرج وغيرها وان لم يدل ذلك على رجحانهم على
الرجال اه وسلمه ابن الشاطط والله اعلم (الباب السادس) في بيان ما تكون فيه الحجة السادسة والسابعة والخلاف في قبولها ودليله
وفيه وصلان (الوصل الاول) في تبصرة ابن فرحون القضاء والشاهد والنكول يجرى في كل موضع يقبل فيه الشاهد واليمين والمرأتان
واليمين وصورة ذلك ان يشهد على المدعى عليه شاهد وامرأتان فاذا توجهت اليمين على المدعي وردها على المدعى عليه فان نكل

الدخول

عن اليمين قضي عليه بنكوله وليس له أن يردّها على المدعى لأن اليمين المردودة لا ترد قال فيذني للحاكم أن يبين للمدعي عليه حكم النكول ان كانت الدعوى في مال بل وحكمه أيضا ان كانت في طلاق أو عتق فقد اختلف في القضاء بالشاهد والنكول في الطلاق والعتاق فمن مالك في ذلك روايتان وقال قبل باوراق اذا ادعي العبد او الامة العتق وأقام أحدها شاهدا حلف السيد فان نكل فقيل يعتق عليه رقيب يسجن حتى يحلف وقيل بخلفي من السجن اذا طال والطول سنة قال وان أقامت المرأة شاهدا بالطلاق وأنكر الزوج حلف وخلى بينه وبينها وان نكل سجن حتى يحلف أو يطول أمره والطول في ذلك سنة وقيل يسجن أبدا حتى يحلف أو يطاق وقيل يطلق عليه اتمام أربعة أشهر لمشايمته الايلاء اهـ (الوصل الثاني) في الاصل الشاهد والنكول حجة عندنا خلافا للشافعي لناوجه (الاول) أن النكول سبب مؤثر في الحكم فيحكم به مع الشاهد كاليمن من ادعي وتأثيره أن يكون المدعى عليه ينقل اليمين المدعى (الثاني) أن الشاهد أقوى من يمين المدعي بدليل أنه يرجع لليمن عند عدم الشاهد (الثالث) ان الشاهد يدخل في الحقوق كلها بخلاف اليمين وأما الوجوه التي احتجوا بها (فالاول) ان السنة إنما وردت بالشاهد واليمين وهو تعظيم الله تعالى ولا تعظيم في النكول وجوابه ان التعظيم لا يدخل له هنا بدليل أنه لو سبج (١٥١) وهل اف مرة لا يكون حجة مع الشاهد وإنما الحجة في

الدخول في العالم لانواع من الحكم مع أناسيين بعد هذه المسألة ان شاء الله تعالى الفرق بين السحر والمعجزات من وجوه فلا يحصل اللبس والضلال (المسألة الثالثة) قال الطرطوشي في تعليقه قال مالك واصحابه الساحر كافر يقتل ولا يستتاب سحر مسلما أو ذميا كالزندق قال محمد ان اظهره قبلت توبته قال اصبيغ ان اظهره ولم يتب فقتل فماله لبيت المال وان استمر فلورثة من المسلمين ولا أمرهم بالصلاة عليه فان فعلوا فهم أعلم قال ومن قول علمائنا القديما لا يقتل حتى يثبت انه من السحر الذي وصفه الله عز وجل بأنه كافر قال اصبيغ يكشف عن ذلك من من يعرف حقيقته ولا يبلى قتله إلا السلطان فان سحر المكاتب أو العبد سيده لم يبل سيده قتله بل الامام ولا يقتل الذي إلا أن يضر المسلم بسحره فيكون نقضا لمعهده فيقتل ولا يقبل منه الاسلام قال (المسألة الثانية) قال الطرطوشي في تعليقه قال مالك واصحابه الساحر كافر فيقتل ولا يستتاب سحر مسلما أو ذميا كالزندق قال محمد ان اظهره قبلت توبته قال اصبيغ ان اظهره ولم يتب فقتل فماله لبيت المال وان استمر فلورثة من المسلمين ولا أمرهم بالصلاة عليه فان فعلوا فهم أعلم قال ومن قول العلماء القديما لا يقتل حتى يثبت أنه من السحر الذي وصفه الله تعالى بأنه كافر قال اصبيغ يكشف عن ذلك من يعرف حقيقته ولا يبلى قتله إلا السلطان الى قوله لان ذلك سمي في الارض بالفساد قلت ذلك كله نقل لا كلام فيه

أقدمه على موجب العقوبة على تقدير الكذب وهذا كما هو وازع ديني أما النكول فقيهه وازع طبيعي لانه اذا قيل له ان حلفت برئت وان نكلت غرمت فاذا نكل كان ذلك على خلاف الوازع الطبيعي والوازع الطبيعي أقوى الا ترى أن الشهادة لا تقبل الا من العدل لان وازعها شرعي فلا يؤثر الا في

المتقين من الناس (والوجه الثاني) ان الحنث في اليمين يوجب الكفارة ويذر الديار بلاقع اذا اقدم عليها غموسا وليس كذلك النكول وجوابه ان الكفارة قد تكون أولى من الحق المختلف فيه والحجتاب وهو الغالب فقدم عليه اليمين الكاذبة لان الوازع حينئذ إنما هو الوازع الشرعي وقد تقدم انه دون الوازع الطبيعي (والوجه الثالث) ان النكول لا يكون أقوى حجة من جرده اصل الحق وحجده لا يقضى به مع الشاهد والا كان قضاء مع الشاهد وحده وهو خلاف الاجماع فكذلك النكول وجوابه ان مجرد الجحد لا يقضى به عليه فلا يخافه والنكول يقضى به عليه بمنم تقدم اليمين فيخافه طبعه فظهر أن النكول أقوى من اليمين وأقوى من الجحد قال الاصل والمرأتان والنكول عندنا أيضا خلافا للشافعي رضي الله عنه والمدرك هو ما تقدم سؤالا وجوابا وعمدته انه قياس على اليمين بطريق الاولى كما تقدم تقريره اهـ وسامه أبو القاسم ابن الشاطط والله سبحانه وتعالى أعلم

الباب السابع في بيان ما تكون فيه الحجة الثامنة والخلاف في قبولها ودليله وفيه وصلان (الوصل الاول)

اليمين من المدعى بعد نكول المدعى عليه عن اليمين الرافعة للدعوى فيستحق مادعي به تكون فيما اذا ادعى رجل على رجل حقا وليس له بينة على ذلك فينكر المدعى عليه فتتوجه عليه اليمين على نفي مادعي به عليه وهي اليمين الرافعة للدعوى فينكول

عنها فتقلب اليمين على الطالب وهي اليمين المنقلبة فيحلف ويستحق فان جهل المطلوب ردها فانه يجب على الحالم ان يعلمه بذلك ولا يقضى حتى يرد ما فان نكل الطالب فلا شيء له قال في مختصر الواضحة فان حلف المدعى حين نكل المدعى عليه واخذ مادعا ثم ان المدعى عليه وجد بينة برآئه من ذلك نفعه ذلك واستعاد ما اخذه منه المدعى اه وتكون أيضا فيما اذا ادعى المطلوب العدم وقال ان المدعى عالم بذلك فله اخذ اليمين الراجعة للدعوى فان نكل المدعى فلا مقال وحلف المطلوب انه ليس له مال ظاهر ولا باطن وهذه اليمين تسمى اليمين المصححة والمدعى في هذه الصورة مدعى عليه انظر المتبعية افاده ابن فرحون في التبصرة والله أعلم (الوصل الثاني) في الاصل اليمين والنكول حجة عندنا وعند الشافعي وقال أحمد ابن حنبل يقضى بالنكول ولا ترد اليمين على الطالب وقال ابو حنيفة ان كانت الدعوى في مال كرر عليه ثلاثا فان لم يحلف لزمه الحق ولا ترد اليمين وان كانت في عقد فلا يحكم بالنكول بل يحبس حتى يحلف أو يعترف وفي النكاح والطلاق والنسب وغيره لا يدخل لليمين فيه فلا نكول وقال ابن ابي ليلى يحبس في جميع ذلك حتى يحلف لئلا يوجد (الاول) قوله تعالى ذلك أذني ان ياتوا بالشهادة على وجهها او يخافوا ان ترد ايمانهم بعد ايمانهم ولا يمين بعد يمين وهو خلاف الاجماع فتمين حمله على يمين بعد رده يمين على حذف المضاف واقامة المضاف (١٥٢) اليه مقامه لان اللفظ اذا ترك من وجه بقي حجة في الباقي (الثاني)

ماروى ان الانصار جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان اليهود قتلت عبد الله وطرحته في قفير أى بر فقال عليه السلام اختلفون وتستحقون دم صاحبكم قالوا لا قال فتحنف لكم اليهود قالوا كيف يحلفون وهم كفار فجعل عليه السلام اليمين في جهة الخصم اخرج صاحب الموطأ وغيره (الثالث) ماروى ان المقداد اقترض من عثمان سبعة آلاف درهم فلما

وان سحر أهل ملته فيؤدب إلا ان يقتل احدا فيقتل به وقال سحنون يقتل الأ ن يسلم كاسب وهو خلاف قول مالك فان ذهب لمن يعمل له سحرا ولم يباشر أدب ادا بشددا لانه لم يكفروا وانما ركن للكفرة قال وتعلمه وتعليمه عند مالك كفو قالت الحنفية ان الشياطين تفعل له ما يشاء فهو كافر وان اعتقد انه تخييل وتوهم لم يكفر وقالت الشافعية يصفه فان وجدنا فيه ما هو كفر كالتقرب للكواكب ويعتقد انها تفعل ما يلمس منها فهو كافر وان لم نجد فيه كفرا فان اعتقد اباحتها فهو كافر قال الطرطوشي وهذا متفق عليه لان القرآن نطق بتحريره قالت الشافعية ان قال سحرى يقتل غالبا وقتلت به قتل وان قال الغالب منه السلامة فمليه الدية منغلظة في ماله لان العاقلة لا تحمل الافرار وقال ابو حنيفة ان قال قتلت بسحرى لم يجب عليه القود لانه لم يقتل بمقتل وان تكرر ذلك منه قتل لانه سعى في الارض بالفساد قال الطرطوشي ودليل المالكية قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولوا ايماننا فتنه فلا تكفر أى بتعلمه وما كفرة سايمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ولا يتأتى الا لمن يتقدا انه يقدر به على تغيير الاجسام قال (الطرطوشي) ودليل المالكية قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولوا ايماننا نحن فتنه فلا تكفر أى بتعليمه وما كفرة سايمان واكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ولانه لا يتأتى الا لمن يتقدا انه يقدر به على تغيير الاجسام

كان وقت القضاء جاء باربعة آلاف درهم فقال عثمان اقرضتك سبعة آلاف درهم فترافعا الى عمر فقال المقداد يحلف عثمان فقال عمر ليمان لقد أنصفتك فلم يحلف عثمان فنقل عمر اليمين الى المدعى ولم يختلف في ذلك عمر وعثمان والمقداد ولم يخالفهم غيرهم فكان اجماعا (الرابع) القياس على النكول في باب القود والملاعة لا تحد بنكول الزوج (الخامس) لو نكل عن الجواب في الدعوة لم يحكم عليه مع انه نكول عن اليمين والجواب فاليمين وحده اولى بهدم الحكم (السادس) ان البينة حجة المدعى واليمين حجة المدعى عليه في النفي ولو امتنع من اقامة البينة لم يحكم عليه بشئ فكذلك المدعى عليه اذا امتنع من اليمين لم يحكم عليه (السابع) ان المدعى اذا امتنع من اقامة البينة كان المدعى عليه اقامتها فكذلك المدعى عليه اذا امتنع من اليمين فيكون للآخر فعلها (الثامن) ان النكول اذا كان حجة تامة كالشاهدين وجب القضاء به في الدماء او ناقصة كالشاهدين والمرأتين او كالشاهد وبين وجب استغناؤه عن التكرار او كالاقرار يقبل في القود ولا يفترق أى الى تكرار بخلافه النكول واما الوجوه التي احتجوا بها (الاول) قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا يئس سبجانا ان يستحق ايمينه على غيره حقا فلا ترد اليمين لئلا يستحق بيمينه مال غيره وجوابه ان معنى الآية ان لا تنفذ اليمين الكاذبة ليقطع بها مال غيره ليست كذلك وبمجرد الاحتمال لا يمنع والا لمنع المدعى عليه في اليمين

الدافعة لئلا يأخذ بهم المال بل يحكم بالظاهر وهو الصدق (والوجه الثاني) الملاعن اذا نكل حد بمجرد النكول وجوابه ان الموجب لحد الملاعن قذفه وانما يمانه مسقطه فاذا فقد المانع عومل بالمتنضي والنكول عندكم مقتضي فلا جامع بينهما (والوجه الثالث) ان ابن الزبير وولي ابن ابي مليكة قضاء اليمين فجاها الى ابن عباس فقال ان هذا الرجل ولا في هذا البلد وانه لا غناء لي عنه فقال له ابن عباس اكتب لي بما يريد ذلك فكتب اليه في جارتين جرحتا أحدهما الاخرى في كفهها فكتب اليه ابن عباس احبسها الى بعد العصر واقرا عليها ان الذين يشترون بهمد الله وایمانهم ثمنا قليلا قال ففعل ذلك واستحلها فابيت فالزمها ذلك وجوابه انه روى عن ابن ابي مليكة انه قال اعترفت فالزمها ذلك ولعله برأيه لا برأى ابن عباس فان ابن عباس لم يامر به بالحكم عليها بذلك والتابعي لا حجة في فعله (والوجه الرابع) قوله صلى الله عليه وسلم البينة على من ادعى واليمين على من انكر ففعل اليمين في حجة المدعى عليه فلم يبق يمين تجعل في جهة المدعى وجعل حجة المدعى البينة وحجة المدعى عليه اليمين ولما لم يجوز نقل حجة المدعى الى حجة المدعى عليه لم يجوز أيضا نقل حجة المدعى عليه الى جهة المدعى عليه وجوابه انه ورد لمن توجه عليه اليمين ابتداء ونحن نقول به واما ما نحن فيه فلم يتعرض له الحديث الا ترى ان المنكر قد يقيم البينة اذا ادعى الدين فكذلك اليمين قد توجد في حق المدعى (١٥٣) في الرتبة الثانية (والوجه

الخامس) قوله عليه السلام شاهدك او يمينه ولم يقل او يمينك وجوابه انه لبيان من تتوجه عليه اليمين ابتداء في الرتبة الاولى كما تقدم تقريره (والوجه السادس) ان البينة للاثبات واليمين المدعى عليه للنفي فلما تعذر جعل البينة للنفي تعذر أيضا جعل اليمين للاثبات وجوابه انما لم يجعل اليمين وحدها للاثبات بل اليمين مع النكول على ان البينة قد تكون للنفي

والجزم بذلك كفر او نقول هو علامة الكفر باخبار الشرع فلو قال الشارع من دخل موضع كذا فهو كافر اعتقدنا كفر الداخل وان لم يكن الدخول كفرا وان اخبرنا هو انه مؤمن لم نصدقه قال فهذا معنى قول اصحابنا ان السحر كفر اى دليل الكفر لانه كفر في نفسه كاكل الخنزير وشرب الخمر والتردد الى الكنائس في اعياد النصرى فنحكم بكفر فاعله وان لم تكن هذه الامور كفرا لا سيما وتعلمه لا يتأتى إلا بمباشرة كمن اراد ان يتعلم الزمر او ضرب العود والسحر لا يتم إلا بالكفر كقيامه اذا اراد سحر سلطان لبرج الاسد قائلا خاضعا متقربا له ويناديه ياسيده يا عظيمه أنت الذى اليك تدين الملوك والجبارة والاسود أسالك ان تذلل لي قلب فلان

والجزم بذلك كفر او نقول هو علامة الكفر باخبار الشرع فلو قال الشارع من دخل موضع كذا فهو كافر اعتقدنا كفر الداخل وان الدخول كفر وان اخبرنا هو انه مؤمن لم نصدقه قال فهذا معنى قول اصحابنا ان السحر كفر اى دليل الكفر لانه كفر في نفسه كاكل الخنزير وشرب الخمر والتردد للكنائس في اعياد النصرى فنحكم بكفر فاعله وان لم تكن هذه الامور كفرا لا سيما وتعلمه لا يتأتى إلا بمباشرة كمن اراد ان يتعلم الزمر أو ضرب العود والسحر لا يتم إلا بالكفر كقيامه اذا اراد سحر سلطان لبرج الاسد قائلا خاضعا متقربا له ويناديه ياسيده يا عظيمه أنت الذى اليك تدين الملوك والجبارة والاسود أسالك ان تذلل لي قلب فلان

(٢٠ - الفروق - رابع) كما تقدم تقريره مثل بينة القضاء فانه نفي اه وسلمه ابن الشاط والله أعلم

الباب الثامن في بيان ما تكون فيه الحجة التاسعة وفي صفتها وفيه وصلان (الوصل الاول)

في تبصرة ابن فرحون لا يحكم باللعمان الا بعد ثبوت الحمل بشهادة امرأتين وثبوت الزوجية أن كانا من اهل المصر والامكنة من اللعمان قبل ثبوت الزوجية والحمل ولا يجده بخلاف ما اذا كانا من اهل المصر فانه يحد اذا لم يثبت ذلك بحال ولا يكون اللعمان الا بمجلس الحاكم أو في مجلس رجل من اعيان الفقهاء بامر الحاكم وقال قيل ويجب ان يكون في اشرف امكنة البلد عند المنبر في المدينة وعند الركن بمسكة وعند المحراب في غيرها في الجامع الاعظم والمختار ان يكون بعد صلاة العصر وتحالف الذمية في كنيستها لا في المسجد والمريض بموضعه ويكون ذلك بحضور جماعة اقلها اربعة قال وحقيقة اللعمان بين الزوج على زوجته بزنا او نفي حملها او ولدها وبين الزوجة على تكذيبه وسميت ابانها لعانا لان فيها ذكر اللعن وليكونها سببا في بعد كل واحد من صاحبه اه وفي الاصل وسلمه ابن الشاط وایمان اللعمان متفق عليها فيما علمت من حيث الجملة اه (الوصل الثاني) صفة اللعمان انه ان لا عن من دعوى الزنا واعتمد على الرؤية قال اربع مرات اشهد بالله وقال مجد يزيد الذى لا اله الا هو انى لمن الصادقين لرأيتها تزنى كالرود في المسكحلة ثم يقول في الخامسة لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين

ثم تقول المرأة أربع مرات اشهد بالله الذي لا اله الا هو انه لمن الكاذبين وما رأيت أني ثم تقول في الخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين وان لاعن من دعوى لنفى الحمل واعتمد على الرؤية وحدها على أحد الاقوال زاد في الاربع وما هذا الحمل متى وزيد المرأة وان هذا الحمل منه ويقول في اللعان اذا اعتمد على الاستبراء وحده على أحد القولين اني لمن الصادقين لقد استبرأها من كذا فاعتمد عليها ذكرها مما في الاربع الايماء وان لاعن من دعوى الفصص قال اشهد بالله الذي لا اله الا هو ما هذا الحمل مني وأني لمن الصادقين وقال في الخامسة وان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين وتقول المنتصبة اذا التعتت لنفى الولد اشهد بالله الذي لا اله الا هو ما زينت ولا أطمت وتقول في الخامسة ان غضب الله عايبها ان كان من الصادقين فيتمين لفظ الشهادة ولفظ اللعن وأنقضت بعددها وفي معنى الحكام والحرة المسالمة التي لم تبلغ الحيض وقد جومت ثلاثا عن زوجها لان من قدفها يحد والمشهور قول مالك وابن القاسم ان الفرفة تقع بينهما بتام التحالف دون حكم حاكم وقال ابن حبيب لا تقع حتى يفرق الامام بينهما وقال ابن ابي عمير يستحب له أن يطلقها ثلاثا عند فراغه من اللعان فان لم يفعل أجر ياعلى سنة لثلاثين انهما لا يتناكحان أبدا وقال ابن لباية ان لم يفعل يطلقها الامام ثلاثا ولم يمنعه من مراجعتها بعد زوج وفي كتاب ابن شعبان وفرقة المتلاعنين ثلاثا وينزوجها بعد زوج آخر وفي الجلاب فرقة المتلاعنين (١٥٤) فسح بغير طلاق أفاده ابن فرحون في التبصرة والله أعلم

الجبار واحتجوا بان تعلم صريح الكفر ليس بكفر فان الاصولي يتعلم جميع انواع الكفر ليحذر منه ولا يقدح في شهادته وما أخذه فالسحر اولي ان لا يكون كفرا ولو قال انسان انما تعلمت كيف يكفر بالله لاجتنبه او كيف الزنا وانواع الفواحش لاجتنبها لم يأنم قلت هذه المسألة في غاية الاشكال على اصولنا فان السحرة يعتمدون اشياء تاتي قواعد الشريعة تكفيرهم بها كفعل الحجارة المتقدم ذكرها قبل هذه المسألة وكذلك يجمعون عقاقير ويجعلونها في الانهار والآبار او زير الماء او في قبور الموتى او في باب يفتح الى المشرق او غير ذلك من البقاع ويعتقدون ان الآثار تحدث عند تلك الامور بخواص نفوسهم التي طبعها الله تعالى على الربط بينها وبين تلك الآثار

الجبار واحتجوا بان تعلم صريح الكفر ليس بكفر فان الاصولي يتعلم جميع انواع الكفر ليحذر منه ولا يقدح في شهادته وما أخذه فالسحر اولي ان لا يكون كفرا ولو قال انسان انما تعلمت كيف يكفر بالله لاجتنبه او كيف الزنا وانواع الفواحش لاجتنبها لم يأنم قلت هذه المسألة في غاية الاشكال على اصولنا فان السحرة يعتمدون اشياء تاتي قواعد الشريعة تكفيرهم بها كفعل الحجارة المتقدم ذكرها قبل هذه المسألة وكذلك يجمعون عقاقير ويجعلونها في الانهار والآبار او زير الماء او قبور الموتى او في باب يفتح الى المشرق او غير ذلك من البقاع ويعتقدون ان الآثار تحدث عند تلك الامور بخواص نفوسهم التي طبعها الله تعالى على الربط بينها وبين تلك الآثار

(الباب التاسع) في بيان ما تكون فيه القسامة وصفتها وفيه وصلان (الوصل الاول) قال ابن راشد القسامة موجبة مع اللوث للقتل في العمد والدية في الخطأ ولا قسامة في الاطراف ولا في الجراح ولا في العبيد ولا في الكفار قال ابن فرحون اللوث بناء مثلثة المراد به الوجوه التي يقع بها التلوين والتلطيف في الدماء وهي كثيرة ومع كثرتها لا يتوصل بها الى التمكن من الدماء لعظم

خطرها ورفيع قدرها فوجب الاعراض عنها الا ان فيها ماله قوة لاجل ما أضيف به من القران الحاملة على صدق مدعيه ولذلك عند اختلاف العلماء في تعيين ما يقبل من ذلك فعمد مالك رضى الله تعالى عنه أن اللوث هو الشاهد العدل على معاينة القتل ووجه ذلك أن يقوى جد نذعيين ولا تأثير في نقل اليمين الى جهة المدعين وأخذ بن القاسم بما قاله مالك ووافق بن وهب وابن عبد الحكم وذكر ابن المواز عن ابن القاسم ان شهادة المرأتين لوث يوجب القسامة ولا يوجب ذلك شهادة امرأة واحدة وروى ابن المواز واشهب انه يقسم مع الشاهد غير العدل ومع المرأة قال ابن المواز عن أشهب ولم يختلف قول مالك وأصحابه أن العبد والذمي ليس بلوث ووجهه رواية أشهب وهو اختياره أنه لوث فلم يعتبر فيه العدالة كالذي يقول دمي عند فلان فلا يشترط فيه العدالة بل يقبل قوله في العمد والخطأ ولو كان قاسقا وفي تنبيه الحكام لابن المناصف وروى أشهب عن مالك ان القسامة تجب بشهادة امرأة واحدة عدل وقيل تقسم مع جماعة النساء والصبيان والقوم ليسوا بمدول فاذا وقعت القسامة بشيء من هذا على القول فيه بالجواز استحق أولياء المقتول الدم قال ووجه ذلك أن القود انما يجب بمجرد القسامة عند مالك ولا حكم للشاهد الواحد في ثبوت القود وان كان عدلا لانه من حقوق الابدان التي لا تستحق بالشاهد واليمين وانما الواحد لوث ولطخ بقوى الدعوى في اباحة القسامة لا على جهة الشاهد واليمين انذى في حقوق الاموال ولذلك لا يقبل في قسامة العمد الارجلان فصاعدا ولا مدخل فيها للنساء ولا حكم للواحد لانها أقدم

في ثبوت الحق باثباتها مقام الشاهدين بخلاف القسامة في الخطأ لانه مال فاذا ثبت ان شهادة الواحد في ذلك لوث لانصف شهادة تكمل باليمين فكذلك قد يكون اللوث بغير العدل وباللثيف من النساء والصبيان لانه لطح لاشهادة والقسامة في هذا الباب اصل مخصص لنفسه لا يعترض عليه غيره على ماوردت به السنة بخلاف سائر الحقوق والاصح أن لا تجب القسامة بشيء من ذلك ولا يراق دم مسلم بغير العدل وذكر القاضي ابو محمد في المعونة ان من اصحابنا من يجعل شهادة العبيد والصبيان لوث وبه قال ابن ربيعة ويحيى ابن سعيد وهذا حكم القتل على غير وجه القبلة اماقتل القبيلة فقال ابن المواز ان شهد عدل انه قتله غيلة لم يقسم مع شهادته ولا يقبل في هذا الاثنا هذان نعم قال ابو محمد رأيت ليحيى ابن عمر ان يقسم معه من المنتقى للبايجي اه المراد (الوصل الثاني) في التبصرة صفة القسامة أن يحلف الاولياء خمسين يمينا أن فلان قتل ولينا فلانا او انه ضرب به ومن ضرب به مات ان كان قد عاش بعد ذلك ويقتصر على قوله بالله الذي لا اله غيره وقال المغيرة يزيد الرحمن الرحيم ويحلفون في المينة النبوية عند المنبر وفي غيرها بالجامع قياسا دبر الصلاة بمحضر الناس ويؤتى الى المساجد الثلاثة من مسيرة عشرة أيام والى سائر الامصار من مسيرة عشرة أميال ويحلف في العمدة من له القصاص من الرجال المكلفين وفي الخطأ المكلفون من الورثة رجالا ونساء على قدر ميراثهم ولا قسامة فيمن ليس له (١٥٥) وارث اذا تحليف بيت المال غير ممكن ولا قسامة الا بنسب او

عند صدق العزم فلا يمكننا تكفيرهم بجمع العقاقير ولا بوضعها في الآبار ولا باعتقادهم حصول تلك الآثار عند ذلك الفعل لأنهم جربوا ذلك فوجدوه لا ينخرم عليهم لاجل خواص نفوسهم فصار ذلك الاعتقاد كاعتقاد اطباء حصول الآثار عند شرب العقاقير لخواص طبائع تلك العقاقير

عند صدق العزم فلا يمكننا تكفيرهم بجمع العقاقير ولا بوضعها في الآبار ولا باعتقادهم حصول تلك الآثار عند ذلك الفعل لأنهم جربوا ذلك فوجدوه لا ينخرم عليهم لاجل خواص نفوسهم فصار ذلك الاعتقاد كاعتقاد الاطباء حصول الآثار عند شرب العقاقير لخواص طبائع تلك العقاقير وخواص النفوس لا يمكن التكفير بها لانها ليست من كسبهم ولا كفر بغير مكاسب وأما اعتقادهم ان الكواكب تفعل ذلك بقدره الله تعالى فهذا خطأ لانها لا تفعل ذلك ولا ربط الله تعالى ذلك بها وانما جاءت الآثار من خواص نفوسهم التي ربط الله تعالى بها تلك الآثار عند ذلك الاعتقاد فيكون ذلك الاعتقاد في الكواكب خطأ كما اذا اعتقد طبيب ان الله تعالى أودع في الصبر والسقمونيا عقل البطن وقطع الاسهال فانه خطأ واما تكفيره بذلك فلا وان اعتقدوا ان الكواكب تفعل ذلك والشياطين بقدرها لا بقدره الله تعالى فقد قال بعض علماء الشافعية هذا مذهب المعتزلة في استقلال الحيوانات بقدرها دون قدرة الله تعالى فكلاما نكفر المعتزلة بذلك لانكفر هؤلاء ومنهم من فرق بان الكواكب مظنة العبادة فاذا انضم الى ذلك اعتقاد القدرة

ولا يقسم من القبيلة الا من اتقى معه في نسب ثابت ولا يقسم المولى الاسفل ولكن ترد الايمان على المدعى عليه فيحلف خمسين يمينا فان نكل سجن ابدا حتى يحلف أو يموت اه المراد منها فانظرها في الاصل وايمان القسامة متفق عليها ايضا من حيث الجملة اه وسامه ابن الشاط و الله اعلم (الباب العاشر) في

بيان ما تكون فيه الحجة الحادية عشر والخلاف في قبولها ودليله وفيه وصلان (الوصل الاول) في التبصرة القضاء بقول امرأتين بانقرادهما فيما لا يطلع عليه الا النساء كالولادة والبكارة والثبوبة والحيض والحمل والسقط والاستملال والرضاع وارخاء السطور وعيوب الحرائر والاماء وفي كل ما تحت ثيابهن ووجه ذلك انه لما كانت هذه الامور لا يحضرها الرجال ولا يطعمون عليها أقيم فيها النساء مقام الرجال للضرورة قال وتجاوز القسامة مع شهادة امرأتين على أحد الاقوال فيما تجوز معه القسامة قال واما شهادتهن فيما يقع بينهما في المائم والحمام من الجراح والقتل ففي ذلك خلاف والاصل الجواز للضرورة كالصبيان فيما يقع بينهم من ذلك قال ابن المانصف وكذلك ان لم يكونا عدلين لانه موضع لا يحضره العدل ورأى اللخمي ان يقسم معهما في القتل ثم يقاد ويحلف في الجراح ثم يقتص قال وان عدل منهن في ذلك اثنتان اعيد في القتل بغير قسامة واقتص في الجراح بغير يمين فحاجتهن من محبي الرجال والصحيح ان شهادة النساء بمضهن على بعض في المواضع التي لا يحضرها الرجال كالحمام والعرس والمائم وما شبه ذلك لا تجوز فيما يقع بينهم من الجراح والقتل لان الغالب عدم ضرورتهن الى الاجتماع في ذلك وقيل تجوز لحاجتهن الى ذلك قاله ابن راشد قال ولم يزل النساء يجمعهن في الاعراس والمائم في زمنه صلى الله عليه وسلم وهلم جرا فاذا لم يقبل قول بعضهن على بعض ذهبت دماؤها وفي الاملاء على الجلاب المقيد عن ابن زيد البرناسي قال وهذا اذا كان

في العرس المباح الذي لا يختلط فيه الرجال مع النساء ولم يكن هناك منكر بين وكان دخولهن الحمام بالمئزر فهذه مسألة الخلاف وأما اذا كن في الحمام بنسير مئزر وفي الاعراس التي يمزج فيها الرجال والنساء فلا يختلف في المذهب ان شهادة بعضهن لبعض لا تقبل وكذلك المأتم لا يحصل حضوره اذا كان فيه نوح وما أشبه ذلك مما حرمه الشارع لان بحضورهن في هذه المواضع تسقط عدالتهم والله تعالى اشترط العدالة في الرجال والنساء بقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء اه المراد فانظرها والله اعلم (الوصل الثاني) في الاصل وقع خلاف الأئمة لنا في قبول شهادة النساء وعدم قبولها في ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) خالفنا ابو حنيفة في قبول النساء منفردات في الرضاع ولنا انه معنى لا يطلم عليه الرجال البيا فتجاوز منفردات كالولادة والاستهلال (المسئلة الثانية) خالفنا الشافعي في قبول المرأتين فيما ينفردان فيه وقال لا بد من أربع وقال أبو حنيفة ان كانت الشهادة ما بين السرة والركبة قبلت فيه واحدة وقيل أحمد بن حنبل واحدة مطلقا فبالاطلم عليه الرجال وعندنا لا بد من اثنتين مطلقا ويكفيان لنا وجهان (الاول) ان كل جنس قبلت شهادته في شيء على الأفراد كفي منه اثنان ولا يكفي منه واحد كالرجل في سائر الحقوق (الثاني) ان شهادة الرجال أقوى وأكثر ولم يكف واحد فالنساء أولى وأما الوجوه التي (١٥٦) احتجوا بها فاربعة (الاول) ماروي عقبه ابن الحارث قال تزوجت

أم يحيى بنت أبي أهباب فانت أم سورة فقالت أرضعتكما فانت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك فاعرض عني ثم أتيت فقالت يارسول الله انها كاذبة قال كيف وقد علمت وزعمت ذلك متفق على صحته وجوابه انه حجة لنا فان أمره صلى الله عليه وسلم فيه بطريق الفتيا لا بطريق الحكم والالزام لامر من (الاول) ان معناه أن أخبار الواحد

والتأثير كان كفرا واجيب عن هذا الفرق بان تأثير الحيوانات في القتل والضر والنفع في مجرى العادة مشاهد من السباع والآدميين وغيرهم واما كون المشتري أو زحل يوجب شقاوة أو سعادة فائسا هو حزر وتخمين من المنجمين لاصحة له وقد عبدت البقر والشجر والحجارة والتماعين فصارت هذه الشائبة مشتركة بين الكواكب وغيرها فهو موضع نظر والذي لامرية فيه انه كفران اعتقد انها مستقلة بنفسها لاحتاج الى الله تعالى فهذا مذهب الصابئة وهو كفر صريح لاسيما ان صرح بنفي ماعداها وبهذا البحث يظهر ضعف مآقالتة الحنفية من ان امر الشياطين وغيرهم كفر بل ينبغي لهم ان يفصلوا في هذا الاطلاق فان الشياطين كانت تصنع لسليمان عليه السلام ما يامرهم به من محاريب وتماثيل وغير ذلك فان اعتقد الساحر ان الله تعالى سخر له بسبب عقاقيره مع خواص نفسه الشياطين صعب القول بتكفيره وأما قول الاصحاب انه علامة الكفر فمشكل لانا نتكلم في هذه المسألة باعتبار الفتيا ونحن نعلم ان حال الانسان في تصديقه لله تعالى ورسله بعد عمل هذه العقاقير كحاله قبل ذلك والشرع لا يخبر على خلاف الواقع فان ارادوا الخاتمة فمشكل ايضا لانا لا نكفر في الحال بكفر واقم في المآل كما أنا لا نجعله مؤمنا في الحال بإيمان واقم في المآل وهو يعبد الاصنام الآن بل الاحكام الشرعية تتبع اسبابها ونحوها لا توقعها وان قطعنا بوقوعها كما انا نقطع بقررب الشمس وغير ذلك ولا نرتب مسبباتها

يفيد الظن والقاعدة ان من غلب على ظنه تحريم شيء بطريق من الطرق كان ذلك الطريق قبلها يفضى الى الحكم أم لا فان ذلك الشيء يحرم عليه فمن غلب على ظنه طلوع الفجر في رمضان حرم عليه الاكل أو أن الطعام نجس حرم عليه أكله وبحود ذلك (الامر الثاني) ان المرأة الواحدة لو كفت في كمال الحججة لامره بالفتريق من أول مرة يكالوشهد عدلان لان التنفيذ عند كمال الحججة واجب على الفور لاسيما في استباحة الفروج فلا يدل ذلك على ان الواحدة كافية في الحكم بل على ان معناه ما علمت (الوجه الثاني) ماروي عن علي انه قبل شهادة القابلة وحدها في الاستهلال وجوابه انه معارض بادلتنا المتقدمة فيحمل على الفتيا جمع بين الادلة (الوجه الثالث) ماروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال في الرضاع شهادة امرأة واحدة تجزئ وجوابه انه معارض بادلتنا فيحمل على الفتيا الخ (الوجه الرابع) القياس على الرواية وجوابه الفرق بينهما بان الرواية تثبت حكما عاما في الامصار والاعصار لاعلى معين فليست مظنة العداوة فلا يشترط فيها العدد فتقبل الواحدة في الرواية ولا تقبل في الشهادة اتفاقا (المسئلة الثالثة) قال مالك والشافعي وابن حنبل لا يقبل النساء في أحكام الابدان وقال أبو حنيفة يقبل في أحكام الابدان شاهد امرأتان الا في الجراح الموجبة للقدود في النفوس والاطراف لنا وجوه (الاول) قوله تعالى في مسائل المداينات فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فكان كل مايتماق بالمسال مثله ومفهوما انه لا يجوز

في غيره فلا يجوز في احكام الابدان (الثاني) قوله تعالى في الطلاق والرجعة واشهدوا ذوى عدل منكم الآية وهو حكم بدني فكانت الاحكام البدنية كلها كذلك الاموضع لا يطلع عليه الرجال للضرورة في ذلك (الثالث) قوله عليه السلام لانكاح الابولى وشاهدى عدل وهو حكم بدني فكانت الاحكام البدنية كلها كذلك واما الوجوه التي احتجوا بها فثمانية (الاول) قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فاقام المرأتين والرجل مقام الرجلين في ذلك مطلقا لان عدم الشاهدين فقط اذ لا يصح الحمل عليه لجوازها مع وجود الشاهدين اجماعا فتمين انهما يقومان مقامهما فيكونان مرادين لقوله صلى الله عليه وسلم وشاهدى عدل لوجود الاسم رجوابه ان معنى الآية انهما يقومان مقام الرجل في الحكم بدليل الرفع في لفظ رجل وامرأتين وليس معناها ما ذكرتم والاقال فرجلا وامرأتين بالنصب لانه خير كان ويكون التقدير فان لم يكن الشاهدان رجلين يكونان رجلا وامرأتين فلما رفع على الابتداء كان تقديره فرجل وامرأتان يقومان مقام الشاهدين بحذف الخبر (الوجه الثاني) قوله تعالى فرجل وامرأتان اطلق وما خص موضعا فيم وجوابه ان آخر الآية مرتبط باولها واولها اذا تدايتهم بدني الى اجل مسمى فاكتوبة ثم قال تعالى واشهدوا اذا تبتم على اباؤنا الموم خصصناه بالقياس على جراح القود بمجامع عدم قبولهن منفردات ولان الحدود اعلاها الزنا وادناها المارقة ولم يقبل (١٥٧) في احدها ما يقبل في الآخر

فكذلك الابدان اعلم من الاموال فلا يقبل فيها ما يقبل في الاموال ولان القتل وحد القطع في السرقة وحد الخمر ليس بها بالنص ولا بالقياس على الزنا لعدم اشتراط أربعة فيه ولا بالقياس على الاموال لانها لا تثبت بالنساء فتعين قياسها على الطلاق (والوجه الثالث) انها أمور لا تسقط بالشبهات فتقبل فيها النساء كالاموال وجوابه الفرق

قبلها واما قول اصحابنا في التردد الى الكائنات واكل الخنزير وغيره انما قضينا بكفره في القضاء دون الفتيا وقد يكون فيما بينه وبين الله تعالى مؤمنا فالذى يستقيم في هذه المسألة ما حكاه الطرطوشي عن قدماء اصحابنا انا لانكفره حتى يثبت انه من السحر الذي كفر الله تعالى به أو يكون سحرا مشتق على كفر كما قال الشافعي واما قول مالك أن تعلمه وتعليمه ذنر ففي غاية الاشكال فقد قال الطرطوشي وهو من سادات العلماء انه اذا وقف لرج الاسد وحكي القضية الى آخرها فان هذا سحر فقد تصوره وحكم عليه بانه سحر فهذا هو تعلمه فكيف يتصور شيئا لم يعلمه واما قوله لا يتصور التعلم إلا بالباشرة كضرب العود فليس كذلك بل كتب السحر مملوءة من تعليمه ولا يحتاج الى ذلك بل هو كتعلم أنواع الكفر الذي لا يكفر به الانسان كما نقول ان النصراني يعتقدون في عيسى عليه السلام كذا والصابئة يعتقدون في النجوم كذا وتعلم مذاهبهم وما هم عليه نعى وجهه حتى نرد عليهم ذلك فهو قرينة لا كفر وقد قال بعض العلماء ان كان تعلم السحر ليفرق بينه وبين المعجزات كان ذلك قرينة وكذلك نقول ان عمل السحر بامر مباح ليفرق به بين المجتمعين على الزنا أو قطع الطريق بالفضاء والشحناء او بفعل ذلك بجيش الكفر فيقتلون به ملكهم فهذا كله قرينة أو يصنعه محبة بين الزوجين أو الملك مع جيش الاسلام فتأمل هذه المباحث كلها فالوضع مشكل جدا قول الطرطوشي اذا قال صاحب

بينهما بان احكام الابدان اعظم رتبة لان الطلاق ونحوه لا يقبلان فيه منفردات فلا يقبلان فيه مطلقا كالقصاص ولانا وجدنا النكاح اكد من الاموال لاشتراط الولاية فيه ولم يدخله الاجل والخيار والهبة (والوجه الرابع) ان النكاح والرجعة عقد منافع فيقبل فيهما النساء كالايجارات وجوابه ان المقصود من الاجارة المال (والوجه الخامس) ان الخيار ولاجل ليست أموالا ويقبل فيهما النساء فكذلك بقية صور النزاع وجوابه ان المقصود منهما أيضا المال بدليل أن الاجل والخيار لا يثبتان الا في موضع فيه المال (والوجه السادس) ان الطلاق رافع لعقد سابق فاشبه الاقالة وجوابه ان مقصود الطلاق غير المال ومقصود الاقالة المال على أن حل عقد لا يثبت بالنساء والنكاح (والوجه السابع) انه أى الطلاق يتعلق به تحريم كالرضاح (والوجه الثامن) ان العتق ازالة ملك كالبيع وجوابه ان الرضاح يثبت بالنساء منفردات بخلاف الطلاق والعتق وأيضا مال العتق الى غير ذلك بخلاف البيع اه كلام الاصل وسلمه ابو الفاسم بن الشاط والله أعلم

(الباب الحادى عشر) في بيان ما تكون فيه الحجية الثانية عشرة وكونها دافعة او جالية ودليل قبولها وفيه وصلان (الوصل الاول) في تبصرة ابن فرحون القضاء بالتحالف من الجهتين فيقضى لكل واحد منهما يمينه وينقسم المدعى فيه بينهما أو يفسخ

عن كل واحد منهما ما لزمه بموجب المقدم يمينه والحكم بالفسخ بينهما يدخل في أبواب كثيرة منهما اختلاف المتباين
واختلافهما يرجع الى ثمانية عشر نوعا يقع التحالف في أحد عشر نوعا (الأنواع اول) ان يختلفا في جنس الثمن فيقول
أحدهما هذه دنانير ويقول الآخر ثوب فانهما يتحالفان ويتفاسخان اذ ليس تصديق احدهما بولي من الآخر ويرد المبتاع
قيمة السلعة عند الفوات نعم في مفيد الحكم القول قول مدعى البيع أو الشراء بالمقدم مع يمينه وعلى الآخر البيعة لان الدرهم
هي الأمانة وبها يقع البيع (النوع الثاني) ان يختلفا في نوع الثمن فيقول أحدهما هو قمح ويقول الآخر هو شعير فانهما يتحالفان
ويتفاسخان (النوع الثالث) ان يختلفا في مقدار الثمن فيقول أحدهما بشرين ويقول الآخر بعشرة ولا خلاف انهما يتحالفان
ويتفاسخان ما لم يقبض المشتري السلعة اذ لازمة لاحدهما على الآخر واذا ترجحت دعوى المشتري يقبض السلعة فقيمها بعم
روايات (احدهما) ان المشتري يصدق في الثمن مع يمينه لقوة اليد (الثانية) انهما يتحالفان ويتفاسخان وان قبضها ما لم يبين بها
ويصدق حينئذ بالبيئونة والروايتان لابن وهب (الثالثة) انهما يتحالفان ويتفاسخان وان قبضها وان بها ما لم تقم بتغير
سوق او بدن فيكون القول قول المشتري وهي رواية ابن القاسم في المدونة وبها أخذ (الرابعة) انهما يتحالفان ويتفاسخان
وان قامت في يد المشتري ويرد (١٥٨) القيمة بدل العين وهي رواية أشهب وبها أخذ وقال المازري وهذه

الرواية كان يفتى شيخنا
وانا أفتى به ايضا قال
ابن راشد وانما يرد
القيمة ما لم تكن أقل
أو أكثر وحيث قلنا
بالتحالف فالبدء
بالبايع وقيل بالمشتري
وقيل بقرع بينهما فلو
تناكلا فقال ابن القاسم
يفسخ كما اذا تحالفا
وقال ابن حبيب يمضى
المقدم قال البائع واذا
فرعنا على قول ابن
القاسم فهل لاحدهما ان
يازم صاحبه لبيع بما ذكر

الشرع من دخل الدار فهو كافر قضينا بكفره عند دخول الدار فهو فرض محال ولا يخبر
صاحب الشرع عن انسان بالكفر الا اذا كفر وقولهم هو دليل الكفر ممنوع وقولهم لان
صاحب الشرع اخبر بذلك في الكتاب الذي نقلنا حمل الآية على ما هو كافر من السحر لا محل
فيه غاية دخول الخصيص في العموم بالقواعد وهذا هو شأننا في العمومات وأما التكفير بغير
سبب الكفر فهو خلاف القواعد ولا شاهد له بالاعتبار وأى دليل دلنا على ان تعلم السحر أو
تعليمه لا يكون الا بالكفر وقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون ان الناس السحر فالجواب
عنه قوله يعلمون الناس السحر تمنع انه تفسير لقوله كفروا بل اخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم
بغير السحر وانما يتم المقصود اذا كانت الجملة الثانية مفسرة الاولى سلمنا انها مفسرة لها لكن
يتمين حمله على ان ذلك السحر كان مشتملا على الكفر وكانت الشياطين تمتد بموجب تلك
الالفاظ كالنصراني اذا علم المسلم دينه فانه يعتقد وجبه واما علم المسلم دين النصراني ليرد
عليه ويتامل فساد قواعده فلا يكفر الملم ولا المتعلم وهذا التقييد على وفق القواعد واما جعل
التعليم والتعلم مطلقا كفرا فخلاف القواعد وانتصر على هذا القدر من التنبيه على غور هذه
المسألة قلت نقلت هذا الفصل بجملة لافتقار الكلام عليه الى متقدمة لم يتمين تمهيدا وهي
ان كون امر ما كفرا أى امر كان ليس من الامور العقلية بل هو من الامور الوضعية الشرعية

قولان وادقلنا يقول ابن حبيب فهل يفتقر البائع الى يمين ام لا قولان وهل يفسخ البيع بتمام التحالف او يفتقر الى الحكم فاذا
قولان الاول قول سحنون والثاني قول ابن القاسم وابن عبد الحكم ونمرة الخلاف ان رضى احدهما بقول الآخر فعلى قول ابن القاسم
له ذلك وعلى قول سحنون ليس له ذلك وقال بمض القرويين ان تحالفا بامر القاضى فلا بد من الحكم والا انفسخ بتمام
التحالف (النوع الرابع) اذا اختلفا في تسجيل الثمن وتاجيله فقال البائع بمت بنقد وقال المشتري بل بنسيئة القول قول من
ادعى العرف مع يمين فان لم يكن لتلك السلعة عرف فقال القاسم يتحالفان ويتفاسخان وقال ابن وهب ان كانت السلعة
بيد البائع فهو مصدق مع يمين وان قبضها المبتاع صدق مع يمين وان ادعى ما يشبهه وقيل ان ادعى المبتاع اجلا قريبا
يتحالفان ويتفاسخان ان كانت السلعة قائمة ويكون القول قول المشتري مع الفوات وان ادعى اجلا بعيدا فالقول قول البائع
وان اتفقا على الاجل واختلفا في قدره فالقول قول المبتاع مع الفوات ويتحالفان ويتفاسخان ان كانت السلعة قائمة وان
اتفقا على الاجل واختلفا في انقضائه فالاصل عدم الانقضاء فيكون القول قول مدعيه مع يمين (النوع الخامس) اذا
اختلفا في الخيار والبيت فقال ابن القاسم القول قول المدعى البيت مع يمين وقال اشهب القول قول مدعى الخيار وقيل يجري
فيه الخلاف الذي تقدم اختلافا في مقدار الثمن فان ادعى كل واحد منهما انه اشترط الخيار لنفسه دون الآخر فاختلف

هل يتحالفان ويتفاسخان او يتحالفان ويثبت البيع قولان لابن القاسم (النوع السادس) اختلا فهما في الرهن والحميل وذلك
 كما اختلا فهما في قدر الثمن لأن الثمن يزيد مع قدما فينتصم وجودهما (النوع السابع) اذا اختلغا في عين المبيع فلا يخلو أن يختلفا في
 ذلك قبل القبض او بعده فان اختلفا فيه قبل القبض فقال البائع بعت منك هذا الثوب وقال المشتري بل هذا تحالف وتفاسخا وان
 اختلفا فيه بعد القبض فالقول في ذلك قول البائع مع يمين وكذلك لو قال ردته عليك بعد التحالف والتفاسخ لان الاصل انه من
 ضمان المشتري فلا يزال في ضمانه حتى يقر له البائع بالقبض او تقوم له البينة (النوع الثامن) اذا اختلفا في قدر الثمنون في بيع النقد وفيه
 الاقوال المتقدمة في اختلافهما في قدر الثمن ذكره المازري (النوع التاسع) اذا اختلفا في قدر المسلم فيه فحكي ابن بونس عن ابن المواز
 انهما اذا اختلفا في القدر بالقرب من عقد السلم تحالفا وتفاسخا وان اختلفا في ذلك عند حلول الاجل فالقول قول المسلم اليه مع يمينه
 ان أتى بما يشبهه وان أتى بما لا يشبهه فالقول قول المسلم اليه فيما يشبهه قال محمد فان أتى بما لا يشبهه حمل على الوسط مما يشبهه من سلم الناس
 (النوع العاشر) اذا اختلفا في الجودة فقال رب السلم سمراء وقال المسلم اليه بحمرلة فقال ابن حبيب القول قول المسلم اليه وقال فضل
 ابن سلمه يتحالفان ويتفاسخان (النوع الحادي عشر) اذا اختلفا في موضع القضاء صدق مدعي موضع المتقدمان لم يدعه واحد
 منهما فالقول قول المسلم اليه فان تباعد قولها وأتيا بما لا يشبه تحالفا (١٥٩) وتفاسخا وذلك اذا تباعدت المواضع

جدا حتى لا يشبه قول
 واحد منهما وما يجري
 فيه التحالف والتفاسخ
 اختلاف المتكافئين
 في الدور والارضين
 والدواب في مقدار
 الاجرة او في جنسها أو
 في مدة الاجارة فالحكم
 في ذلك كاختلاف
 المتبايعين في التحالف
 والتفاسخ ومن ذلك
 اختلاف رب الخائط
 وعامل المساقات في غلمان
 الخائط والديراب فقال
 العامل كانوا فيه وأنكر

فاذا قال الشارع في امر ما هو كفر فهو كذلك سواء كان ذلك القول انشاء أم اخبارا فاذا
 تمهدت القاعدة فنقول ما قاله الطرطوشي من ان دليل المالكية قوله تعالى وما يعلمان من احد
 حتى يقولوا انما نحن فتنة فلا تكفر أى بتعلمه قول صحيح واستدلال المالكية بذلك ظاهر
 واضح لتمذر حمل قوله فلا تكفر على الكفر بغير التعليم لعدم التام قوله فلا تكفر على تقدير
 ان الكفر المنهى عنه غير التعليم مع ما قبله فهو من هذه الجهة وبهذه القرينة نص في ان التعليم
 هو الكفر ولكن يبقى في ذلك ان الآية اخبار عن واقع قبلنا وخطاب عن غيرنا فلا يتم
 الاستدلال الاعلى القول بأنه شرع لنا وهو المشهور المنصور في المذهب وما قاله الطرطوشي
 ايضا من ان السحر لا يتأتى الا ممن يعتقد انه يقدر به على تغيير الاجسام ان اراد انه لا يظهر
 له اثر الا مع ذلك الاعتقاد فهو مثل ما حكاه الشهاب عن الفخر في المسألة الاولى ولا ادري
 صحة ذلك وما قاله من ان الجزم بذلك الاعتقاد كفر قول صحيح لنسبة التأثير لغير قدرة الله تعالى
 وما قاله من تسويغ القول بأنه علامة على الكفر الداخلى صحيح وما قاله من انه لو قال الشارع
 من دخل موضع كذا فهو كافر اعتقدنا كفر الداخلى وان الدخول كفر صحيح لما تقدم من ان
 الكفر من الامور الوضعية فاذا قال الشارع في امر ما انه كفر محضاً أو مذهباً فذلك الامر
 كفر وما قاله من ان معنى قول الاصحاب ان السحر كفر أى دليل الكفر الى قوله وان لم تكن

رب الخائط فانهما يتحالفان ويتفاسخان وكذلك اذا اختلفا في جزء المساقاة قبل العمل تحالفا وتفاسخا (ومن
 ذلك) أيضا اختلاف الدائن والمدين الذي تليبه دينان احدهما برهن والآخر بنسب رهن فقطي احدهما في ان الذي
 قضاء أى واحد منهما فقال رب الدين هو الذي ليس فيه رهن وقال المطلوب هو الذى فيه الرهن تحالفا وقسم
 ذلك بين الحقيين وهذا اذا ادعى انهما بيننا ذلك عند دفع الحق واما لو دفعه المطلوب ولم يذكر شيئا فلم يختلف
 انه يقسم اذا كانا حالين او مؤجلين لاستوائهما والا فالقول قول من ادعى انه من الحال ومن ذلك ايضا اختلاف
 الزوجين في نوع الصداق وعدده قبل البناء من غير موت ولا طلاق فانهما يتحالفان ويتفاسخان ووجب صدق المثل
 ومن ذلك ما اذا تنازعا دارا ليست في أيديهما قسمت بينهما بعد ايمانهم اه كلام ابن فرحون بتصرف وقوله ليست في
 أيديهما أى بان كانت في يد ثالث قال هي لاتعدوها وقوله قسمت بينهما بعد ايمانهم أى في الصورة المذكورة بسبب اقرار
 الثالث لهما سواء كانت دعوى كل منهما مجردة عن البيئات أو مع البيئات المستوية وكذا اذا كانت بأيديهما كانت دعوى كل
 مجردة أو مع البيئات المستوية ففي كل صورة من هذه الصور الاربع يقضى لكل بمجرد يمينه لوجود الترجيح باليمين وأما اذا كانت
 في يد ثالث لم يقل ماذكر فان أقر لهما على نسبة اتفقا عليها قسم بينهما بغير يمين وان قال لأعلم هي لهما أو لغيرهما فهو موضع نظر

وتوقف كافي الاصل وقاله ابن الشاط والله أعلم (الوصل الثاني) في الاصل قال الشافعي رضي الله عنه هذه الحجة اقل حجة في
 اشريعة بسبب اننا لم نجد مرجحا عند الاستواء الا اليمين فقلنا بالترجيح به لقوله عليه السلام امرت ان اقصى بالظاهر والله متولى
 السرائر وهذا قد صار ظاهرا باليمين فيقضي به لصاحبه قال الاصل ولانها ان كانت في اي يمينها أو أقر الثالث بانها امتدوها
 كان كل واحد منهما يده على النصف أو له النصف باقرار الثالث فتدفع عنه يمينه كما تدفع يمين سائر من ادعى عليه فتندرج هذه
 اليمين في قوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من أنكر وقوله عليه السلام شاهدك أو يمينه لان المراد في هذه الاحاديث
 اليمين الدافعة وهي هذه بيمينها وليست هي الجالبة التي تقضى بالملك كما اعتقد كثير من الفقهاء اه كلام الاصل وسلمه ابن الشاط وقال
 ابن فرحون والاصل في جريان التالف والتفاسخ من المتبايعين في الانواع المذكورة حديث اذا اختلف المتبايعان تحالفا وتفاسخا
 اه والله سبحانه وتعالى أعلم (الباب الثاني عشر) في بيان حقيقة الاقرار وحكمه وأركانها في تبصرة ابن فرحون قال ابن راشد
 حقيقة الاقرار الاخبار عن امر يتعلق به حق للغير وحكمه الزوم وهو ابلغ من الشهادة قال أشهب قول كل أحد على نفسه أو جب
 من دعواه على غيره ومن لم يجز اقراره على نفسه من صغير وشبهه لم تجز شهادته على غيره وللأول أركان أربعة الصيغة والمقر والمقرله
 والمقر به فالركن الأول وهي (١٦٠) الصيغة نوعان (الأول) لفظ يدل بلا خفاء على توجه الحق قبل المقر (والنوع

الثاني) ما يقوم مقامه
 من الإشارة والكتابة
 والسكوت فاما الإشارة
 فمن الابعم ومن المريض
 فاذا قيل للمريض لقلان
 عندك كذا فاشار برأسه
 ان نعم فهذا اقرار اذا
 فهم عنه مراده وأما
 الكتابة فهي مثل ان
 يكتب بحضور قـوم
 ويقول اشهدوا على بما
 فيه فذلك لازم له وان لم
 يقرأ عليهم أو يكتب أو
 على رسالة لرجل غائب بطلاق
 وغيره كذا ويعترف

وخواص النفوس لا يمكن التكفير بها لانها ليست من كسبهم ولا كفر بغير مكتسب واما اعتقادهم ان
 الكواكب تفعل ذلك بقدره الله تعالى فهذا خطأ لانها لا تفعل ذلك ولا ربط الله تعالى ذلك بها واما
 هذه الامور كفرها قول صحيح ايضا كاكل الخنزير والتردد الى الكنائس وقوله لاسما وتعلمه
 لا يتأتى الا بمشرفته الى قوله ان تذل لي قلب فلان الجبار يعني ان تعلمه لتحصيل ثمرته لا
 لتفعل ذلك من المفاصد وذلك صحيح من جهة اشتراط أهل السحر ذلك بل الجزم بمحصل
 الأثر على ما ذكره الفخر وقوله واحتجوا الى قوله لم يأثم قلت تقول المالكية بموجب ذلك ولا
 يلزم مقصود الحنفية فان ما ذكره الحنفية تعلم الكفر لانفسه بل لتصحيح بقتضيه قال شهاب
 الدين (هذه المسألة في غاية الاشكال على اصولنا الى قوله طبايع تلك العقاقير) قلت ما قاله من
 انه لا يمكن التكفير بجمع العقاقير وغير ذلك من الافعال صحيح اذا كان ذلك الجمع وسائر
 تلك الافعال غير مقصود به اجتلاب الآثار المطلوبة من ذلك واما اذا كانت مقصودا بها
 ذلك فهو السحر الذي هو كفر بنفسه لتضمنه اعتقاد تأثير هذه الامور أو دليل الكفر على
 مذهب المالكية والله تعالى أعلم قال شهاب الدين (وخواص النفوس لا يمكن التكفير بها
 لانها ليست من كسبهم ولا كفر بغير مكتسب واما اعتقادهم بان الكواكب تفعل ذلك بقدره
 الله تعالى فهذا خطأ لانها لا تفعل ذلك بها واما

أوتقوم البينة انه كتمه أو املاه فيلزمه كل ما فيه من طلاق وغيره خلا الحدود فله ان يرجع عن الحد نعم يؤخذ بفرم
 جاءت السرة ولا يحد أو يكتب في الارض لقلان على كذا ويقول اشهدوا على بهذا فيلزمه فان لم يقل اشهدوا لم يلزمه في هذا ويلزمه
 مطلقا اذا كتب ذلك في صحيفة أو لوح أو خرقة ان شهدانه خطه وأما السكوت فكالمت تبع تركته وتقسم وغيره حاضر ساكت
 لم يقر فلا قيام له الا ان يكون له عذر قال ابن القاسم وكن أي الى قوم فقال اشهدوا اني كذا وكذا على هذا الرجل والرجل ساكت
 ولم يسأل الشهود عن شيء فلهما طول أم كسر قال بل يلزمه سكوته وأما من سئل عن دموته هل لاحد عندك شيء فقال لا قيل
 له ولا لامرأتك فقال لا والمرأة ساكتة وهي تسمع فقال ابن القاسم انها تخلف ان حقا عليه تريد الى الآن وتأخذه ان
 قامت لها به بينة ولا يضرها سكوتها من المذهب لابن راشد وكذا من قال لرجل فلان الساكن في منزلك لم اسكتته فقال اسكتته بلا
 كراه والساكن يسمع ولا ينكر ولا يغير ثم ادعى ان المنزل له قال ابن القاسم لا يقطع بسكوته دعواه ان اقام البينة ان المنزل له ويخلف
 لانه يقول ظننته يداعبه (فرع الأول) في احكام ابن سهل قال مالك في الرجل يقر لقوم ان اباهم كان اسلفه مالا وانه قد قضاه
 اياه انه ان كان امد ذلك قريبا والزم غير متناول لم يصدق الا بيينة على القضاء وان تناول زمان ذلك حلف المقر وكان
 القول قوله ولم يحد الطول فانظره (الفرع الثاني) وثائق ابى اسحق الفراءى من أقر لرجل انه لاحق له عليه برى من الحقوق

الواجبة من الضمانات والديون وان أقر أنه لاحق له عنده أو قبله برى من الضمانات والامانات (والركن الثاني) وهو المقر له ثلاثة احوال (الحالة الاولى) ان يقر على نفسه وهو رشيد طائمه فان اقر بما لا يتفق عليه ولا ينفعه الرجوع وان اقر بما يوجب عليه الحد كالزنا والسرقه فله الرجوع لكن يلزمه الصداق والمال فلو كان مكرها لم يلزمه ولو كان محجورا عليه فان كان لحق نفسه كالجنون والصغير لم يلزمه الا ان يدعى الصغير انه احتمل في وقت امكانه اذ لا يعرف الامن جهته وان كان لحق غير كالفاس والمبد والمريض فاحكام اقرارهم مشهورة مبسوطه في كتب الفقه (الحالة الثانية) ان يقر على غير ذناب كان سببه منه كقتل الخطأ وجراح الخطأ التي فيها تلت الدية فاقاره غير لازم ما فيها دون ثمنها فتلزمه في ما له وان لم يكن سببه منه كاقاره في عبد زيد انه لعمر فلا يقبل اقراره (الحالة الثالثة) ان يقر على نفسه وغيره فيحق نفسه ويكون شاهداً لغيره فلو قال فلان علي وعلى فلان الف درهم فمليه النصف ويحلف الطالب معه فان نكل او كان غير عدل فلا شيء للطالب غير النصف ولم يذكر الاصل الاحالة الاولى والثانية وقسم الاولى الى ما يؤثر فيه الاقرار ويقضى فيه بالملك وما يؤثر ولا يقضى فيه بمجرد التسليم فقال من اقر لغيره بحق او عين قضى عليه باقراره كان المقر برا او فاجرا فان كان المقر به في الذمة كالدين او عيناً اقربها من سلم اخذت منه وقضى في جميع ذلك بالملك للمقر له وان كان المقر به عيناً قضى على المقر بتسليمها للمقر له (١٦١) ان كانت في يد المقر ولا يقضى

بالملك بل بالزام التسليم لاحتمال ان تكون لثالث وان كان المقر به بيد الغير لم يقض به لانه انما يؤثر الاقرار فيما في يد المقر وينتقل بيده يوما من الدهر فيقضى عليه حينئذ بموجب اقراره اه وسلمه ابن الشاط (الركن الثالث) وهو المقر له يشترط فيه شرطان احدهما ان يكون اهلاً للاستحقاق فلا يصح الاقرار للجماة والحيوان

جاءت الآثار من خواص نفوسهم التي ربط الله تعالى بها تلك الآثار عند ذلك الاعتقاد فيكون ذلك الاعتقاد في الكواكب خطأ كما اذا اعتقد طبيب ان الله تعالى اودع في الصبر والسقمونيا عقل البطن وقطع الاسهال فانه خطأ واما تكفيره بذلك فلا وان اعتقدوا ان الكواكب تفعل ذلك والشياطين بقدرها لا بقدره الله تعالى فقد قال بعض علماء الشافعية هذا هو مذهب المعتزلة في استقلال الحيوانات بقدرها دون قدرة الله تعالى فكما لا تكفر المعتزلة بذلك لا تكفر هؤلاء ومنهم من فرق بان الكواكب مظنة العبادة فان انضم الى ذلك اعتقاد

جاءت الآثار من خواص نفوسهم التي ربط الله تعالى بها تلك الآثار عند ذلك الاعتقاد قلت لا أعرف صحة ما قالوه من ربط تلك الآثار بخواص النفوس قال (فيكون ذلك الاعتقاد خطأ كما اذا اعتقد طبيب ان الله تعالى اودع في الصبر والسقمونيا عقل البطن وعطع الاسهال واما تكفيره بذلك فلا) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (وان اعتقدوا ان الكواكب تفعل ذلك والشياطين بقدرها لا بقدره الله تعالى فقد قال بعض الشافعية هذا مذهب المعتزلة في استقلال الحيوانات بقدرها دون الله تعالى فكما لا تكفر المعتزلة بذلك لا تكفر هؤلاء) قلت ان كان المراد انها تفعل بقدرها من غير تماق قدرة الله تعالى بقدرها فذلك كفر صريح وان كان المراد انها تفعل بقدرها مباشرة مع تعلق قدرة الله تعالى بقدرها فهو مذهب المعتزلة قال (ومنهم من فرق بان الكواكب مظنة العبادة فان انضم الى ذلك اعتقاد

(٢١ - الفروق - رابع) وثانيتها ان لا يكذب المقر والا فلا يصح الاقرار ولورجع عن تكذيبه لم يفده رجوعه الا ان يرجع المقر الى الاقرار (والركن الرابع) وهو المقر به ضر بان نسب ومال (فالاول) هو الاستلحاق ومسائل مشهورة (والثاني) مطلق ومقيد فالطلق ما صدر غير مقترن بما يقيد به أو برفق حكمة أو حكم بعضه والمقيد عشرة أنواع لانه اما ان يقيد بالحل أو بالعلم أو بالغاية أو بالخيار أو بالشرط أو بالاستثناء أو بكونه على جهة الشكر أو الذم أو الاعتذار أو بتعقيبه بما يبطله فالحل كقوله غضبت فلاناً أو بما في منديل فقال سجنون يؤخذ بالثوب والمندبل ويصدق في صفتها وقال ابن عبد الحكم لا يلزمه المندبل والعلم كقوله له على الف درهم فيما أعلم أو فيما أظن أو فيما حسبت أو فيما رأيت فقال سجنون هو اقرار وقال ابن الموارز وابن عبد الحكم اذا قال فيما أعلم أو في علمي أو فيما يحضرني فهو شك لا يلزم والغاية كقوله على ما بين درهم الى مائتي درهم فيلزمه مائة وتسعة وتسعون وكقوله على ما بين درهم الى عشر فيلزمه تسعة وقيل يلزمه عشرة أي بناء على دخول الغاية وكذلك قوله من درهم الى ثلاثة فيلزمه ثلاثة والخيار كقوله له على ألف درهم على أني بالخيار يومين أو ثلاثة فقيل يلزمه ويكون الخيار كالا لجل وقيل الخيار باطل والشرط كقوله له على مائة ان حلف أو اذا حلف أو متى حلف فقال المقر ما ظننت أنه يحلف لم يلزمه اقراره اجماعاً والاستثناء لقوله له على ألف ان شاء الله لزمه ولا ينفعه الاستثناء بالمشيئة وقال ابن عبد الحكم لا يلزمه لانه ادخل

ما يوجب الشك وكذا يلزمه ان قال ان قضى الله ذلك قال سجنون وقاله ابن المواز وابن عبد الحكم لا يلزمه ولو قال الا ان
يدولى أو الا ان ارى غير ذلك لزمه ولو قال له على مائة الا شيئا لزمه أحد وتسعون ومساائل هذا النوع مذكورة في
محلها فلا نطيل بذكرها والشكر مثل قوله اشهدوا اني قبضت من فلان مائة دينار كانت لي عليه واحسن قضائي جزاه
الله خيرا فقال المدافع انما اسلفتها له فالذى قال اسلفتها له مصدق الا ان ياتي الآخر بيينة انه كان يتقاضاه في دينه قبل ذلك وقيل
هو أي الآخر مصدق وقيل ان كان اقراره بذلك في مجلس القاضي لم يصدق الا بيينة وان كان على وجه الحكاية لغوم صدق قال اصيغ عن
ابن القاسم سمعت مالكا يقول في الاقرار بالسلف وقضائه على وجه الشكر والتناء لا يلزم المفر وهو مصدق فيما طال زمانه
وان كان فيما وقته قريب اخذ باقراره وقال مطرف وابن الماجشون كل من اقر يحق عند قوم في مساق حديث يحدتهم أو شكر
شكر به احدا فاني عليه به لما قدم من سلف او غيره من الحقوق ثم ادعى المقر له ذلك وقال قد اسلفته كما ذكر ولم يقبض وقال
الآخر قد قضيتي وانما ذكرت احسانه الي وأثبتت عليه به فلا يلزمه ذلك المقر به اذا كان على هذه الجهة ولا ينبغي للقوم ان
يشهدوا بذلك فان جهلوا وشهدوا بذلك على جهته وكان ساقه لم يجز للسلطان ان يأخذه وهكذا سمعت مالكا يقول وجميع
اصحابنا والذم كقوله كان لفلان (١٦٢) على دينار فاساء تقاضى ذلك لاجزاه الله خيرا وقد دفعته له فقال الآخر

ما تقاضيت منك شيئا
فان المقر يفرم الدينار
قاله ابن القاسم وليس
هذا عندي كالمقر على
الشكر وقال ابن الماجشون
فيمن قال لقوم اسلفني
فلان مائة دينار وقضيتي
اياها انه مصدق ولو
قالها عند سلطان لم
يصدق الا بيينة قال ابن
حبيب ان ما كان من
امر جره الحديث
والاخبار عن حال
الشكر والذم فلا يؤخذ
به احد بخلاف الاقرار في

القدرة والتاثير كان كفرا واجيب عن هذا الفرق بان تاثير الحيوان في القتل والضرر والنفع في
العادة مشاهد من السباع والادميين وغيرهم واما كون المشتري أو زحل يوجب شقاوة أو سعادة
فانما هو حزر وتخمين من المنجمين لاصحة له وقد عبدت البقر والشجر والحجارة والتما بين
فصارت هذه الشائبة مشتركة بين الكواكب وغيرها فهو موضع نظر والذي لا مريية فيه انه
كفران اعتقد انها مستقلة بنفسها لا تحتاج الى الله تعالى فهذا مذهب الصابئة وهو كفر صريح
لا سيما ان صرح بنفي ماعداها

القدرة والتاثير كان كفرا) قلت ان كان ذلك لا اعتقاد ان الكواكب مستغنية بقدرتها عن قدرة
الله تعالى فذلك كفر صريح قال (واجيب عن هذا الفرق بان تاثير الحيوانات في القتل والضرر
والنفع في مجرى المادة مشاهدة من السباع والادميين وغيرهم) قلت ليس تاثير الحيوان بمشاهد
وانما التاثير لا غير قال (واما كون المشتري أو زحل يوجب شقاوة أو سعادة فانما ذلك حزر
وتخمين من المنجمين لاصحة له) قلت ذلك صحيح قال (وقد عبدت البقر والشجر والحجارة
والتما بين فصارة هذه الشائبة مشتركة بين الكواكب وغيرها فهو موضع نظر) قلت هو كما قال
موضع نظر قال (والذي لا مريية فيه انه كفران اعتقد انها مستقلة بنفسها لا تحتاج الى الله تعالى
فهذا مذهب الصابئة وهو كفر صريح لا سيما ان صرح بنفي ماعداها) قلت ما قاله في ذلك صحيح

موضع القضاء والاعتذار مثل ان يقول للسلطان في الجارية ولدت مني او العبد مدبر لثلاثا ياخذها منه فلا يلزمه وهذا
ذلك كذلك لو سأله ابن عمه منزلا فقال هو لزوجتي ثم سأل فيه زن وثالث من بني عمه وهو يقول ذلك فقامت امرأته بذلك فقال
انما قلته اعتذارا قال مالك لاشي لها وقد روى ابن القاسم فيمن سئل ان بكرى منزله فقال هو لا بنتي حتى اشاورها ثم ماتت
فقامت الابنة فيه قال لا ينفعها ذلك الا ان تكون حازت ذلك ولها على الصدقة والحيازة بيينة قيل له ولو كانت صغيرة قال
ليس لها شي قد يعتذر بهذا يريد منه وفي نائق الفرائضي ومن سئل عن شي فقال هو لفلان لم يلزمه هذا الاقرار بخلاف
ما اذا قال وهبته او بعته من فلان فانه يلزمه والرافع مثل ان يقر بشي ثم يعقبه بما يبطله ويرفع حكمة فانه يبطل الا ان
يخالفه المقر له مثل ان يقول له عندي الف من ثمن حجر او خنزير قال ابن ساس لا يلزمه شي الا ان يقول المقر له بل
هي ثمن بر فيلزم يمين الطالب اه كلام ابن فرحون بتصرف وزياده من الاصل (الباب الثالث عشر) في بيان
ما تكون فيه شهادة الصبيان والخلاف في قبولها ودليله وفيه وصلان (الوصل الاول) في تبصرة ابن فرحون وفي قبول
شهادة الصبيان في الجراح والقتل ثلاثة أقوال الجواز لمالك والمنع لابن عبد الحكم والجواز في الجراح دون القتل
قاله اشهب وعلى الجواز فانما تجوز باحد عشر شرطا (الاول) أن يكون ممن يعقل الشهادة (الثاني) ان يكونا حريين

قال مالك لانجوز شهادة الصبيان المالك بعضهم على بعض لانهم ليسوا من جنس من يشهد (الثالث) ان يكونا ذكرا
نعم قد روى عن مالك رضى الله تعالى عنه جواز قبول شهادة اناث الاحرار باعتبارها بالالفاظ في كونها لو نوى في القسامة
على احدى الزويتين (الرابع) ان يكون محكوما لها بالاسلام لان الكافر لا يقبل في قتال ولا في جراح لان الضرورة
انما دعت لاجتماع الصبيان لاجل الكفار نعم قيل تقبل في الجراح لانها شهادة ضعيفة فاقتصر فيها على اضعف
الامر بن (الخامس) ان يكون ذلك فيما بين الصبيان لا الكبير على صغير ولا اصغير على كبير (السادس) ان يكون اثنين
فصاعدا لانهم لا يكون حالهم اتم من الكبار (السابع) ان تكون الشهادة قبل تفرقهم لئلا يلحق الكذب (الثامن)
ان تكون الشهادة متفقة غير مختلفة (التاسع) ان تكون الشهادة في قتل أو جرح على الخلاف المتقدم لاني الاموال (العاشر)
ان لا يحضر ذلك أحد من الكبار فحق حضر كبار فشهدوا سقط اعتبار شهادة الصبيان كان الكبار رجلا أو نساء لان شهادة
النساء تجوز في الخطأ وعمد الصبي كالخطأ (الحادى عشر) قال الفراني رأيت بعض المعتبرين من المسالك يقول لا بد من
حضور الجسد المشهود بقتله والا فلا تسمع الشهادة ونقل عن ابن عطاء الله مؤلف البيان والقراب عن جماعة من الاصحاب
انه لا بد من شهادة المدول على رؤية الجسد المقتول ولا يلتفت الى (١٦٣) رجوعه عن شهادته بل ولو بلغوا

وشكوا اخذ بقولهم
الاول نعم ان قالوا لم
تكن على وجهها ولم
تكن قضى بها لم يقض
بها ولا يعتبر في الصبيان
العدالة والجرح
واختلف في اعتبار

وهذا البحث يظهر ضعف مقالته الحنفية من ان امر الشياطين وغيرهم كفر بل ينبغي لهم ان
يفصلوا في هذا الاطلاق فان الشياطين كانت تصنع لسايمان عليه السلام ما يامرهم به من محاريب
وتماثيل وغير ذلك فان اعتقد الساحر ان الله عز وجل سخر له بسبب عقاقيره مع خواص نفسه
الشياطين صعب القول بتكفيره واما قول الاصحاب انه علامة الكفر فشكل لانا نتكلم في هذه
المسألة باعتبار الفتيا ونحن نعلم ان حال الانسان في تصديقه لله تعالى ورساله بعد عمل هذه
المقايير كحاله قبل ذلك والشرع لا يخبر على خلاف الواقع

القرابة والمدالة قال ابن
القاسم لا تجوز شهادة
القريب لقريبه قال مجد
وعلى مذهبه فلا
تجوز شهادة القريب
العدو واجازها عبد
المالك وعلى مذهبه
فيجوز مع القرابة

قال (وهذا البحث يظهر ضعف مقالته الحنفية من ان امر الشياطين وغيرهم كفر بل ينبغي
لهم ان يفصلوا في هذا الاطلاق فان الشياطين كانت تصنع لسايمان عليه السلام ما يامرهم به
من محاريب وتماثيل وغير ذلك فان اعتقد ان الله سخر له بسبب عقاقيره مع خواص نفسه
الشياطين صعب القول بتكفيره) قلت الظاهر ما قاله من لزوم التفصيل وانه ان اعتقد ان ذلك
من فعل الله تعالى فلا كفر الا ان يكون نفس السحر كفرا كما هو ظاهر الآية فذلك كفر بالوضع
والله تعالى اعلم قال (واما قول الاصحاب انه علامة الكفر فشكل الى قوله خلاف الواقع) قلت
اذا ثبت دليل شرعى على ان السحر كفر وانه علامة الكفر فلا اشكال لانه يكون حينئذ
من شرط المؤمن ان لا يعمل سحرا وعند ذلك يصح ايمانه اما ظاهرا وباطنا ان كان السحر

(مسئلتان . الاولى) ستة صبية في البحر غرق واحد منهم فشهد ثلاثة علي اثنين واثنان على ثلاثة انهم غرقوه
قال مالك رضى الله تعالى عنه العقل عليهم كلهم لان كل واحد يدرك عن نفسه وليس البعض أولى من البعض
فلزمت الدية عواقلهم (المسئلة الثانية) اذا تراض بينتان من الصبيان في شجة هل شجها فلان او فلان سقطنا لان
كل فريق ينفي ما ينهته الآخر وارش السجة على جماعة الصبيان اه بتصرف وزيادة من الاصل (الوصل اثنان)
في التبصرة وفي الاصل ما حاصله أن المنع من شهادة الصبيان هو الاصل واليه ذهب الشافعي وابو حنيفة واحمد
ابن حنبل وجماعة من العلماء وابن عباس من الصحابة والجواز له لاضطرار اذ لو اهلوا الأذى ذلك الى ضرر كبير وهدرجنايات
تعظم ودليله وجهان (الاول) قوله تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة واجتماع الصبيان لتدريب على الحرب من اعظم
الاستعداد ليكونوا كبارا اهلا لذلك ويحتاجون في ذلك لحمل السلاح حيث لا يكون معهم كبير وهدردما لهم لا يجوز فتدعو
الضرورة لقبول شهادتهم على الشروط المتقدمة والغالب مع تلك الشروط الصدق وندرة الكذب فتقدم المصاحبة العالية
على المفسدة النادرة لانه دأب صاحب الشرع كما جوز الشرع شهادة النساء منفردات في الموضع الذى لا يطلع عليه الرجال
الضرورة (الوجه الثاني) انه قول جماعة من الصحابة منهم عمر بن الخطاب وعلى وعبد الله بن الزبير وعروة وربيعة ومعاوية

رضي الله تعالى عنهم واما الوجوه التي احتج بها على المنع فثمانية (الاول) قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وهو يمنع شهادة غير البالغ (والثاني) قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم والصبي ليس يعدل (الثالث) قوله تعالى ولا ياب الشهادة اذا مادعوا وهو نهي ولا يتناول النهي الصبي فدل على انه ليس من الشهداء والجواب عن الثلاثة ان هذه الظواهر عامة ودليلنا خاص فيقدم عليها على ان الامر بالاشهاد في الآية الاولى والثانية اما يكون في المواضع التي يمكن انشاء الشهادة فيها الاختيار الان من شرط النهي الامكان وهذا موضع ضرورة تقع فيه الشهادة بغتة فلا يتسائل الامر فيكون مسكوتا عنه على انا نمنع عدم اندراج الصبيان مع الرجال في الآية الاولى لاندراجهم معهم في قوله تعالى فان كانوا اخوة رجالا ونساء فلذلك مثل حظ الاثنيين (والوجه الرابع) انه لا يعتبر اقراره فلا تعتبر شهادته (والوجه الخامس) ان الاقرار اوسع من الشهادة لقبوله من البر والناسخ فاذا كان لا يقبل فلا تقبل الشهادة والجواب عنهما ان اقرار الصبي ان كان في المال فنحن نسويه بالشهادة فانهما لا يقبلان في المال أو في الدماء ان كانت عمدا وعمد الصبي خطأ فيؤول الى الدية فيكون اقرارا على غيره فلا يقبل كالبالغ (والوجه السادس) القياس على غير الجراح وجوابه الفرق بمعظم حرمة الدماء بدليل قبول القسامة ولا يقسم على درهم (والوجه السابع) انها لو قبلت لقبلت اذا افترقوا (١٦٤) كالكبار وليس كذلك وجوابه ان الافتراق يحتمل التعليم والتغيير والصغير

اذا خلى وسجيت لا يكاد يكذب والرجال لهم وازع شرعى اذا افترقوا بخلاف الصبيان (والوجه الثامن) انها لو قبلت لقبلت في تخريق نياهم في المحلوات او لجازت شهادة النساء بعضهم على بعض في الجراح وجوابه الفرق بمعظم حرمة الدماء وان اجتماعهم ليس لتخريق نياهم بخلاف الضرب والجراح واما النساء فلا يجتمعن للقتال ولا هو مطلوب

فان ارادوا الخاتمة فمشكل ايضا لانا لا نكفر في الحال بكفر واقع في المال كما ان لا نجمله مؤمنا في الحال بايمان واقع في المال وهو يعبد الاصنام الآن بل الاحكام الشرعية تتبع اسبابها وتحققها لا توقعها وان قطعنا بوقوعها كما انا نقطع بغروب الشمس وغير ذلك ولا ترتب مسبباتها قبلها واما قول اصحابنا في التردد الى الكنائس وأكل الخنزير وغيره فائما قضينا بكفره في القضاء دون الفتيا وقد يكون فيما بينه وبين الله تعالى مؤمنا فالذى يستقيم في هذه المسئلة ما حكاه الطرطوشي عن قدماء اصحابنا ان لا تكفره حتى يثبت انه من السحر الذي كفر الله به أو يكون سحرا مشتتلا على كفر كما قاله الشافعي وأما قول مالك ان تعلمه وتعليمه كفر ففي غاية الاشكال فقد قال الطرطوشي وهو من سادات العلماء انه اذا وقف لبرج الاسد

بنفسه كفر او اظاهر وان كان علامة الكفر بحسب الظاهر قال (فان ارادوا الخاتمة فمشكل ايضا الى قوله ولا ترتب مسبباتها قبلها) قلت ان ارادوا ذلك فمشكل كما قاله وذلك صحيح قال (واما قول اصحابنا في التردد الى الكنائس) قلت قوله في ذلك صحيح قال (واما قول مالك ان تعلمه وتعليمه كفر ففي غاية الاشكال) قلت ايس الامر كما قال فانه قول مستند الى ظاهر الآية وما قاله عن الطرطوشي وقال ان ذلك هو تعلمه لا يريد ان لا تعلم له سواء ايس كما قال بل تعلمه على وجهين احدهما ليعرف حقيقته خاصة أما لتجنب اولمير ذلك وهذا ليس بكفر

منه اه كلام ابن فرحون وكلام الاصل الذي سلمه ابن الشاط و الله سبحانه وتعالى أعلم وحكي
 الباب الرابع عشر في بيان ما تكون فيه حجة القافة والخلاف في قبولها ودليله وفيه وصلان (الوصل الاول) في الاصل القافة حجة شرعية عندنا في القضاء بثبوت الانساب ووافقنا الشافعي واحمد بن حنبل قال ابن القصار واما ما يجزه مالك في ولد الأمة بطؤها رجالان في طهر واحد وتأتي بولد يشبه أن يكون منهما والمشهور عدم قبوله في ولد الزوجة وعنه قبوله واجازه الشافعي فيهما اه وفي التبصرة ولا تعتمد القافة الا على أب موجود بالحياة قال بعضهم اومات ولم يدفن قيل وتعتمد على العصبية قال ولا يحكم بقول القافة الا في اولاد الاماء من وطى سيدين في طهر واحد دون اولاد الحرائر على المشهور وقيل يقبل في اولاد الحرائر قاله ابن وهب واختاره اللخمي قال ابن يونس وهو أقيس والفرق على المشهور بين الحرائر والاماء ما ذكره الشيخ ابو عمران قال اما خصت القافة بالاماء لان الامة قد تكون بين جماعة فيطؤونها في طهر واحد فقال تساوا في الملك والوطء وليس احدهما باقوى من الآخري فراشا فالقراشان مستويان وكذلك الأمة اذا ابتاعها رجل وقد وطئها البائع ووطئها المبتاع في ذلك الطهر لانهما استويا في الملك واما الحررة فانها لا تكون زوجا لرجلين في حالة واحدة فلا يصح فيها فراشان مستويان وايضا فولد الحررة لا يتنفى اببالعان وولد الأمة يتنفى بغير العان والنفى

بالقافة انما هو ضرب من اجتهاد فلا ينقل ولد الحرة من يقين الى الاجتهاد ولما جاز نفى ولد الامة بمجرد الدعوى جاز نفية بالقافة اه بلفظه والله أعلم (الوصل الثاني) خالفنا أبوحنيفة في قبول القافة في القضاة بثبوت الانسان فقال الحكم بالقافة باطل قال الاصل لالخامسة وجوه (الاول) ما في الصحيحين قالت عائشة رضی الله عنها دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم تبرق أسارير وجهه فقال ألم ترى الى مجز المدلجى نظر الى أسامة وزيد عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما نقل ان هذه الأقدام بعضها من بعض وسبب ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان تبنى زيد بن حارثة وكان أبيض وابنه أسامة اسود فكان المشركون يظنون في نسبه فسق ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم لمكانته منه فلما كان مجز ذلك سر به رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يدل عن وجهين (أحدهما) أنه لو كان الحدس باطلا شرعاً لما سر به رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه عليه السلام لا يسر بالباطل (وثانيهما) ان اقراره عليه السلام على الشيء من جملة الأدلة على المشروعية وقد اقر مجزاً على ذلك فيكون حتماً مشروعا لا يقال النزاع انما هو الحاق الولد وهذا كان ملحقا بابيه في الفرائض فلم يتعين محل النزاع لانا نقول مرادنا ههنا ان الشبه الخاص معتبر وليس مرادنا ان النسب ثبت بمجز ولا يقال ايضا ان سروره عليه السلام لتكذيب المنافقين لأنهم كانوا يعتقدون صحة القيافة وتكذيب (١٦٥) المنافقين حاصل باى سبب كان بقوله عليه السلام ان الله لا يؤيد

وحكي القضية الى آخرها فان هذا سحر فقد تصوره وحكم عليه بانه سحر فهذا هو تعلمه فكيف يتصور شيئا لم يعلمه وأما قوله لا يتصور التعلم الا بالمباشرة كضرب العود فليس كذلك بل كتب السحرة مملوءة من تعليمه ولا يحتاج الى ذلك بل هو كتعلم انواع الكفر الذى لا يكفر به الانسان كما نقول ان النصرارى يعتقدون في عيسى عليه السلام كذا والصابئة يعتقدون في النجوم كذا وتعلم مذاهيبهم وماهم عليه على وجهه حتى نرد عليهم ذلك فهو قرينة لا كفر وقد قال بعض العلماء ان كان تعلم السحر ليفرق بينه وبين المعجزات كان ذلك قرينة وكذلك نقول ان عمل السحر بامر مباح ليفرق به بين الجحمة بين على الزنا أو قطع الطريق بالبنفشاء والشحناء أو يفعل ذلك بجيش الكفر فيقتلون به ملكهم هذا كله قرينة أو يصنعه محبة بين الزوجين أو والوجه الثاني ان تعلمه قاصدا بتعلمه تحصيل اثره متى احتاج الى ذلك وهذا هو الذى اقتضى ظاهر الكتاب انه كفر قال (وأما قوله لا يتصور التعلم الا بالمباشرة كضرب العود فليس كذلك الى قوله فهو قرينة لا كفر) قلت مراد الطرطوشى تعلمه لتجربة حصول اثره لا لغير ذلك وقوله قد قال بعض العلماء ان تعلمه ليفرق بينه وبين المعجزة صحيح وقوله فنقول اذا عمل السحر بامر مباح فيه نظر اذا قلنا ان يقول ان عمل السحر المقصود به تحصيل اثره على أى وجه كان كفر أو دليل الكفر بوضع الشارع وهو ظاهر الآية كما سبق وتوهم كونه اذا كان اثره امرا مباحا التباسه في الشرع كان تعلمه مباحا لا دليل عليه

هذا الله بن بالرجل الفاجر فقد يفضى الباطل للخير والمصلحة وعدم انكاره صلى الله عليه وسلم هذا الباطل وهو لا يقهر لأن مجزاً لم يتعين انه اخبر بذلك لاجل القيافة فلهذا اخبر به بناء على اقراءن اذ يحتمل ان يكون رأها قبل ذلك (لانا نقول) كيف يستقيم السرور مع بطلان مستند التكذيب كما واخبر عن كذبهم رجل كاذب وانما

يثبت كذبهم اذا كان المستند حقا فيكون الشبه حقا وهو المطلوب فاندفع بهذا قولكم ان الباطل قد ياتي بالخير والمصلحة فانه على هذا التقدير ما اتى بشيء وقولكم اخبر به لرؤية سابقة لاجل القرائن يقتضي امرين (الاول) نفى فائدة اختصاص السرور بقوله لان الناس كلهم يشركونه في ذلك حينئذ (الثاني) نفى فائدة ذكر الاقدام اذ انه حكم بشيء غير الذى كان طعن المشركين ثابتهما لما كان لكل من اختصاص السرور بقوله وذكر الاقدام فائدة (والوجه الثاني) قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث العجلاني ان جاءت به على نعمت كذا وكذا فاره قد كذب عليها وان اتت به على نعمت كذا وكذا فهو لشر يك فلما اتت به على نعمت المكروه قال عليه السلام لولا الايمان لكان لى ولها شأن فصرح عليه السلام بان وجود صفات احدهما اى الولد في الآخر اى الولد يدل على أنهما من نسب واحد ومجبي الوحي بان الولد ليس يشبهه مؤسس لما يقوله والحكم بالشبه أولى من الحكم بكونه في الفرائض لان الفرائض يدل عليه من ظاهر الحال والشبه يدل على الحقيقة وكونه عليه السلام لم يعط علم القيافة ممنوع لانه عليه السلام أعطى علم الاولين والآخرين سلمنا لكن عن ضابط القائمين ان الشبه متى كان كذا فم يحكمون بكذا لأنه ادعى علم القيافة بل كما نقول يقول الانسان اطباء يداون لمحموم بكذا وان لم يكن طبيبا وانما يحكم بالولد لشر يك لانه زان والولد انما يحكم به في وطأى البائع والمشتري الامة في طهر واحد لان كلا وطء شبهة واماعدم الحد فلان المرأة

قد تكون من جهة شبيهة أو تكون مكرهة أو لان اللعان يسقط الحد لقوله تعالى ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله الآية أولانه عليه السلام لا يحكم بعلمه فادفع ما أورده من أن مما يدل على عدم اعتبار الشبهة في حديث المدلجى أولان أخباره عليه كان من جهة الوحي لامن جهة القيافة لانها ليست في بنى هاشم وانما هي في بنى مدلج ولم يقل أحدانه عليه السلام كان قائلاً وثانياً لأنه عليه السلام لم يحكم به اشريك وأتم توجبون الحكم بما أشبهه وثالثاً ان المرأة لم تحمد وبالجملة فحديث المدلج يدل دلالة قوية على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استدلل بالشبه على النسب ولو كان بالوحي لم يحصل فيه تردد في ظاهر الحال بل كان يقول هي تأتي به على نعت كذا وهو لفلان فان الله تعالى بكل شيء عليم فلا حاجة الى التزديد الذي لا يحسن الا في مواطن الشك وانما يحسن هذا بالوحي اذا كان لتأسيس قاعدة القيافة وبسط صورها بالاشباه وذلك مطلوب بنا فالحديث يدل على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ماسر الاسباب حق وهو المطلوب وؤيده أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام لما نثسه في الحديث ترتبت يدك ومن أين يكون الشبه فاخبر أن المنى يوجب الشبه فيكون دليل النسب (والوجه الثالث) ان رجلين تداعيا ولدا فاختمهما لعمر فاستدعي له القافة فالحق بهما فعلاهما بالدرة واستدعي حرائر من قر يش فقلن خلق من ماء الاول وحاضت على الحمل فاستحشف الحمل فلما وطئها الثاني اتعش بمائه فأخذ (١٦٦) شهما منهما فقال عمر الله أكبر والحق الولد بالاول (والوجه الرابع) ان

الشبه علم عند القافة من باب الاجتهاد فيتمتع عليه كاللقويم في المتقات وتفقات الزوجات وخرص الثاري في الزكوات وتحرير جهة الكعبة في الصلوات والمثل في جزاء الصيد من النعم وكل ذلك تخمين وتقريب (والوجه الخامس) انه اذا لم يعتبر الشبه لم يكن الا الحاق الولد بجميع المتنازعين كالأبى حنيفه ولم يحتمل الله لولداً أباه بل أبوا واحدا في قوله تعالى انا خلقناكم

مع جيش الاسلام فتامل هذه المباحث كلها فالوضع مشكل جداً وقول الطرطوشي اذا قال صاحب الشرع من دخل الدار فهو كافر قضينا بكفره عند دخول الدار فهو فرض محال ولا يخبر صاحب الشرع عن انسان بالكفر الا اذا كفر وقولهم هو دليل الكفر ممنوع وقولهم لان قال (فالوضع مشكل جداً) قلت اذا صح ان كون أمر ما كفراً أمر وضحي شرعي وثبت دليل شرعي فلا إشكال قال (وقول الطرطوشي اذا قال صاحب الشرع من دخل الدار الخ) قلت ما قاله الطرطوشي صحيح وليس فرض محال بل يكون ذلك القول انشاء شرع لا اخباراً عن كافر من لم يكفر فذلك هو المحال قال (وقولهم هو دليل الكفر ممنوع) قلت منه ممنوع وما قاله من شبه التخصيص هو تقييد المطلق وما قاله من التكفير بغير سبب الكفر فهو خلاف القواعد نقول بموجبه ولا نعلم أحداً قاله وما قاله من ان قوله تعالى يعلمون الناس ليس بتفسير لقوله تعالى كفروا ممنوع وما قاله من انه اخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم بغير السحر غير لائق بفصاحة الشارع وما قاله من انه يتعين حمل ذلك على انه كان ذلك السحر مشتتاً على الكفر ليس كذلك لاحتمال ان يكون تعليمه وتعلمه كفراً وهو الظاهر الذي لا معدل عنه وما قوله من ان معلم الكفر ومعلمه ليرد عليه ليس بكافر صحيح وما قاله من ان من قال ان التعليم والتعلم مطلقاً كفر فهو خلاف القواعد صحيح أيضاً

من ذكر وانتي وقوله تعالى وورثه ابواه واما الوجوه الثمانية التي عارض

صاحب

بها ابو حنيفة حديث المجلاني (قال اول) ما في الصحاح ان رجلاً حضر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وادعى ان امرأته ولدت ولداً اسود فقال له عليه السلام هل في اهلك من اورق فقال له نعم قال لهما الوانها قال سود فقال ما السبب فقال الرجل لعل عرقاً نزع فلم يعتبر الشبه وجوابه ان تلك الصورة ليست صورة السماع لانه كان صاحب فراش وانما سألته عن اختلاف اللون فمرفه عليه السلام السبب ونحن لا نقول القيافة هي اعتبار الشبه كيف كان والمناسبة كيف كانت بل نقول هي شبه خاص ولذلك الحق مجزأ سامة بن زيد مع سواده باييه الشديد البياض ولم يمرج على اختلاف الالوان اذ لا معارضة بينها وبين غيرها وهذا الرجل لم يذكر مجرد اللون فليس فيه شرط القيافة حتى يدل الغاؤه على الغاء القافة (والوجه الثاني) قوله عليه السلام الولد للفراش ولم يفرق وجوابه انه محمول على الغالب والعادة (والوجه الثالث) ان خلق الولد متعيب عنا فجزان يخلق من رجلين وقد نص عليه بقراط في كتاب سماه الحمل على الحمل وجوابه انه خلاف العوائد وظواهر النصوص المتقدمة تأباه والشرع انما يني احكامه على الغالب وبقراط تكلم على النادر فلا تمارض (والوجه الرابع) ان الشبه لو كان معتبراً مع انه قد وقع من الولد وجماعة لوجب الحاقه بهم بسبب الشبه ولم يقولوا به وجوابه ان الحكم ليس مضافاً لما يشاهد

من شبه الإنسان لجميع الناس وإنما يضاف لشبهه خاص يعرفه أهل القيافة (والوجه الخامس) أن الشبه لو كان معتبراً بطلت مشروعية اللعان واكتفى به وجوابه أن القيافة إنما تكون حيث يستوى الفراشان واللعان يكون لما يشاهده الزوج فهما بآبان متباينان لا يسد أحدهما مسد الآخر (والوجه السادس) أنه لا حكم له مع الفراش فلا يكون معتبراً مع عدمه كغيره وجوابه الفرق بأن وجود الفراش وحده سالماً عن المراض يقتضى استقلاله بخلاف تعارض الفراشين (الوجه السابع) أن القيافة لو كانت علماً لا يمكن اكتسابه كسائر العلوم والصنائع وجوابه أنه قوة في النفس وقوى النفس وخواصها لا يمكن اكتسابها كأمير التي يصاب بها فتدخل الجمل القدر والرجل القبر وغير ذلك مما دل الوجود عليه من الخواص فالقيافة كذلك فيتعذر اكتسابها (والوجه الثامن) أنه حزر ونحمن فوجب أن يكون باطلاً كاحكام النجوم وجوابه أنه لو ثبتت أحكام النجوم كما ثبتت القيافة وان الله تعالى ربطها أحكاماً لا اعتبرت في تلك الأحوال المرتبطة بها كما اعتبرت الشمس في الفصول ونضج الثمار وتنجيف الحبوب والكسوفات وأوقات الصلوات وغير ذلك مما هو معتبر من أحكام النجوم وإنما أنى منها ما هو كذب وافتراء على الله تعالى من ربط الشقاوة والسعادة والامانة والاحياء بتثليثها أو تربعها وغير ذلك مما لم يصح فيها ولو صح لقلنا به والقيافة صحت بما تقدم من الاحاديث والآثار فافتراقها كلام الاصل بتهديب وسامه (١٦٧) ابو القاسم بن الشاطو والله اعلم

الباب الخامس عشر
 في بيان ما تكون فيه حجة
 القمط وشواهد الخيطان
 والخلاف في قبولها ودليله
 وفيه وصلان
 الاول هذه الحجة من
 أنواع الامارات والعلامات
 التي يحتج بها من العلماء
 من يرى الحكم بها فيما
 لا تحضر البيئات كما سياتى
 عن ابن العربي قال ابن
 العربي وعلى الناظر ان
 يلحظ الامارات والعلامات
 اذا تعارضت فما ترجح
 منها قضى بجانب الترجيح

صاحب الشرع اخبر بذلك في الكتاب العزيز قلنا حمل الآية على ما هو كفر من السحر لا محال فيه غاية دخول التخصيص في العموم بالقواعد وهذا هو شأننا في العمومات واما التكفير بغير سبب الكفر فهو خلاف القواعد ولا شاهد له في الاعتبار وأي دليل دلنا على ان تعلم السحر أو تعليمه لا يكون الا بالكفر وقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر قال جواب عنه ان قوله يعلمون الناس السحر يمنع انه تفسير لقوله كفروا بل اخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم بغير السحر وإنما يتم المقصود اذا كانت الجملة الثانية مفسرة للاولى سلمنا انها مفسرة لها لكن يتمين جملة على ان ذلك السحر كان مشتملاً على الكفر وكانت الشياطين تعتقد موجب تلك الالفاظ كالنصراني اذا علم المسلم دينه فانه يعتقد موجبها وأما الاصولي اذا علم تعليمه المسلم دين النصراني ليرد عليه ويتامل فساد قواعده فلا يكفر المعلم ولا المتعلم وهذا التقييد على وفق القواعد واما جعل التعام والتعالم مطلقاً كفراً فهو خلاف القواعد ولتقتصر على هذا القدر من النبيه على غور هذه المسألة (المسألة الرابعة) الفرق بين المعجزات في النبوات وبين السحر وغيره مما يتوهم انه من خوارق العادات قال (المسألة الرابعة) الفرق بين المعجزات وبين السحر وغيره مما يتوهم انه من خوارق العادات الخ قلت ان كان يريد ان جميع ما يحدث عن السحر فهو معتاد وليس فيه ما هو خارق فليس ذلك بصحيح وأكثر الاشعرية أو جميعهم يجوزون خرق العوائد على يد الساحر وهو قوة التهمة ولا خلاف في الحكم بها وقد جاء بها في مسائل اتفقت عليها الطوائف الاربعه وبعضها قال بها المالكية خاصة وقد ذكر ابن فرحون في فصل بيان عمل فقهاء الطوائف الاربعه بالحكم بالفرائض والامارات من تبصرته خمسين مسألة منها ان الفقهاء كلهم يقولون بجواز وطء الرجل المرأة اذا هديت اليه ليلة الزفاف وان لم يشهد عنده عدلان من الرجال ان هذه فلا تبت فلان التي عقدت عليها وان لم يستنطق النساء ان هذه امراته اعتماداً على الفريضة الظاهرة المنزلة منزلة الشهادة ومنها أن الناس قديماً وحديثاً لم يزالوا يعتمدون على الصبيان والاماء المرسل معهم الهدايا وانها مرسله اليهم فيقولون أقوالهم وياكلون الطعام المرسل به ونقل القراني ان خير السكافر في ذلك قال ومنها قولهم في الركاز اذا كان عليه علامة المسلمين سمي كزوا هو كاللقطة وان كان عليه شكل الصليب أو الصور أو اسم ملك من ملوك الروم فهو ركاز فهذا عمل بالعلامات قال ومنها جواز دفع اللقطة لو اصف عقاصها ووكائها اعتماداً على مجرد القرينة قال ابن الفرس واختلف اصحابنا في الوديعة والمرقة وشبهها اذا جهل صاحبها هل تقبل في ذلك الصفة كاللقطة أم لا ومنها اذا تنازع جدار احكم به لصاحب الوجه ومعاقدة القمط والطاقت والجذوع وذلك حكم بالامارات اه المراد فاظر التبصرة وفي الاصل قال ابن أبي زيد في النوادر قال أشهب اذا تنازع جدار احكم به لصاحب الوجه ومعاقدة القمط والطاقت والجذوع وذلك حكم بالامارات اه المراد لمن اتصل بنيانه ولصاحب الجذوع موضع جذوعه لانه حوزة ويقضى بالجدار لمن اليه عقود الاربطة وللآخر موضع جذوعه

وان كان لاحدهما عليه عشر خشبات وللآخر خمس خشبات ولا ربط ولا غير ذلك فهو بينهما نصفان لاعلى عدد الخشب وبقية خشباتها بما لها واذا انكسرت خشب أحدهما ردم مثل ما كان ولا يجمل لكل واحد مات تحت خشبه منه أى من الجدار ولو كان عقده لاحدهما من ثلاثة مواضع وللآخر من موضع قسم بينهما على عدد العقود وان لم يقم لواحد ولا احدهما عليه خشب معقودة بمقد البناء متقوية فمقد البناء بوجوب تلك الحائط لانه في العادة انما يكون للمالك وقيل لا بوجبه وقال في المتقوية نظر لانها طارئة على الحائط. والسكوة كمقد البناء توجب الملك وكوا الضوء المنفوعة لا دليل فيها قال ابن عبد الحكم اذا لم يكن لاحدهما عقد وللآخر عليه خشب ولو واحدة فهو له وان لم يكن الا كوا غير منفوعة أوجبت الملك وان لم يكن الا خص القصب لاحدهما والقصب والطوب سواء اه قال الاصل المدرك في هذه الفتاوى كلها شهواهد العادات فمن ثبتت عنده عادة قضى بها وان اختلفت العوائد في الامصار والاعصار وجب اختلاف هذه الاحكام فان القاعدة المجمع عليها ان كل حكم مبنى على عادة اذا تغيرت العادة تغير كالتقود ومنافع الاعيان وغيرها **مسئلة** قال بعض العلماء اذا تنازعا حائطا مبيضا هل هو متماق لدارك اولداره فامر الحائط بكشف البياض لينظر ان جملة الاجرة في الكشف عليه فمشكل لان الحق قد يكون لخصمك والاجرة ينبغي ان تكون على من يقوم له العمل وينفعه ولا يمكن ان تقم (١٦٨) الاجرة على من يثبت له الملك لانكما حزمنا بالملكية فما وقت الاجارة

الاجازة وكذلك القاييف لو امتنع الاباجر قال ويمكن ان يقال يلزم الحائط كل واحد منهما باستجارة ويلزم الاجرة في الاخير لمن ثبت له ذلك الحق كما يختلف في اللعان وغيره وأحدهما كاذب اه كلام الاصل وسلمه ابن الشاطب والله أعلم (الوصل الثاني) في الاصل قال بالقمط وشواهد الحيطان مالك والشافعي واحمد ابن حنبل وجماعة من العلماء اه وفي التبصرة ودليل

هذه مسألة عظيمة الوقع في الدين واشكلت على جماعة من الاصوليين والتبست على كثير من الفضلاء المحصلين والفرق بينهما من ثلاثة أوجه فرق في نفس الامر باعتبار الباطن وفرقان باعتبار الظاهر أما الفرق الواقع في نفس الامر فهو ان السحر والطلسمات والسيمياء وهذه الامور ليس فيها شيء خارق للعادة بل هي عادة جرت من الله بترتيب مسبباتها على أسبابها غير ان تلك الاسباب لم تحصل لكثير من الناس بل للقليل منهم كالعقاقير التي تعمل منها الكيمياء والحشائش التي يعمل منها النفط الذي يحرق الحصون والصخور والدهن الذي من ادهن به لم يقطع فيه حديد والسمندل الحيوان الذي لا تمدو عليه النار ولا يابى الا فيها هذه كلها ونحوها في العالم أمور غريبة قليلة الوقوع واذا وجدت أسبابها وجدت على العادة فيها وكذلك اذا وجدت أسباب السحر الذي اجرى الله به العادة حصل وكذلك السيمياء وغيرها كلها جارية على اسباب عادية غير ان الذي يعرف تلك الاسباب قليل من الناس أما المعجزات فليس لها سبب في العادة اصلا فلا يجمل الله تعالى في العالم عقارا يفلق البحر أو يسير الجبال في الهوى ونحو ذلك فنحن نرى بالمعجزة ما خلق الله تعالى في العالم عند تحدى الانبياء على هذا الوجه وهنا فرق عظيم غير ان الجاهل بالامر ينقول وما يدري ان هذا لاسبب له من جهة العادة فيقال له الفرقان الاخيران

الا ان يقول بالجواز وعدم الوقوع فلا ادري من يعلم ذلك

القضاء بما يظهر من قرائن الاحوال والامارات من الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى تعرفهم بسيماهم فدل على أن السماء المراد بها حال يظهر على الشخص حتى اذا رأيناه ميتا في دار الاسلام وعليه زناز وهو غير مخزون لا يدفن في مقابر المسلمين ويقدم ذلك على حكم الدار في قول أكثر العلماء وقد اختلف في المذهب ان وجد هذا المذكور مخزونا ففى كتاب ابن حبيب انه لا يصلى عليه لان النعمارى يختنون وقال ابن وهب يصلى عليه وقوله تعالى وجاء واعلى قميصه بدم كذب الآية وقال عبد المنعم ابن العرس روى ان اخوة يوسف عليه الصلاة والسلام لما أنوا بقميص يوسف الى أبيهم يعقوب تأمله فلم يرفه خرقا ولا اثراب فاستدل بذلك على كذبهم وقال لهم متى كان الذئب حلما يا كل يوسف ولا يخرق قميصه قال الفرطى في تفسير القرآن العظيم قال علماءنا لما أرادوا أن يجمعوا الدم علامة صدقهم قرن الله بهذه العلامة علامة تارضها وهي سلامة القميص من التمزيق اذ لا يمكن افتراس الذئب ايوسف وهو لابس القميص ويسلم القميص واجمعوا على أن يعقوب عليه الصلاة والسلام استدل على كذبهم بصحة القميص فاستدل الفقهاء بهذه الآية على اعمال الامارات في مسائل كثيرة من الفقه وقوله تعالى وشهد شاهد من أهلها ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين فلما رأى قميصه

بذهبان

قد من دبر قال انه من كيدكن ان كيدكن عظيم قال ابن الفرس هذه الآية يحجج بها من العلماء من يرى الحكم بالامارات والعلامات فيما لا يحضره البيئات وكون تلك الشريعة لا نلزمنا لا يسلم لان كل ما أنزله الله علينا فأنما أنزله لفائدة فيه ومنفعة لنا قال الله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فآية يوسف صلوات الله وسلامه عليه مقتدا بها معمول عليها وأما ماورد في السنة النبوية فمواضع منها انه صلى الله عليه وسلم حكم بموجب اللوث في القسامة وجوز المدعين ان يخلقوا خمسين يمينا ويستحقوا دم القتل في حديث حويصة ومحيسة والحديث فيه ذكر العداوة بينهم وانه قتل في بلدهم وليس فيها غير اليهود او انه قد قام من القرائن ما دل على ان اليهود قتلوه ولكن جهلوا عين القاتل ومثل هذا لا يبعد اثباته لو ثاب فذلك جرى حكم القسامة فيه ومنها ماورد في الحديث الصحيح في قصة الاسرى من قرينة لما حكم فيهم سعدان تقتل المقاتلة وتسي الذرية فكان بعضهم عدم البلوغ فكان الصحابة يكشفون عن مؤثرهم فيعلمون بذلك الباطن من غيره وذلك من الحكم بالامارات ومنها انه صلى الله عليه وسلم امر الملتقط ان يدفع اللقطة الى واصفها وجعل وصفه امفاعها ووكانها فأنما مقام البينة ومنها حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه من بعده بالقافة وجمالها دليل على ثبوت النسب وليس فيها الا مجرد الامارات والعلامات ومنها ان ابن عفراء (١٦٩) تداعيا قتل أبي جهل يوم

بدر فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم هل مسحنا سيفيكما قال لا فقال صلى الله عليه وسلم ارياني سيفيكما فلما نظر فيهما قال لاحدهما هذا قتله وقضى له بسلبه ومنها انه صلى الله عليه وسلم امر الزبير بمقوبة الذي اتهمه باخفاء كنز ابن أبي الحقيق فلما ادعى ان النفقة والحروب اذهبت قال صلى الله عليه وسلم المهسد قريب والمسال

يذهبان عنك هذا اللبس الفرق الاول منهما ان السحر وما يجري مجراه يختص بمن عمل له حتى ان أهل هذه الحرف اذا استدعاهم الملوك والاكابر ليبيّنوا لهم هذه الامور على سبيل التفرج يطلبون منهم ان تكتب أسماء كل من يحضر ذلك المجلس فيصنعون صنمهم لمن يسمى لهم فان حضر غيرهم لا يرى شيئا مما رآه الذين سموا أولا قال العلماء واليه الاشارة بقوله تعالى ونزع يده فاذا هي بيضاء للناظرين ينظر اليها على الاطلاق ففارقت بذلك السحر والسيمياء وهذا فرق عظيم يظهر للعالم والجاهل الفرق الثاني من الفرقين الظاهر من قرائن الاحوال المفيدة للعالم القطعي الضروري المحتفة بالانبياء عليهم السلام المفقودة في حق غيرهم فنجد النبي عليه الصلاة والسلام افضل الناس نشأة ومولدا ومزية وخلقا وصدقا قال (الفرق الاول منهما ان السحر وما يجري مجراه يختص بمن عمل له الخ) قلت انما يظهر ذلك لمن جربته وتكررت منه التجربة وقل من يجرب به قال (الفرق الثاني من الفرقين الظاهرين الخ) قلت ماقاله في هذا الفرق صحيح وهو الفرق بين الولي والساحر وكما هو اعني الاتصاف بالصفات الحمودة دون المذمومة فرق بين الولي والساحر فهو فرق بين النبي وبينه ثم الفرق بين النبي والولي بالتحدي على مذهب من يمنع تحدى الولي بالولاية والتحدى بالنبوة على مذهب من يجيز تحدى الولي بالولاية وجميع ماقاله في الفرق الثالث والاربعين والمائتين الى آخر الفرق الخامس والاربعين والمائتين صحيح

(٢٢ - الفروق - رابع) أكثر ومنها انه صلى الله عليه وسلم فعل بالمرينين ما فعل بناء على شاهد الحال ولم يطلب بينة مما فعلوا ولا وقف الامر على اقرارهم ومنها حكم عمر ابن الخطاب رضى الله تعالى عنه والصحابة معه متوفرون برجم المرأة اذا ظهر بها حمل ولا زوج لها وقال بذلك مالك وأحمد ابن حنبل اعتمادا على القرينة الظاهرة ومنها ما رواه ابن ماجه وغيره عن جابر بن عبد الله قال أردت السفر الى خيبر فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جئت وكيلي فخدمته خمسة عشر وسقا فاذا طلب منك آية فضع يدك على رقوته فاقام العلامة مقام الشهادة ومنها قوله صلى الله عليه وسلم الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر في نفسها واذنها صانها فجعل صانها قرينة على الرضا وتجوز الشهادة عليها بانها رضيت وهذا من أقوى الادلة على الحكم بالقرائن ومنها حكم عمر ابن الخطاب وابن مسعود وعثمان رضى الله تعالى عنهم ولا يعلم لهم مخالف بوجود الحد على من وجد من فيه رائحة الخمر أو قاءها اعتمادا على القرينة الظاهرة وهو مذهب مالك رضى الله تعالى عنه اه والله سبحانه وتعالى اعلم (الباب السادس عشر) في بيان الحجية السابعة عشرة التي هي اليد قال الاصل وليس هي للقضاء بالملك بل للترجيح فيرجح بها اما احد الدعوتين المتساويتين مثل ان يدعى كل واحد جميع المدعي به وهو يدا حددها ولا بينة لواحد منهما فيبقي المدعي به

لصاحب اليد منهما ولا يقضى له بذلك بل يرجح التمدى فقط واما احدى البيتين وغيرهما من الحجاج كما اذا كان في يد احدهما واقام كل واحد منها بيعة وتساويتا في العدالة رجح جانب الذي بيده ذلك لكونه حائز فيحكم له به مع العين وهذا معنى قولهم تقدم بيعة الداخل على بيعة الخارج عند التكافؤ هذا هو المشهور وقال عبد الملك لا ينتفع الحائز ببيئته وبيئته المدعى اولى لقوله صلى الله عليه وسلم البيعة على المدعى فان نكل الحائز حلف المدعى وحكم له به فان نكل اقر على يدهم هو في يده وعلى المشهور فان كانت بيعة الخارج ارجح قدمت لان اليد لا اعتبار لها مع الحججة الضعيفة ثم هل يحلف الخارج لاجل اقتران اليد والبيعة قولان قال القاضي عبد الوهاب وسواء كانت الدعوى في ملك مطلق غير مضاف الى سبب او في ملك غير مطلق وهو المضاف الى سبب يتكرر أولا يتكرر فالمطلق ان يقيم بيعة بان هذا الشيء له ملكا مطلقا وغير مطلق هو المضاف الى سبب وهو ان يبين سبب الملك مثل ان يقيم بيعة بان هذا العبد ملكه ولد في ملكه وان هذه الدابة نتجت في ملكه وان هذا الثوب ملكه نسيج في ملكه ثم هذا السبب على ضربين منه ما يمكن ان يتكرر في الملك مثل الغراس اذا قال كل واحد منهما غرسته في ملكي فهذا يمكن ان يتكرر بان يفرس دفعتين وهكذا نسيج الثوب الخز على ما يقوله اهل صنعته يمكن ان ينسج دفعتين ومنه (١٧٠) مالا يمكن تكراره كالودة والنشاج ونسج ثوب القطن اه كلام الاصل

بتوضيح من تبصرة ابن فرحون وقد تقدم الكلام على هذه الحججة في الفرق السادس والثلاثين والمائتين بين اليد المعبرة المرجحة اقول صاحبها واليد التي لا تعتبر فلا تسفل والله سبحانه وتعالى اعلم الفرق الحادى والاربعون والمائتان بين قاعدة ما اعتبر من الغالب وبين مالفى من الغالب امام اعتبار النادر أو مع الغائه أيضا

وأدبا وأمانة وزهادة واشفاقا ورفقا وبعدا عن الدنيا آت والكذب والنمويه الله اعلم حيث يجعل رسالاته ثم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا بحارا في العلوم على اختلاف انواعها من الشرعيات والعقليات والحسابيات والسياسات والعلوم الباطنة والظاهرة حتى يروى ان عليا رضى الله عنه جلس عند ابن عباس رضى الله عنهما يتكلم في الباء من بسم الله من العشاء الى ان طلع الفجر مع انهم لم يدرسوا ورقة ولا قرءوا كتابا ولا تفرغوا من الجهاد وقتل الاعداء ومع ذلك فانهم كانوا على هذه الحالة ببركته صلى الله عليه وسلم حتى قال بعض الاصوليين لو لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم معجزة الا اصحابه الكفوة في اثبات نبوته وكذلك ما علم من فرط صدقه الذي جزم به أولياؤه واعداؤه وكان يسمى في صغره الامين الى غير ذلك مما هو مبسوط في موضعه فمن وقف على هذه القرائن وعرفها من صاحبها جزم بصدقه فيما يدعيه جزما قاطعا وجزم بان هذه الدعوى حق ولذلك لما اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر بنبوته قال له الصديق صدقت من غير احتياج الى معجزة خارقة فنزل فيهما قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به أي محمد جاء بالصدق وابو بكر صدق به فما من نبي الا وله من هذه القرائن الحالية والمقالية المعجائب والغرائب وأما الساحر فعلى العكس من ذلك كله لا تجده في موضع الا تموتوا حقيرا بين الناس وأصحابه

وذلك كما في الاصل وسلمه ابو القاسم ابن الشاط ان الفرقين بينهما لا يتيسر على المبتدئين واتباعه ولا على ضعفة الفقهاء بل لا يحصل الا المتسع في الفقيها والموارد الشرعية وذلك ان الاصل اعتبار الغالب وتقديمه على النادر وهو شأن الشريعة وأمثله لا تحصى كثرة منها تقديم طهارة المياه وعقود المسلمين لانه الغالب ومنها انه يقصر في السفر ويفطر بناء على غالب الحال وهو المشقة ومنها انه بمنع شهادة الاعداء والخصوم لان الغالب منهم الخيف ولكن جرى على خلاف هذا الاصل أجناس كثيرة استندبت منه ستضح لك فاذا وقع لك غالب ولا تدرى هل هو من قبيل مالفى او من قبيل ما اعتبر فالطريق في ذلك أن تستقرى موارد النصوص والفتاوى استقراء حسنا ولا يتأتى لك ذلك الا اذا كنت حينئذ واسع الحفظ جيد الفهم فاذا تحققت بذلك الغاءه فذاك ظاهر واذا لم يتحقق لك الغاءه فاعتقد انه معتبر والاجناس المستثناة من هذا الاصل على قسمين (القسم الاول) مالفى الشرع فيه الغالب وقدم النادر عليه اى اثبت الشرع فيه حكم النادر دون حكم الغالب رحمة بالعباد (والقسم الثانى) مالفى الشرع فيه الغالب ولئلا يراعى للضرورة ورحمة بالعباد ولكل واحد من القسمين أمثلة كثيرة في الشريعة تفقر على التمثيل لكل منهما بعشرين مثلا في الوصلين الاثنى عشر لتجزم بشيئين احدهما أن قول القائل اذا دار الشيء بين النادر

والغالب فانه يلحق بالغالب ليس على اطلاقه قلت بل مقيّد بثلاثة قيود (الاول) ان يطرد الغالب بمخالفة الاصل الثاني ان تكثر اسبابه الثالث ان لا يكون مع النادر ما يعتضد به والا قدم على الغالب عملا بالترجيح لتعيينه كما يؤخذ مما نقله العطار على محلي جمع الجوامع عن قواعد الزركشي الشيء (الثاني) ان قول الفقهاء اذا اجتمع الاصل والغالب فهل يغلب الاصل على الغالب أو الغالب على الاصل قولان ليس على عمومهم وفي العطار على محلي جمع الجوامع عن قواعد الزركشي بل لجريان القولين ثلاثة شروط الاول أن لا تطرد العادة بمخالفة الاصل والاقدم حكم العادة والغالب قطعا ومن ذلك الماء الهارب في الحمام لا طراد العادة يابول فيه (الثاني) ان تكثر أسباب الظاهر والغالب فان ندرت لم ينظر اليه قطعا ومن ذلك ما اذا تيقن الطهارة وغلب على ظنه الحدث اتفق اصحاب الشافعي على ان له الاخذ بالوضوء ولم يجروا فيه القولين كما أجروهما فيما يغلب على الظن نجاسته هل يحكم بنجاسته وقرق لامام الشافعي بان الاسباب التي تظهر بها النجاسة كثيرة جدا وهي قليلة في الاحداث لا أثر للنادر والتمسك باستصحاب اليقين أولى (الثالث) أن لا يكون مع أحدهما ما يعتضد به والا فالعمل بالترجيح متعين قال الزركشي فاذا جزمتم بذلك علمت ان الضابط فيما يجرى القولان فيه وما لا يجريان فيه هو انه اذا كان الظاهر والغالب حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة (١٧١) والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل قطعا واذا لم يكن الظاهر والغالب حجة بل كان سنده العرف او القرائن او غلبة الظن فهذه يتفاوت أمرها فتارة يعمل بالاصل قطعا وتارة يعمل بالظاهر والغالب قطعا وتارة يخرج الخلاف هل يقدم الاصل على الصحيح أولا والظاهر والغالب على الصحيح أولا فهذه أربعة أقسام (الاول) ما قطع موافيه بالظاهر كالبينة فان الاصل براءة نعمة المشهود عليه ومع ذلك يلزمه

اتباعه واتباع كل مبطل عديمين للطلاوة لا بهجة عليهم والنفوس تنفر منهم ولا قيم من نوافل الخير والسعادة اثر فهذه فروق ثلاثة بين البابين وهي في غاية الظهور لا يبقى معها والله الحمد لبس ولا شك لجاهل ولا عالم

الفرق الثالث والاربعون والمائتان بين قاعدة قتال البغاة وقاعدة قتال المشركين

قال ابن بشير البغاة هم الذين يخرجون على الامام يبنون خلعهم او منع الدخول في طاعته او تبخى منع حق واجب بتاويل في ذلك كله وقاله الشافعي واو حنيفة واحمد بن حنبل رضى الله عنهم وما علمت في ذلك خلافاو به يمتازون عن الحار بين ويفترق قتالهم من قتال المشركين باحد عشر وجها ان يقصدوا بالقتال ردعهم لا قتلهم و يكف عن مدبرهم ولا يجهز على جريحهم ولا يقتل اسراهم ولا تنغم أموالهم ولا تنسب ذرارهم ولا يستعان على قتالهم بمشرك ولا نوادعهم على مال تنصب عليهم الرعادات ولا تحرق عليهم المساكين ولا يقطع شجرهم ويمتاز قتالهم عن قتال الحار بين بخمسة يقاتلون مدبرين ويجوز تعمد قتلهم ويطلبون بما استهلكوا من دم او مال في الحرب وغيرها ويجوز حبس اسراهم لاستبراء احوالهم وما اخذوه من الخراج والزكاة لا يسقط عنم كان عليه كالتنصيب ونقل صاحب الجواهر في هذا الفرع قال ان ولي البغاة قاضيا او اخذوا الزكاة او اقاموا حدا نفذ ذلك كله قاله عبد الملك للضرورة مع التاويل ورده ابن القاسم كله لدم

المال المشهود به قطعا لان الغالب صدق البينة وهي حجة وكلايدي الدعوى فان الاصل عدم الملك والظاهر من اليد الملك وهو ثابت بالاجماع (الثاني) ما قطع موافيه بالاصل والغناء القرائن الظاهرة كالوتيقن الطهارة وشك في الحدث أو ظنه فانه يبنى على تيقن الطهارة عملا بالاصل أو شك في طوع الفجر في رمضان فانه يباح له الاكل حتى يتيقن طوعه أو اختلاط الحرام بالحلال وكان الحرام مغمورا أو اشبهه عليه محرمة بنسوة قريبة كبيرة فانه نسكاح من شاء منهن فان الاصل الاباحة واشبهت ميتة بمذكاة بلد أو اء بول أو انى بلد فله أخذ بعضها بالاجتهاد قطعا (الثالث) ما فيه خلاف والاصح تقديم الظاهر كالمشكوك بعد الصلاة في ترك فرض منها فلا يؤثر على المشهور لان الظاهر جريانها على الصحة وان كان الاصل عدم اتيانه به وكذا حكم غيرها من العبادات كالوضوء والصوم والحج وكاختلاف المتماقدين في الصحة والفساد فالتقول لمدعى الصحة على الاظهر لان الظاهر من العقود الجارية بين المسلمين الصحة وان كان الاصل عدمها وكذا قال أنت طاق أنت طاق أنت طاق ولم يقصدنا كيدا ولا استئناقا بل أطلق فلا يظهر يقع ثلاث لانه موضع الابقاع اللفظ الاول ولهذا يقال اذا دار الامر بين التأسيس والتوليد فالتأسيس أولى وهذا يرجع الى الحمل على الظاهر ووجه مقابله ان الاصل المتيقن عدم ذلك (الرابع) ما فيه خلاف والاصح تقديم الاصل ومن أمثاله مالوشك في صلاة يوم من الايام الماضية هل صلاها أم لا قال الرويانى ان كان مع بعد الزمان لم يعد لان الانسان لا يقدر على ضبط ما يقع منه في

الماضي و يغيب عليه تذكره وان كان مع قرب الزمان كمن شك في آخر الاسبوع في صلاة يوم من اوله وجبت الامادة قال بعضهم و ينبغي حمل كلام الروايي علي من كانت عادته مواظبة الصلاة امان اعتاد تركها أو بعضها فالظاهر وجوب الاعادة عليه وهذا متعين لا بد منه ومنها ثياب مده في النجاسة وطين الشارع الذي يغلب علي الظن اختلاطه بالنجاسة والمبار التي يغلب نبشها فلا يصح الطهارة وطين الشارع اصول يبنى عليها (احدهما) ما ذكر من تعارض الاصل بالظاهر وهو الذي اقتصر عليه الاصحاب (ثانيها) طهارة الارض بالجفاف والريح والشمس على القديم (ثالثها) طهارة النجاسة بالاستحالة اذا استهلك فيها عين النجاسة وصارت طينا واما الذي يظن نجاسة ولا يتيقن طهارته فقال المتولي والروايي انه علي القولين وخالفهما النووي فقال المختار الجزم بطهارته ومنها ما واختلفا في ولد الامة المبيعة فقال البائع وضمنه قبل العقد وقال المشتري بل بعده قال الامام في آخر النهاية كتب الحلبي الى الشيخ أبوز يدسأله عن ذلك فاجاب بان القول قول البائع لان الاصل بقاء ملكه وحكي الدارمي فيها وجهين اه ما نقله المطار في حاشيته علي محلي جمع الجوامع عن قواعد الزركشي والله سبحانه وتعالى اعلم (الوصل الاول) في عشرين مثلا من امثلة ما اني فيه الغالب وقدم عليه النادر (المثال الاول) غالب الولد أن يوضع لتسعة أشهر فاذا جاء بعد خمس سنين من امرأة طلقها زوجها دار بين ان يكون زنا وهو الغالب (١٧٢) وبين ان يكون تاخر في بطن أمه وهو نادر بالنسبة الي وقوع الزنا

الولاية وبقول عبد الملك قالت الشافعية

الفرق الرابع والاربعون والمائتان بين قاعدة ما هو شبهة تدرأ بها الحدود والكفارات وقاعدة ما ليس كذلك

قاعدة يقع بها الفرق وهي ان الشبهات ثلاثة شبهة في الوطى وشبهة في الموطوءة وشبهة في الطريق فالشبهة الاولى تم الحدود والكفارات ومثالها اعتقاد أن هذه الاجنبية امرأته ومملوكتها أو نحو ذلك ومثال شبهة الموطوءة الامة المشتركة اذا وطئها أحد الشر يكون لها فيها من نصيبه يقتضي عدم الحد وما فيها من ملك غيره يقتضي الحد فيحصل الاشتباه وهي عين الشبهة كما ان اعتقاد الاولى الذي هو جهل مركب وغير مطابق يقتضي عدم الحد من حيث أنه معتقد الاباحة وعدم المطابقة في اعتقاده يقتضي الحد فحصلت الشبهة من الشبهتين ومثال الثالثة اختلاف السلماء في اباحة الموطوءة كسكاح المتعة ونحوه فان قول المحرم يقتضي الحد وقول المبيح يقتضي عدم الحد فحصلت الشبهة من الشبهتين فهذه الثلاثة هي ضابط الشبهة المعتبرة في أسقاط الحدود والكفارات في افساد صوم رمضان غيران لها شرطاً وهو اعتقاد مقارنة السبب المبيح قال مالك في المدونة في كتاب الصيام اذا جامع في رمضان ناسياً فظن أن ذلك يبطل صومه فتمم الفطر نانية أو امرأة رأت الطهر في رمضان ليلا فلم تغتسل حتى اصحبت فظنت انه لا صوم لمن

في الوجود فإني الشارع الغالب واثبت حكم النادر وهو تاخر الحمل رحمة بالعباد لحصول الستر عليهم وصون أعراضهم عن الهتك (المثال الثاني) اذا تزوجت نجباءت بولد لستة اشهر جار ان يكون من وطئ قبل العقد وهو الغالب او من وطئ بعده وهو النادر فان غالب الاجنة لا توضع الا لتسعة اشهر وانما يوضع في السنة ستطاً في الغالب

فإني الشارع علي حكم الغالب واثبت حكم النادر وجملة من الوطء بعد

العقد لظفا بالعباد لحصول الستر عليهم وصون أعراضهم (المثال الثالث) نذب الشرع للكنكاح لحصول الذرية مع ان الغالب علي الاولاد الجهل بالله تعالى والاعدام على المعاصي وعلي راي اكثر العلماء ان من لم يعرف الله تعالى بالبرهان فهو كافر لم يخالف في هذا الاهل الظاهر كما حكاها الامام في الشامل والاسفرابني ومقتضي هذا ان ينهى عن الذرية لغلبة الفساد عليهم فإني الشارع حكم الغالب واعتبر حكم النادر ترجيحاً لقليل الايمان علي كثير الكفر والمعاصي تعظيماً لحسنات الخلق علي سيئاتهم رحمة بهم (المثال الرابع) طين المطر الواقع في الطرقات وممر الدراب والمشي بالامدسة التي يجلس بها في المراحيض الغالب عليها وجود النجاسة من حيث الجملة وان كنا لا نشاهد عينها والنادر سلامتها منها ومع ذلك اني الشارع حكم الغالب واثبت حكم النادر توسه ورحمة بالعباد فيصلي به من غير غسل (المثال الخامس) النعال الغالب عليها مصادفة النجاسات لاسيما نعل مشى بها سنة وجلس بها في مواضع قضاء الحاجة سنة ونحوها فالغالب عليها النجاسة والنادر سلامتها من النجاسة ومع ذلك اني الشارع حكم الغالب واثبت حكم النادر نجاءت السنة بالصلاة في النعال حتى قال بعضهم ان قلنا النعال في الصلاة بدعة ذلك رحمة وتوسعة علي العباد (المثال السادس) الغالب علي ثياب الصبيان النجاسة لاسيما مع طول لبسهم لها والنادر سلامتها وقد جات السنة بصلاته عليه السلام بامامة

يحملها في الصلاة الفاء لحكم الغالب واثباتها لحكم النادر لطفًا بالعباد (المثال السابع) ثياب الكفار التي ينسجونها بأيديهم مع عدم تحرزهم من النجاسات بل الغالب نجاسة أيديهم لما يباشرونه عند حاجة الانسان ومباشرتهم الخمر والحنازير ولحوم الميتات وجميع أو أيديهم نجسة بملاسة ذلك ويباشرون النسيج والعمل مع بلة أيديهم وعرقها حالة العمل ويلون تلك الامتعة بالنشاء وغيره مما يقوى لهم الخيوط ويعينهم على النسيج فالغالب نجاسة هذا القماش والنادر سلامته من النجاسة وقد سئل عنه مالك فقال ما أدركت أحدا يتحرز من الصلاة في مثل هذا فأنبت الشارع حكم النادر والتي حكم الغالب والتي حكم الغالب من الاطعمة في اوانيتهم بأيديهم فالغالب نجاسته لما تقدم والنادر طهارته ومع ذلك أنبت الشارع حكم النادر والتي حكم الغالب فجوزا كله توسعة على العباد (المثال التاسع) الغالب على ما يصنعه المسلمون الذين لا يصلون ولا يستنجون بالماء ولا يتحرزون من النجاسات من الاطعمة نجاستها والنادر سلامتها فالغالب نجاستها والنادر سلامتها وأثبت حكم النادر وجوزا كلها توسعة ورحمة على العباد (المثال العاشر) الغالب على ما ينسجه المسلمون المتقدم ذكره من النجاسة وقد أنبت الشارع حكم النادر والتي حكم الغالب فجوز الصلاة فيه لطفًا بالعباد (المثال الحادي عشر) الغالب نجاسته ما يصبغه أهل الكتاب بل هو أشد مما ينسجونه لكثرة الرطوبة النافذة للنجاسة ومع ذلك الغالب على الشرع حكم الغالب وأثبت حكم (١٧٣) النادر لطفًا بالعباد فجوز الصلاة فيها

(المثال الثاني عشر) الغالب نجاسة ما يصنعه عوام المسلمين الذين لا يصلون ولا يتحرزون من النجاسات والنادر سلامته فجوز الشرع الصلاة فيه تغليبا لحكم النادر على الغالب توسعة وطفًا بالعباد (المثال الثالث عشر) الغالب نجاسة ما يلبسه الناس ويبيع في الاسواق ولا يعلم كون لابسه كافرا أو مسلما محتاطا ويتحرز أو لا وهو الغالب على أهل البلاد فان غالبهم عوام وفقرة وترك

لمن لم يقتل قبل الفجر فآكلت او مسافر قد قدم الى أهله ليلا فظن أن من لم يدخل نهارا قبل أن يسمى ان صومه لا يجزئه وان له ان يفطر فافطر أو عبد بعته سيده في رمضان برعي غنما له على مسيره مياين او ثلاثة فظن ان ذلك سفر فافطر فليس على هؤلاء الا القضاء بلا كفارة قال ابن القاسم وما رأيت ما الكا يحمل الكفارة في شيء من هذه الوجوه على التأويل إلا امرأة قالت اليوم احيض وكان يوم حبسها ذلك فافطرت أول نهارها وحاضت في آخره والذي يقول اليوم يوم حمى فيا كل في رمضان متمدا في أول النهار ثم يمرض في آخره مرضا لا يقدر على الصوم معه فقال عليهما القضاء والكفارة ووجه الفرق بين الحائض والمرضى وبين ما تقدم من المسائل ان تلك اعتقد فيها المقدم عليها اقتران السبب المبيح وفي هاتين اعتقد انه سيقع فاقوما الاباحة قبل سببها فهما مصيبان من حيث أن المرض والحيض مبيحان مخطئان في التقديم للحكم على سببه والاول مخطؤن في حصول السبب مصيبون في اعتقاد المقارنة ولم يقصدوا تقديم الحكم على سببه فعذر وابتاؤيل الفاسد ولم يعذر الآخران بالتأويل الفاسد وسر الفرق في ذلك أن تقديم الحكم على سببه بطلانه مشهور غير ملتبس في الشريعة فلا صلاة قبل الزوال ولا صوم قبل الهلال ولا عقوبة قبل الجنائيات وهو كثير لا يعد ولا يحصى حتى لا يكاد يوجد خلافه البتة وأما اشتباه صورة الاسباب المبيحة وتحقيق شروطها ومقاديرها فلا يلزمه إلا الفقهاء الفحول وتحقيقه

صلاة ومن لا يتحرز من النجاسات والنادر سلامته فأنى الشارع حكم الغالب واثبت حكم النادر لطفًا بالعباد (المثال الرابع عشر) الغالب مصادفة الحصر والبسط التي قد اسودت من طول ما قد لبست يمشي عليها الحفاة والصبيان ومن يصلي ومن لا يصلي والنادر سلامتها ومع ذلك قد جاءت السنة بان رسول الله صلى عليه وسلم قد صلى على حصير قد اسود من طول ما لبس بعد ان نضجه بماء والنضح لا يزيل النجاسة بل ينشرها فقدم الشارع حكم النادر على حكم الغالب (المثال الخامس عشر) الغالب مصادفة الحفاة النجاسة لاسما في الطرقات ومواضع قضاء الحاجات والنادر سلامتهم ومع ذلك جوز الشرع صلاة الحافي من غير غسل رجله كما جوز الصلاة بالنعل فقد كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يمشي حافيا ولا يعيب ذلك في صلاته لانه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلى بنعله ومعلوم ان الحفاء أخف من تحمل النجاسة من النعل فقدم الشارع حكم النادر على حكم الغالب توسعة على العباد (المثال السادس عشر) الغالب صدق الصالح الولى التقي في دعواه على الفاجر الشقي الظالم انه غصب منه درهما والنادر كذبه ومع ذلك جعل الشارع القول قول الفاجر تقدم حكم النادر على الغالب لطفًا بالعباد باسقاط الدعوى عنهم واندراج الصالح مع غيره سدا لباب الفساد والظلم بالدعوى الكاذبة (المثال السابع عشر) الغالب استمرار الكفر والكفر موتهم عليه بعد الاستمرار فأنى الشارع حكمه واثبت حكم النادر

وهو توقع اسلام بعضهم فمقد الجزية لذلك التوقع النادر رحمة بالعباد في عدم تعجيل القتل وحسم مادة الايمان عنهم (المثال الثامن عشر) الغالب في اشغال الناس العلم ان يكون وسيلة للرياء وعدم الاخلاص والنادر ان يكون وسيلة للاخلاص فلم يعتبر الشارع حكم الغالب الذي هو النهى عنه لان وسيلة المعصية معصية واثبت حكم النادر فرغب في الاشتغال بالعلم رحمة بالعباد (المثال التاسع عشر) احد المتداعيين والمتلاعنين كاذب قطعاً والغالب ان يعلم الكاذب منهما بكذبه فيكون تخليفه سمياً في وقوع اليمين الفاجرة المحرمة فيكون حراماً غاية انه يمارضه اخذ الحق والجأؤه اليه وذلك أما مباح أو واجب واذا تعاض الواجب والمحرّم قدم المحرم ومع ذلك النهى الشارع حكم الغالب واثبت حكم النادر الذي هو وقوع شبهة لكل واحد من المتداعيين أو المتلاعنين لطفاً بالعباد على تخليص حقوقهم والستر عليهم (المثال العشرون) غالب الموت في الشباب قال الغزالي في الاحياء ولذلك الشيوخ اقل يعني انه لو كان الشباب يعيشون لصاروا شيوخاً فتكثر الشيوخ فلما كان الشيوخ في الوجود اقل كان موت الانسان شاباً أكثر وخيانه للشيوخة نادراً ومع ذلك شرع صاحب الشرع التعمير في الغائبين الى سبعين سنة الغناء لحكم الغالب واثباتاً لحكم النادر لطفاً بالعباد في ابقاء مصالحهم عليهم قال الاصل ونظائر هذا الباب (١٧٤) كثيرة في الشريعة فينبغي ان تتأمل وتعلم فقد غفل قوم في الطهارات

فدخل عليهم الوسواس وهم يعتقدون أنهم على قاعدة شرعية وهي الحكم بالغالب نعم هو غالب كما قالوا من حيث انهم يعتقد ان الغالب على الناس والاواني والكتب وغير ذلك مما يلابسونه النجاسة فيفسلون ثيابهم وانفسهم من جميع ذلك بناء على القاعدة الشرعية وهي الحكم بالغالب ولم يفهموا بان هذا وان كان هو الغالب كما قالوا لكن الشارع النهى

عسير على اكثر الناس فكان اللبس فيه عذراً وما هو مشهور لا يكون اللبس فيه عذراً ونظير الخائض والمرضى في الكفارات في الحدود ان يشرب خمراً يعتقد انه سيصير خلا او يظأ امرأة يعتقد انه سيتزوجها فان الحد لا يسقط لعدم اعتقاد مقارنة العلم لسببه بخلاف ان يعتقد انه في الوقت الحاضر حل او هي امرأته او جاريتها في الوقت الحاضر فهذا لاحد عليه فيتحصل لك من ذلك الفرق بين مسائل مالك التي اختلف قوله فيها ويتحصل ايضاً قيد آخر ينطف على الشبهة فيكون شرطاً فيها وهو انا نشترط اعتقاد المقارنة في دره الكفارات والحدود فهذا هو ضابط الشبهة المسقط للحدود والكفارات وما خرج عن هذه الثلاثة فيه الحد والكفارة كمن تزوج خامسة أو مبيتة ثلاثاً قبل زوج او اخته من الرضاع أو النسب او ذات محرم عامداً عالماً بالتحريم او انتهك حرمة رمضان بالقطر وما خرج عن هذه الثلاثة فقيه الحد والكفارة (سؤال) قلت لبعض الفضلاء الحديث الذي يستدل به الفقهاء وهو ما يروى درأو الحدود بالشبهات لم يصح واذا لم يكن صحيحاً ما يكون معتمداً في هذه الاحكام (جوابه) قال لي يكفيني ان نقول حيث اجمنا على اقامة الحد كان سالماً عن الشبهة وما قصر عن محل الاجماع لا يلحق به عملاً بالاصل حتى يدل دليل على اقامة الحد في صور الشبهات وهو جواب حسن

(الفرق)

حكاه وقدم عليه حكم النادر وان كان مرجوحاً في النفس وظنه معدوم

بالنسبة للظن الناشئ عن الغالب اذ لصاحب الشرع ان يصنع في شرعه ماشاء ويستثنى من قواعده ما يشاء هو الاعلم بمصالح عباده فينبغي لمن قصد اثبات حكم الغالب دون النادر ان لا يعتمد عليه مطلقاً كيف كان بل حتى ينظر هل ذلك الغالب مما الغاه الشرع أم لا اذ الاعتماد على مطلق الغالب كيف كان في جميع صورته بخلاف الاجماع اه وسلمه ابن الشاط (تبيينه) قال الاصل وسلمه ابن الشاط حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه وعلى العموم دون الخصوص وان امكن ان يقال انه من باب تقديم النادر على الغالب نظراً لغلبة المجاز على الحقيقة في كلام العرب حتى قال ابن جنى كلام العرب كله مجاز وغلبة الخصوصات على العمومات حتى روى عن ابن عباس انه قال ما من عام الا وقد خص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم وحينئذ فينبغي اذا ظفروا بلفظ ابتداء ان نحمله على مجازه تغليباً للغالب على النادر وان نحمل العموم ابتداء على التخصيص لانه الغالب بحيث عكسنا وحملنا اللفظ ابتداء على حقيقته والعموم ابتداء على العموم كان ذلك تغليباً للنادر على الغالب الا ان التحقيق ان ذلك ليس من هذا الباب وذلك لان شرط الفرد المتردد بين النادر والغالب فيحمل على الغالب ان يكون من جنس الغالب والا فلا يحمل على الغالب وبيانه بالمثال ان الشقة اذا جاءت من

القصار جاز ان تكون ظاهرة وهو الغالب أو نجسة بان يصيبها بول فأر أو غيره من الحيوان وهو النادر فانا لو كنا نحكم بظهارتها بناء على الغالب لانا قد حكمنا بظاهرة الثياب المقصورة لانها خرجت من القصاره من جنس الغالب الذي قضينا بظهارته فيحكم به وأما لو كنا لا نقضى بظاهرة الثياب المقصورة لكونها خرجت من القصاره بل نقضى بظهارتها لانها تغسل بعد ذلك لم يكن هذا الثوب المتعدد بين النادر والغالب الذي لم يغسل بعد ذلك من جنس الغالب الذي قضينا بظهارته فلا نقضى بظهارته لاجل عدم الغسل بعد القصاره الذي لاجله حكمنا بالظاهرة وكذا يقال في الالفاظ فاذا لم تقضى على لفظ بانه مجاز أو مخصوص بمجرد كونه لفظا بل تقضى عليه بذلك لاجل اقترانه بالقرينة الصادقة من الحقيقة الى المجاز واقترانه بالمخصص الصارف عن العموم للتخصيص كان هذا اللفظ الوارد ابتداء الذي حملناه على حقيقته دون مجازه والعموم دون الخصوص ليس معه صارف من قرينة صارفة عن الحقيقة ولا مخصص صارف عن العموم فهو حينئذ ليس من ذلك الغالب فلو حملناه على المجاز أو التخصيص لحملناه على غير غالب فانه لم يوجد لفظ من حيث هو لفظ حمل على المجاز ولا على الخصوص البتة فضلا عن كونه غالبا بل هو اللفظ قاعدة مستقلة بنفسها ليس فيها غالب ونادر بل شيء (١٧٥) واحد وهو الحقيقة مطلقا والعموم مطلقا فتأمل ذلك فهو

الفرق الخامس والاربعون والمائتان بين قاعدة القذف اذا وقع من الازواج

للزوجات فان اللعان يتمد بتعدد من اذا قذف الزوج زوجته في مجلس او

مجلسين وبين قاعدة الجماعة يقذفهم الواحد فان الحد يتحد عندنا

فان قام به واحد سقط كل قذف قبله وقاله ابو حنيفة وقال الشافعي ان قذفهم بكلمات متفرقة فعلية لكل واحد حد وقاله ابن حنبل او بكلمة واحدة فقولان عند الشافعي واحمد وبناه الحنفية على انه حق لله نصح التداخل فيه وبناه الآخرون على انه حق لآدمي فيتعدد ويلزمنا ان يكون عندنا قولان بناء على ان حد القذف حق لله تعالى ام لا لان لنا في هذه القاعدة قولين حكاهما العبدى واللخمي وغيرهما لنا ان هلال بن امية العجلاني رمى امراته بشريك بن سمحاء فقال له النبي صلى الله عليه وسلم حد في ظهرك او تلتمن ولم يقل حدان وجملة عمر الشهود على المفيرة حدا واحدا مع ان كل واحد منهم قذف المفيرة والمزني بها وقد حد رسول الله صلى عليه وسلم قذفة عائشة رضى الله عنها ثمانين ثمانين رواه ابو داود مع انهم قذفوا عائشة رضى الله عنها وصفران ابن المعطل وقياسا على حد الزنا احتجوا بوجوه أحدها القياس على الزوجات الاربع فانه يحتاج للعاتات اربع وثانيها انه حق لآدمي فلا يدخله التداخل كالغصب وغيره والثالث انه لا يسقط بالرجوع فلا يتداخل كالاقرار بالمال والجواب عن الاول وهو الفرق

فيه عشرين مثلا من أمثلة ما أرى الشارع فيه الغالب والنادر معا (المثال الاول) الغالب صدق شهادة الصبيان في الاموال اذا كثر عددهم جدا والنادر كذبهم قهملهم الشرع ولم يعتبر صدقهم ولا قضى بكذبهم رحمة بالعباد ولطفا بالمدعى عليه واما في الجراح والقتال فقبلهم مالك وجماعة للضرورة كما تقدم بيانه (المثال الثاني) الغالب صدق الجمع الكثير من جماعة النسوان في احكام الابدان والنادر كذبهم لاسيما مع المدالة فالفى صاحب الشرع صدقهم ولم يحكم به ولا حكم بكذبهم لطفًا بالمدعى عليه (المثال الثالث) الغالب صدق الجمع الكثير من الكفار والزهاد والاحبار اذا شهدوا والنادر كذبهم فالفى صاحب الشرع صدقهم لطفًا بالمدعى عليه ولم يحكم بكذبهم (المثال الرابع) الغالب صدق شهادة الجمع الكثير من الفسقة والنادر كذبهم فلم يحكم الشرع بصدقهم لطفًا بالمدعى عليه ولم يحكم بكذبهم (المثال الخامس) الغالب صدق شهادة ثلاثة عدول في الزنا فلم يحكم الشرع به سترًا على المدعى عليه ولم يحكم بكذبهم بل أقام الحد عليهم من حيث أنهم قذفوه لامن حيث أنهم شهدوا زور (المثال السادس) الغالب صدق شهادة العدل الواحد في احكام الابدان والنادر كذبه فلم يحكم الشرع بصدقهم لطفًا بالعباد ورحمة بالمدعى عليه ولم يكذبه (المثال السابع) الغالب صدق حلف المدعى الطالب وهو من اهل الخير والصلاح والنادر كذبه فلم يقض الشارع بصدقهم بل يمينه بل اشترط في الحكم له اليمينية ولم يحكم بكذبه لطفًا بالمدعى عليه

مطلقا فتأمل ذلك فهو شرط خفي في حمل الشيء على غالبه دون نادره ليظهر لك جليا ان حمل اللفظ على حقيقة دون مجازا ابتداء والعموم دون الخصوص ابتداء ليس من باب الحمل على النادر دون الغالب فهذا سؤال حسن لقد أوردته على جمع كثير من الفضلاء قد بما وحدثنا فلم يحصل عنه جواب وهذا جوابه حسن جدا اه (الوصول الثاني)

(المثال الثامن) الغالب صدق الجمع الكثير في الرواية بخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار والرهبان المتدينين المعتقدين بتحريم الكذب في دينهم والنادر كذبهم فلم يعتبر الشرع صدقهم لطفا بالعباد وسدا للذمة ان يدخل في دينه ما ليس منه (المثال التاسع) الغالب صدق رواية الجمع الكثير من الفسقة بشرب الخمر وقتل النفس وهبته الاوهال وهم رؤساء عظماء في الوجود اذا اجتمعوا على الرواية الواحدة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لاسيما ان منعوا من الكذب لوازع طبيعي لاندينا لم يقبل الشرع روايتهم صونا للعباد عن ان يدخل في دينهم ما ليس منه بل جعل الضابط العدالة ولم يحكم بكذبهم (المثال العاشر) الغالب صدق الجمع الكثير من الجاهلين في روايتهم للاحديث النبوي والنادر كذبهم فلم يحكم الشرع بصدقهم ولا بكذبهم لطفا بالعباد (المثال الحادي عشر) الغالب ان يكون اخذ السراق المتهمين بالثبوت وقرائن احوالهم كما يفعله الامراء اليوم دون الاقرار الصحيح والبيّنات المعتبرة مصادقا للصواب والنادر خطأهم ومع ذلك الغالب الشرع صونا للاعراض والاطراف عن القطع (المثال الثاني عشر) الغالب ان يكون اخذ الخاكيم بقرائن الاحوال من النظم وكثرة الشكوى والبكاء مع كون الحصم مشهورا بالقساد والعماد مصادقا للحق والنادر خطأهم وهم ذلك منهم الشارع منه وحرمة اذ لا يضر الخاكيم ضياع حق لا يبيّن عليه (المثال الثالث عشر) الغالب على من وجد بين غشدي امرأة وهو (١٧٦) متحرك حركة الواطى وطال الزمان في ذلك انه قد اوجح والنادر عدم

ذلك فلم يحكم الشارع بوطئه ولا بصدمه اذا شهد عليه بذلك والنهي هذا الغالب ستر علي العباد (المثال الرابع عشر) الغالب صدق شهادة العدل المبرز لولده والنادر كذبه فلم يحكم الشرع بصدق ولا بكذبه بل الغالب جملة (المثال السادس عشر) الغالب صدق شهادة العدل المبرز على خصمه والنادر كذبه فانهي الشارع صدقه وكذبه (المثال

بين القاعدتين انه ايمان والايمان لا تتداخل بخلاف الحدرد فلو وجب لجماعة ايمان لم تتداخل وعن الثاني انه لا يتكرر في الشخص الواحد فلو غلب فيه حق لآدمى لم يتداخل في الشخص الواحد كما لم يتداخل الائتلاف وهو الجواب عن الثالث (تنبيه) تخيل بعض أصحابنا وجماعة من الفقهاء ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ان مقابلة جمع المحصنات بجلد ثمانين يقتضي لغة ان حد الجماعة يكون حدا واحدا ويحصل التداخل وهو المطلوب وهذا باطل بسبب قاعدة وهي ان مقابلة الجمع بالجمع في اللفظة تارة توزع الافراد على الافراد كقوله تعالى ولم تجدوا كتابا فانهان مقبوضة فلا يصح الا لتوزيع من كل واحد رهن يؤمر به وكقولنا الدنيا نير للورثة وتارة لا يوزع الجمع بل يثبت أحد الجمع لكل فرد من الجمع الآخر نحو الثمانين جلد الفذف أو جلد الفذف ثمانون وتارة يثبت الجمع للجمع ولا يحكم على الافراد نحو الحدود للجنايات اذا قصد ان المجموع له مجموع وتارة يرد اللفظ محتملا للتوزيع وعدمه كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات يحتمل ان يكون لكل واحد من المؤمنين عدد جنات بمعنى بساتين داخل الجنة ومنازل ويحتمل ان توزع فيكون لبعضهم جنة الفردوس وبعضهم جنة المأوى ولبعضهم أهل عليين واذا اختلفت احوال المقابلة بين الجمع بالجمع وجب ان يعتقد انه حقيقة في أحد هذه الاحوال

الثلاث

السابع عشر) الغالب صدق شهادة الخاكيم على فعل نفسه اذا عزل وصدق

شهادة الانسان لنفسه مطلقا اذا وقعت من العدل المبرز والنادر كذبه فيها فانهي الشارع صدقه وكذبه (المثال الثامن عشر) الغالب ان حكم القاضي لنفسه وهو عدل مبرز من اهل التقوى والورع انما يكون بالحق والنادر ان يكون بخلافه فانهي الشارع اعتبار صحة ذلك الحكم وبطلانه مما (المثال التاسع عشر) الغالب القرء الواحد في المدبراة الرحم والنادر شغلهم عنه فانهي الشارع اعتبار واحد منهما ولم يحكم ببراءة الرحم معه حتى ينضم اليه قرآن آخران (المثال العشرون) الغالب براءة رحم من غاب عنها زوجها سنين ثم طلقها او مات عنها والنادر شغله بالولد فانهي الشارع اعتبار واحد منهما واوجب عليهما استئناف العدة بمد الوفاة او الطلاق لأن وقوع الحكم قبل سببه غير معتد به قال ونظائر هذا الغالب الذي الغاء صاحب الشرع ولم يعتبره امامع المبالغة في الغائه بدم اعتبار نادره ايضا كما هنا وامامع المبالغة في الغائه باعتبار نادره دونه كما تقدم كثيرة في الشرع وهذه أر بعون مثالا قد سردت في ذلك من أر بعين جنسا فهي أر بعون جنسا الغيت اه والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثالث والاربعون والمائتان بين قاعدة ما يصح الاقراع فيه وبين قاعدة ما لا يصح الاقراع فيه

وضابطه كما في الاصل وسلمه أبو القاسم بن الشاطن أن ماتحقق فيه شرطان (الاول) تساوى الحقوق والمصالح (والثاني) قبول

الرضى بالنقل فهو موضع القرعة عند الشارع دفعا للضعافين والاحقاد والرضاء بما جرت به الأقدار وما فقد فيه أحد الشرطين
 تعذرت فيه القرعة فمقتضى المصلحة أو الحق في جهة لا يجوز الاقراع بينه وبين غيره لان في القرعة ضياع ذلك الحق المتمين أو
 المصلحة المتمينة وهي لم يقبل الشيء الرضى بالنقل كحرية الرقيق حالة الصحة لا يجوز الاقراع فيه كما سيتضح من المباحث
 والاختلافات والاتفاقات الآتية قال ابن فرحون وهي مشروعة في مواضع (أحدها) بين الخلفاء إذا استوت فيهم الأهلية للولاية
 (ثانيها) بين الأئمة للصلاة إذا استتوا (ثالثها) بين المؤذنين في المغرب مع الاستواء أيضا على ما ذكره ابن شاس (رابعها) في التقديم في
 نصف الاول عند الزحام (خامسها) في تغسيل الاموات عند نزاحم الاولياء ونسأوهما في الطبقات (سادسها) في الحضنة ففي التوضيح
 وتدخل القرعة بين الاب والام عند انثار الذكركر الحديث ورد في ذلك وهو اختيار ابن القصار وابن رشد وغيرهما انظره في قول ابن
 الحاجب وحضنة الذكركر حتى يحتلم (سابعها) بين الزوجات عند ارادة السفر (ثامنها) في باب القسمة بين الشركاء في الاصول
 والحيوان والعروض والنقود والمصاغ اذا استوى فيه الوزن والقيمة وفي ذلك تفصيل واختلاف محله كتب الفقه (تاسعها)
 بين الخصوم في التقدم الى الحاكم في الحكم (عاشرها) بين الخصمين فيمين تكون محالهما عنده (حادي عشرتها) اذا أرحم
 اثنان على اللقيط فالسابق أولى والا فالقرعة (ثاني عشرتها) اذا اختلف (١٧٧) المتبايعان وقتلنا انهما يتحالفان

وبتفاسخا واختلفا
 فيمن يبدأ باليمين
 ففيه أقوال أحدها أنه
 يقرع بينهما والمشهور
 تقدمه البائع وكذلك
 الزوجان يختلفان في
 قدر الصداق فيتحالفان
 (ثالث عشرتها) في
 المتباعدان كتابة الوثائق
 والمكاتب فرض على من
 يملكها ان لم يكن في
 البلد سواء وان كانوا
 جماعة كانت من فروض
 الكفاية فان قام بها
 احدهم سقط الطلب عن

الثلاث لئلا يلزم الاشتراك أو الجواز فيبطل الاستدلال به على مقابلة الجماعة المقدوفة بحد
 واحد كما تخيله الطرطوشي وغيره فقد تقدم الفرق بين الجماعة المقدوفة والزوجات بانها ايمان
 ومن وجه آخر أن احكام اللعان تمدد في توجه الحد على المرأة وانتفاء النسب والميراث وتآبد
 التحريم ووقوع الفرقة واما الحد الفذف فمقصود واحد وهو التشفين وذلك يحصل بجلد واحد
 ثم لا اختلفت الاحكام امكن ثبوت براءة هذه دون هذه أو بحد أو بغير ذلك من الاحكام فناسب
 أفراد كل واحدة بلان لتوقع ثبوت بعض تلك الاحكام في بعض دون الباقي ومن وجه آخر
 ان الزوجية مطلوبة للبقاء فناسب التغليظ بالتمدد وليس بين القاذف والمقدوف ما يقتضى ذلك
 الفرق السادس والاربعون والمائتان بين قاعدة الحدود وقاعدة التمايز من وجوه عشرة
 (أحدها) انها غير مقدرة واختلفوا في تحديد أكثره واتفقوا على عدم تحديد أقله فعندنا هو غير
 قال (الفرق السادس والاربعون والمائتان بين قاعدة الحدود وقاعدة التمايز من وجوه) قلت
 جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح لكنه أغفل من الاجوبة عن قوله صلى الله عليه وسلم لا تجلدوا
 فوق عشر جلدات في غير حد من حدود الله وأقواها وهو أن لفظ الحدود في لفظ
 الشرع ليس مقصورا على الزنا وشبهه بل لفظ الحدود في عرف الشرع متناول لكل مأمور
 به ومنه عن فالتعليق على هذا من جملة حدود الله تعالى فان قيل الحديث يقتضي مفهومه انه

(٢٣ - الفروق - رابع) الباقين وان امتنعوا جميعهم اقرعوا فنخرج اسمه كتب (رابع
 عشرتها) في شرح الجلاب فيمن يبدأ به من الوصايا اذا اجتمع عتق الظهار وعتق كفارة القتل وضاق الثلث فاحد الاقوال في
 المسئلة أنه يقرع بينهما لانه لا يصح عتق بعض الرقبة فيقرع بينهما فيصح العتق لاحدها (خامس عشرتها) اذا انكسرت يمين
 على الاولياء فالمشهور انها على أكثرهم نصيبا من الايمان وقيل أكثرهم نصيبا من الكسر وقيل يقرع بينهم عليها (سادس عشرتها)
 اذا تقاربت الانادر وأرادوا الذرور وكان يختلط بنتهم اذا ذروا جميعا فيقال لهم اقرعوا على الذرور فان أبوا لم يجبروا احد منهم على
 قطع اندره ويقال لمن اذرى على صاحبه اتلفت نبتك لاشي لك من الطرر (سابع عشرتها) اذا زفت اليه امرأتان في ليلة أقرع
 بينهما على القول بان ذلك حق له يختار (ثامن عشرتها) يقرع الحاكم بين الخصمين اذا تنازعا فيمن هو المدعى منهما واشكل على الحاكم
 معرفة المدعى (تاسع عشرتها) تقسم الغنيمة خمسة اجناس فاذا اعتدلت ضرب عليها بالقرعة فاذا تعين الخمس افرد ثم جمعت الاربعة
 فيبعت وقسم ثمنها او قسمت الغنيمة يا عيانها بين اهل الجلس على ما في ذلك من الخلاف فانظر شرح الرسالة للتادلي في باب الجهاد
 (الموفى عشرين) اذا اجتمعت الجنائز من جنس واحد واستوت الاولياء في الفضل ونشاحوا في التقدم اقرع بينهم (الحادي
 عشرون) اذا اجتمع الخصوم عند القاضي وفهم مسافرون ومقيمون وخاف المسافرون فوات الفرقة قدموا الا أن يكتروا

كثرة يلحق المقيمين منها الضرر فيقرع بينهم ذكره المازري (الثاني والعشرون) في عتق العبيد اذا أوصى بعثهم أو بثلمهم في المرض ثم مات ولم يحملهم الثلث عتق مبلغ الثلث منهم بالقرعة اه زاد الاصل ولو لم يدع غيرهم عتق ثلثهم أيضا بالقرعة وقاله الشافعي: ابن حنبل رضي الله عنهما وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا تجوز القرعة فيما إذا أوصى بهم و يعتق من كل واحد ثلثه وسيتدعى في قيمته للورثة حتى يؤديها فيعتق لنا ستة وجوه (الاول) ما في الموطأ ان رجلا أعتق عبيد له عند موته فاسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأعتق ثلث العبيد قال مالك واتفق أنه لم يكن لذلك الرجل مال غيرهم (الثاني) ما في الصحيح ان رجلا أعتق ستة مملوك له في مرضه لا مال له غيرهم فدعا النبي صلى الله عليه وسلم فجزأهم فأقرع بينهم فأعتق اثنين وورق أربعة (الثالث) اجماع التابعين رضي الله عنهم على ذلك قاله عمر بن عبد العزيز وخارجة بن زيد وأبان بن عثمان وابن سيرين وغيرهم ولم يخالفهم من مصرهم أحد (الرابع) القياس على قسمة الارض التي وافقنا فيها أبو حنيفة رضي الله عنه اذ لا مرجح (الخامس) ان في الاستسعاء مشقة وضرا على العبيد بالانعام وعلى الورثة بتأخير الحق وتسجيل حق الموصى له والقواعد تقتضي تقديم حق الوارث لان له الثلثين (السادس) ان مقصود الوصي كمال العتق في العبد ليتفرغ للطاعات ويجوز الا كتساب والمنافع من نفسه ونجزة العتق تمنع من ذلك وقد لا يحصل الكمال أبدا وأما (١٧٨) الواجهة الستة التي احتجوا بها (فالاول) قول النبي صلى الله عليه وسلم

لاعتق الا فيما يملك ابن آدم والمريض مالك الثلث من كل عبد فينفذ عتقه فيه ولان الحديث المتقدم واقعة عين لا عموم فيها ولان قوله اثنان يحتمل شائعين لامينين ويؤكد ان المادة تقتضي اختلاف قيم العبيد فيتمذر أن يكون اثنان معينان ثلث ماله وجوابه ان العتق انما وقع فيما يملك وما قال العتق في كل ما يملك فاذا نفذ العتق

محدود بل بحسب الجناية والجاني والجنى عليه وقال ابو حنيفة لا يجاوز به أقل الحدود وهو أربعون حد العبد بل ينقص منه سوط وللشافعي في ذلك قولان لنا اجماع الصحابة فان من ابن زائدة زور كتابا على عمر رضي الله عنه ونقش خاتمه مثل خاتمه فجلده مائة فشفع فيه قوم فقال اذ كروني الطمن وكنت ناسيا فجلده مائة اخرى ثم جلده بعد ذلك مائة اخرى ولم يخالفه أحد فكان ذلك اجماعا ولان الاصل مساواة العقوبات للجنايات احتجوا بما في الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تجلدوا فوق عشر في غير حدود الله تعالى والجواب انه خلاف مذهبهم فانهم يزبدون على العشر أو لانه مجمول على طباع السالف رضي الله عنهم كما قال الحسن انكم لتأتون أمورا هي في أعينكم أدق من الشعران كنا لننمدها

يجلد عشر جلديات فما دونها في غير الحدود فما المراد بذلك فالجواب ان المراد به جلد غير المكملين كالصبيان والجنانين والبهائم والله تعالى اعلم واغفل ايضا التنبيه على ضعف قول امام الحرمين ان الجناية الحقيقية تسقط عقوبتها ويان ضعف ذلك القول بل بطلانه ان قوله العقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيها ردعا قول متناف من جهة انه لا معنى لكون العقوبة صالحة للجناية الا انها تؤثر فيها المادة الجارية ردعا فان كانت بحيث لا تؤثر ردعا فايست بصالحة لها هذا امر لا يخفاء به ولا اشكال والله تعالى اعلم وجميع ما قاله في الفروق الثلاثة بعده صحيح او نقل وترجيح

في عبيدين وقع العتق فيما يملك وقولهم انها قضية عين فنقول هي وردت في تهديد قاعدة كلية كالرحم وغيره فتعم ولقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله انه يحتمل أن يكون شائعا باطل بالقرعة لانها لا معنى لها مع الاشاعة واتفقهم في القيمة ليس متمذرا عادة لاسيما مع الجلب ووخش الرقيق (والوجه الثاني) ان القرعة على خلاف القرآن لانها من المبسر وعلى خلاف القواعد لان فيه نقل الحرية بالقرعة وجوابه ان المبسر هو القمار و تمييز الحقوق ليس قمارا وقد اقرع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين ازواجه وغيرهم واستعملت القرعة في شرائم الانبياء عليهم السلام لقوله تعالى فساهم فكان من المدحضين الآية واذيلقون اقلامهم ابهم يكفل مريم وليس فيها نقل الحرية لان عتق المريض لم يتحقق لانه ان صح عتق الجميع وان طرأت ديون بطل وان مات وهو يخرج من الثلث عتق من الثلث فلم يقع في علم الله تعالى من العتق الا ما اخرجته القرعة (والوجه الثالث) انه لو أوصى بثلث كل واحد صح فينفذ هنا قياسا على ذلك وعلى حال الصحة (وجوابه) ان مقصود الهبة والوصية التمليك وهو حاصل في ملك الشائع كثيره ومقصود العتق التخليص للطاعات والا كتساب ولا يحصل مع التبعض ولأن الملك شائعا لا يؤثر حق الوارث كما تقدم في الوصية وهنا يتأخر بالاستسعاء (والوجه الرابع) انه لو باع ثلث كل عبد جاز والبيع يلحقه الفسخ والعتق لا يلحقه الفسخ فهو اولى بعدم القرعة لان فيها انحويل العتق كما تقدم (والوجه الخامس)

انه لو كان مالكا لثلاثهم فاعتقه لم يجتمع ذلك في اثنين منهم والمرضى لم يملك غير الثالث فلا يجتمع لانه لا فرق بين عدم الملك والمنع من التصرف في نفوذ العتق وجوابه انه اذا ملك الثالث فقط لم يحصل تنازع في العتق ولا حرمان من تناوله لفظ العتق (ووجهه السادس) ان القرعة انما تدخل في جميع الحقوق فيما يجوز التراضي عليه لان الحرية حالة الصحة لما لم يجوز التراضي على انتقاضها لم يجوز القرعة فيها والاموال يجوز التراضي فيها قد دخلت القرعة فيها وجوابه ان الوارث لورضي تنفيذ عتق الجميع لصح فهو يدخله الرضى اه كلام الاصل وسلمه أبو القاسم ابن الشاط و الله تعالى أعلم

الفرق الثالث والاربعون والمائتان بين قاعدة المعصية التي هي كفر وقاعدة ما لبس بكفر

الاحتياج للفرق بينهما مبني على ما للاصل من التباس الكفر بالكبائر نظر لما ادعاه من ان الكفر يشارك مطلق المعصية كبيرة كانت أو صغيرة في أمرين (الامر الاول) في مطلق انتهاك حرمة الربوبية (الامر الثاني) في مطلق المفاسد وذلك ان كلام الكفر والمعصية منبى عنه والنواهي تتمتع بالمفاسد كما ان الاوامر تعتمد بالمصالح ولكن أعلى رتب المفاسد الكفر وادناها الصغائر والمتوسط بين الرتبين الكبائر فاعلى رتب الكبائر يليها ادنى رتب الكفر وادنى رتب الكبائر يليها اعلى رتب الصغائر وحينئذ فالكثير التباس الكفر انما هو بالكبائر ثم قال ماتمذيده والمجال في تحوير الفرق بينهما صواب بل (١٧٩) التعرض الى الحد الذي يمتاز به اعلى رتب

الكبائر من ادنى رتب

الكفر عسير جدا وذلك

ان اصل الكفر انما هو انتهاك

خاص لحرمة الربوبية

اما بالجهل بوجود الصانع

او صفاته تعالى واما بالجرأة

على الله تعالى بكرى

المصحف في القاذورات

او السجود للصنم والتزدد

للكنائس في اعيادهم زى

النصارى ومباشرة احوالهم

او جحد ما جمع عليه وعلم

من الدين بالضرورة ولو كان

ذلك من بعض المباحات

فجحد اباحة الله التين

من الموبقات فكان يكفيهم قليل التعزير ثم تتابع الناس في المعاصي حتى زوروا حاتم عمر رضى الله عنه وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز تحدث للناس اقصية على قدر ما أحدثوا من الفجور ولم يرد رضى الله عنه نسخ حكم بل المجتهد فيه ينتقل له الاجتهاد لاختلاف الاسباب (وثانيها) من الفروق ان الحدود واجبة النفوذ والاقامة على الأئمة واختلفوا في التعزير وقال مالك وابو حنيفة ان كان لحق الله تعالى وجب كالحدود الا ان يفلب على ظن الامام ان غير الضرب مصلحة من الملامة والكلام وقال الشافعي هو غير واجب على الامام ان شاء اقامه وان شاء تركه احتج الشافعي رضى الله عنه بما في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يميز الانصارى الذي قال له في حق الزبير في أمر السقي ان كان ابن عمك يعني فساحتسه ولانه غير مقدر فلا يجب كضرب الاب والمعلم والزوج والجواب عن الاول انه حق لرسول الله صلى الله عليه وسلم فجازله تركه بخلاف حق الله تعالى لا يجوز له تركه كقوله تعالى كونوا قوامين بالقسط فاذا قسط فنتجب اقامته وعن الثاني ان غير المقدر قد يجب كنفقات الزوجات والاقارب ونصيب الانسان في بيت المال غير مقدر وهو واجب ولان تلك الكلمات كانت تصدر لجناء الاعراب لا لقصد السب (وثالث الفرق) ان التعزير على وفق الاصل من جهة اختلافه باختلاف الجنايات وهو الاصل بدليل الزنا مائة وخذ القذف ثمانون والسرقة القطع

والعنب كفر كجحد الصلاة والصوم ومعنى علمه من الدين بالضرورة ان يشتهر في الدين حتى يصير ضروريا فيجحد المسائل المجمع عليها اجماعا لا بعلمه الا خواص الفقهاء بحيث يخفى الاجماع فيها ليس كفرا قال بل قد جحد اصل الاجماع جماعة كبيرة من الروافض والخوارج كالنظام ولم ارا احدا قال بكفرهم من حيث اهم جحدوا أصل الاجماع وسبب ذلك انهم بذلوا جهدهم في ادلته فما ظفروا بها كما ظفروا بها الجمهور فكان ذلك عذرا في حقهم كما ان متجدد الاسلام اذا قدم من ارض الكفر وجحد في مبادئ امره معنى شمائر الاسلام المعلومة لنا من الدين بالضرورة لان كفره لمذره بعدم الاطلاع وان كنا نكفر بذلك الجحد غيره فعمل من هذا انا لا نكفر بالجمع عليه من حيث هو مجمع عليه حتى يقال كيف تكفرون جحد المسائل المجمع عليها ولا تكفرون جحد اصل الاجماع وكيف يكون الفرع أقوى من الاصل بل نكفر به من حيث الشهرة المحصلة للضرورة فمن جحد اباحة القراض لان كفره وان كان مجمعا عليه لان انعقاد الاجماع فيه انما بعلمه خواص الفقهاء أو الفقهاء دون غيرهم فلم يجعل الفرع أقوى من الاصل فافهم وألحق الاشعري بالكفر أى جراءة على الله تعالى ارادة الكفر كجناء الكنائس ليعكف فيها أو قتل نبي مع اعتقاده صحة رسالته لم يمت شريعتهم ومنه تاخير اسلام من أتى يسلم على يديك فتشير عليه بتاخير الاسلام لانه ارادة لبقاء الكفر ولا يسرج في ارادة الكفر الدعاء بسوء الحاتمة على من تعاديه وان كان فيه ارادة الكفر لانه ليس مقصودا فيه انتهاك حرمة الله بل

اذابة المدعو عليه وليس منه ايضا اختيار الامام عقد الجزية على الاسارى الموجب لاستمرار الكفر في قلوبهم على قتلهم الموجب لحو الكفر من قلوبهم لان مقصوده توقع الاسلام منهم او من ذريتهم اذا بقوا احياء وعدم سد باب الايمان منهم ومن ذريتهم بقتلهم فصول الكفر بابقائهم احياء وقم بالمرض فهو مشروع مأمور به بل واجب عند تعين مقتضيه ويثاب عليه الامام الفاعل له بخلاف الدعاء بسوء الخاتمة فانه منهي عنه ويأثم قائله وان لم يكفر بذلك قال والانتهاك الخاص المميز للكفر عن الكبائر والصغائر انما يتبين خصوصه ببيان اقسام الجهل بالله تعالى وبيان ما يتعلق بالجرأة على الله تعالى فاما اقسام الجهل فعشرة (احدها) ما لم يؤمر بازالته أصلا ولم يؤخذ ببقائه لانه لازم لنا لا يمكن الاتفكك عنه وهو جلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة ولم يقدر العبد على تحصيله بالنظر فنفى عنه لعجزنا عنه واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقول الصديق العجز عن درك الادراك ادراك (وثانيها) ما أجمع المسلمون على أنه كفر قال القاضي عياض في كتاب الشفاء انعقد الاجماع على تكفير من جحد ان الله تعالى عالم ومتكلم أو غير ذلك من صفاته الذاتية فان جهل الصفة ولم ينهها كفره الطيرى وغيره وقيل لا يكفر واليه رجوع الاشعري لانه لم يصمم على اعتقاد (١٨٠) ذلك وبعضه حديث القائل لئن قدر الله على ليعذبني الحديت

وحديث السوداء لما قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم أين الله قالت في السماء قال ولو كوشف أكثر الناس علي الصفات لم يعلمها قال الاصل فنفي الصفات والجزم بنفيها هو الجمع عليه وليس معناه نفي العلم أو الكلام أو الارادة ونحو ذلك بل العالم والمتكلم والمريد فالجمع علي كفره هو من نفي أصل المني وحكمه وهذا هو

والحرابة القتل وقد خولفت القاعدة في الحدود دون التعازير فسوى الشرع بين سرقة دينار وسرقة ألف دينار وشارب قطرة من الخمر وشارب جرة في الحد مع اختلاف مفايدها حدا وعقوبة الحر والعبد سواء مع ان حرمة الحر أعظم لجلالة مقداره بدليل رجم المحصن دون البكر لعظم مقداره مع ان العبيد انما ساوت الاحرار في السرقة والحرابة لتعذر التجزئة بخلاف الجلد واستوى الجرح اللطيف السارى للنفس والعظيم في القصاص مع تفاوتها وقتل الرجل العالم الصالح التقي الشجاع البطل مع الوضع (الرابع) من الفروق ان التعزير ناديب يتبع المفسد وقد لا يصحبها المصيان في كثير من الصور كتأديب الصبيان والبهائم والمجانين استصلاحا لهم مع عدم المعصية وجاء في هذا الفرق فرع وهو أن الحنفى اذا شرب النبيذ ولم يسكر قال مالك احده ولا اقبل شهادته لان تقليده في هذه المسئلة لابي حنيفة لا يصح لما فاتها للقياس الجلى على الخمر ومخالفة النصوص الصحيحة ما أسكر كثيره فقليله حرام وقال الشافعى رضى الله عنه احده وأقبل شهادته أما حده فللمفسدة الحاصلة من التوسل لافساد العقل وأما قبول شهادته فانه لم يصح بناء على صحة التقليد عنده قال والمقوبات تتبع المفسد لا المعاصي فلا تنافى بين عقوبته وقبول شهادته ويطلب عليه قوله من جهة ان هذا انما هو في التعازير أما الحدود المقدره فلم توجد في الشرع الا في معصية عملا بالاستقراء فالحق مع ماك رحمته الله

مذهب جمع كثير من الفلاسفة والذهبية دون أرباب الشرائع (والثالث) ما اختلفت تعالي
في التكفير به وهو من أثبت الاحكام دون الصفات فقال ان الله تعالى عالم بغير علم ومتكلم بغير كلام ومر يد بغير ارادة وحى بغير حياة وهكذا يقية الصفات وهذا هو حقيقة مذهب المعتزلة وللأشعري ومالك وابي حنيفة والشافعى والباقلاني في تكفيرهم قولان (والرابع) ما اختلف اهل الحق فيه هل هو جهل تجب ازالته ام هو حق لا تجب ازالته فعلى القول الاول هو معصية وما رأيت من تكفر به وذلك كالقدم والبقاء فهل يجب ان يعتقد ان الله تعالى باق ببقاء قديم بمرضى من لم يعتقد ذلك او يجب ان لا يعتقد ذلك بل الله تعالى باق بغير بقاء وقديم بغير قديم واعتقاد خلاف ذلك جهل حرام عكس المذهب الأول والفرق بين البقاء والقدم وغيرها من الصفات مذكور في كتب اصول الدين والصحيح هناك ان البقاء والقدم لا وجود لهم في الخارج بخلاف العلم والارادة وغيرها من صفات المعاني السبعة (والخامس) جهل يتعلق بالصفات لا بالذات نحو تعلق قدرة الله تعالى بجميع الكائنات وهو مذهب اهل الحق اولم يتعلق بافعال الحيوانات وهو مذهب المعتزلة وتعلق ارادة الله تعالى بتخصيص جميع الكائنات وهو مذهب اهل الحق اولم يتعلق بافعال الحيوانات وهو مذهب المعتزلة وللأشعري في تكفيرهم بذلك قولان والصحيح عدم تكفيرهم (والسادس) جهل يتعلق بالذات لا بصفة من الصفات مع الاعتراف بوجودها كالجمل بسباب الجسمية

والجبهة والمساكن وهو مذهب الحشوية ومذهب اهل الحق استحالة جميع ذلك على الله تعالى وفي تكفير الحشوية بذلك قولان والصحيح عدم التكفير وأما سلب الابوة والبنوة والحلول والاتحاد ونحو ذلك مما هو مستحيل على الله تعالى من هذا القبيل فاجمع المسلمون على تكفير من يجوز ذلك على الله تعالى بخلاف تجوز غيره من المستحيلات كالجبهة ونحوها مما تقدم ذكرها والفرق بين القسمين أن القسم الاول الذي هو الجسمية ونحوها فيه عذر عادي فان الانسان ينشأ عمره كله وهو لا يدرك موجودا وهو جسم أو قائم بحسب الافق فجهة فكان هذا عذرا عند بعض العلماء ولم يضطر الانسان في مجاري العادات الى الابوة والبنوة والحلول والاتحاد ونحوها فكم من موجود في العالم لم يلد ولم يولد كالأملوك والافلاك والارض والجبال والبحار فلما انتفتت الشبهة الموجبة للضلال انتفى العذر فلذا انعمت الاجماع على التكفير في هذا القسم واختلف في التكفير في القسم الاول (والسابع) الجهل بقدم الصفات لا بوجودها وتعلقها كقول الكرامية بحديث الارادة ونحوها وفي التكفير بذلك ايضا قولان الصحيح عدم التكفير (والثامن والتاسع) الجهل بما وقع او يقع من متعلقات الصفات وهو قسمان احدهما كفر أجماعا وهو المراد ههنا كجهل الفلاسفة ومن تابعهم بان الله تعالى أراد بعثة الرسل وأرسلهم لخلقهم بالرسائل الربانية وكجهلهم ببعثة الخلائق يوم القيامة واحياءهم من قبورهم وجزائهم على اعمالهم على التفصيل الوارد في الكتاب والسنة (وثانيهما) ما لا خلاف (١٨١) في أنه ليس بمعصية كالجهد لخلق

حيوان في العالم أو اجراء نهر أو أماتة حيوان ونحو ذلك نعم قد يكلف الشرع معرفة بعض الصور من ذلك لا مريض تلك الصورة لان الجهل به في حق الله تعالى منهي عنه (والعاشر) الجهل بما وقع من متعلقات الصفات وهو تعلقها بما لا يصلح فيه للخلق هل يجوز هذا على الله تعالى أم لا قائل الحق يجوزونه وان يعمل لعباده ما هو الاصلاح لهم وان لا يفعله كل ذلك له تعالى فكل

تعالى (الخامس) من الفروق ان التميز قد يسقط وان قلنا بوجوده قال امام الحرمين اذا كان الجاني من الصبيان أو المكافين قد جنى جناية حقيرة والمعقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيه ردعا والمظيمة التي تؤثر فيه لا تصلح لهذه الجناية سقط تاديبه مطلقا أما العظيمة فلعدم موجبتها وأما الحقيرة فلعدم تأثيرها وهو بحث حسن ما ينبغي ان يخاف فيه (السادس) من الفروق ان التميز يسقط بالتوبة ما علمت في ذلك خلافا والحدود لا تسقط بالتوبة على الصحيح الا الحراة لقوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم (سؤال) مفسدة الكفر أعظم المفساد والحراة أعظم مفسدة من الزنا وهاتان المفسدتان العظيمتان تسقطان بالتوبة والمؤثر في سقوط الاعلى أولى ان يؤثر في سقوط الادنى وهو سؤال قوى يقوى قول من يقول بسقوط الحدود بالتوبة قياسا على هذا الجمع عليه بطريق الاولى وجوابه من وجوه (أحدها) ان سقوط القتل في الكفر يرغب في الاسلام فان قات انه يبعث على الردة قلت الردة قليلة فاعتبر جنس الكفر وغالبه (وثانيها) ان الكفر يقع للشبهات فيكون فيه عذر عادي ولا يؤثر احد ان يكفر هو الهوا قلنا ولا يزني أحد الا هو الهوا فناسب التعليل (وثالثها) ان الكفر لا يتكرر غالبا وجنبايات الحدود تكرر غالبا فلو اسقطناها بالتوبة ذهب مع تكررها مجازا وتجرأ عليها الناس في اتباع أهويتهم أكثر وأما الحراة فلان لا نستطيع الا اذا لم نتحقق

نعمة منه فضل وكل نعمة منه عدل والخلائق دائرون بين فضله وعدله لا يسأل عما يفعل وهم يسألون والمعزلة لا يجوزون ذلك ويرجعون عليه تعالى الصلاح والاصلاح وفي تكفيرهم بذلك قولان والصحيح عدم تكفيرهم كما تقدم وتفصيل هذه الاقسام على ما ذكرنا من ما هو كفر منها مما ليس بكفر وأما ما يتعاقب بالحراة على الله تعالى فهو الحال الصعب في التحريم لان مخالفة أمر الملك العظيم في جميع المعاصي صفاتها وكبائرها وجرأها عليه كيف كان فيتميز ما هو كفر منها مبيح للدم موجب للخلود في النار مما ليس كذلك هو المسكان الحرج في التحريم والفتوى فن هنا استشكل بعض العلماء الفرق بين السجود للشجرة والسجود للوالدان الاول كيف يكون كفرا دون الثاني والساجد في الخالين يعتقد ما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز عليه وانما اراد التشريك في السجود وهو يعتقد بذلك التقرب الى الله تعالى في الخالين وقد قات عبدة الاثان ما نعدم الا ليقربوا الى الله زلفى والقاعدة ان الفرق بين الكفر والكبيرة مع اشتراكهما في المفسدة والنهي والتحريم انما هو بمظم المفسدة وصغرهما ولم يظهر عظمها هنا ولا يمكن ان يقال ان الامر والنهي عن السجود كان مفسدة وان امر به كان مصلحة لان هذا يلزم منه الدور لان المفسدة حينئذ تكون تابعة للنهي مع ان النهي يتبع المفسدة فيكون كل واحد منهما تابعا لصاحبه فيلزم الدور بل الحق ان المفسدة يتبعها النهي والنهي يتبعه العقاب ومالا مفسدة فيه لا يكون منها عنه ولا معا قبا عليه واستقرأ الشرائع يدل على النهي

عما فيه مفسدة وعدم النهي عمالامفسدة فيه الأتري ان السرقة 1 كان فيها ضياع المال نهى عنها وان القتل لما كان فيه فوات الحياة نهى عنه وان الزنا لما كان فيه اختلاط الانساب نهى عنه وان الخمر لما كان فيه ذهاب العقول نهى عنه وان العصير لما كان لا يفسد العقل لم يكن منها عنه وأن الخمر اذا صار خلا انتهى عنه فساد العقل فذهب عنه النهى وبدل ايضا على ان التماسد والمصاح سابقة على الاوامر والنواهي وأن الثواب والعقاب تابع للاوامر والنواهي فمافيه مفسدة ينهى عنه فاذا فعل حصل العقاب ومافيه مصلحة امر به فاذا فعل حصل الثواب فالثواب والعقاب في الرتبة الثالثة والامر والنهي في الرتبة الثانية والمفسدة والمصلحة في الرتبة الاولى فلو عمل الامر والنهي بالثواب والعقاب لزم تقدم الشيء على نفسه برتبين فقول الاغبياء من الطلبة مصلحة هذا الامر انة يثاب عليه غلط وحيث تلمت ذلك فالطريق المحصل للحد الذي يمتاز به اعلى رتب الكبار من أدنى رتب الكفر هو ان يكثر من حفظ فتاوى المتقدمين المقتدى بهم من العلماء في ذلك وينظر ما وقع له من النوازل هل هو من جنس ما افتوا فيه بالكفر أو من جنس ما افتوا فيه بدم الكفر فيلحقه به سدا ممان النظر وجودة الفكر بما هو من جنسه فان أشكل عليه الامر أو وقعت المشابهة بين أصليين مختلفين أو لم تكن له أهلية النظر في ذلك لتصوره وجب عليه التوقف ولا يفتى بشيء فهذا هو الضابط لهذا الباب (١٨٢) ويوضحه ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) ان السجود للشجرة انما

اقتضى الكفر دون السجود للوالد لان فيه من المفسدة التي ناهىها ما يقتضى الكفر دون السجود للوالد والشجرة ليست من المقصود بالتعظيم شرعا وقد عبت مدة بخلاف الوالد فانه من المقصود بالتعظيم شرعا ولم يعبد مدة وقد امر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا له ولم يكن قبلة على أحد القولين بل هو المقصود بالتعظيم بذلك

المفسدة بالقتل أو أخذ المال امامتي قتل قتل الا ان يعفو الاولياء عن الدم واذا أخذ المال وجب الغرم وسقط الحد لانه حد فيه تخيير بخلاف غيره فانه حتم والمحم آكد من المخير فيه (السابع) أن التخيير يدخل في التمازير مطلقا ولا يدخل في الحدود الا في الحراة الا في ثلاثة أنواع فقط (تنبيه) التخيير في الشرية لفظ مشترك بين أشياء أحدها الاباحة المطلقة كالتخيير بين أكل الطيبات وتركها وثانيها الواجب المطلق كتصرفات الولات فتى قلنا الامام مخير في صرف مال بيت المال أو في أسارى العدو أو المحار بين أو التميزير فمعناه ان ما تميزير سببه ومصلحته وجب عليه فعله ويأثم بتركه فهو ابد ينتقل من واجب الى واجب كما ينتقل المكفر في كفارة الحنث من واجب الى واجب غير ان له ذلك بهواه في التكفير والامام يتحتم في حقه ما دلت المصاححة اليه لا ان ههنا اباحة البتة ولا انه يحكم في التمازير بهواه وارادته كيف خطر له وله أن يمرض عما شاء ويقبل منها ماشاء هذا فسوق وخلاف الاجماع بل الصواب ما تقدم ذكره وثالثها تخيير الساعى بين اخذ أربع حقاق أو خمس بنات لبون في صدقة الابل فان الامام ههنا يتخير كما يتخير المكفر في كفارة الحنث غير ان الفرق بينهما ان هذا تخيير ادت اليه الاحكام وفي الحنث تخيير متأصل فتأمل هذه التخيرات (الثامن) انه يختلف باختلاف الفاعل والمفعول معه والجناية والحدود لا تختلف باختلاف فاعلها فلا بد في التميزير من اعتبار مقدار

الحنانة

السجود ولم يقل أحد ان الله تعالى أمر هنالك بما نهى عنه من الكفر ولا أنه أباح الكفر لاجل آدم ولا أن في السجود لآدم مفسدة تقتضى كفرا لوفعل من أمر غير به قافهم (المسئلة الثانية) قال الاصل اتفق الناس فيما علمت على تكفير ابليس بقضيته مع آدم عليه السلام وليس مدرك الكفر فيها الامتناع من السجود والالكان كل من أمر بالسجود فامتنع منه كافرا وايس الامر كذلك ولا كان كفره لسكونه حسدا آدم على منزلته عند الله تعالى والالكان كل حامد كافرا وليس كذلك ولا كان كفره لعصيانه وفسوقه من حيث هو عصيان وفسوق والالكان كل عاص وفساق كافرا وليس كذلك وقد أشكل ذلك على جماعة من الفقهاء بل ينبغي ان تعلم ان مدرك كفره فيها انما هو بنسبة الله تعالى الى الجور والتصرف الذى ليس به مرضى كما ظهر ذلك من فحوى قوله انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ومراده أن الزام العظيم الجليل بالسجود للحقير من التصرف الردى والجور والظلم وقد أجمع المسلمون على أن من نسب الله تعالى لذلك فقد كفر لانه من الجرأة العظيمة (المسئلة الثالثة) قال الاصل أطلق المالكية وجماعة معهم الكفر على الساحر وان السحر كفر ولا شك ان هذا قريب من حيث الجملة غير أنه عند الفتيا في جزئيات الوقائع يقع فيه الغلط العظيم المؤدى الى هلاك المفتى والسبب في ذلك انه اذا قيل للفقهاء ما هو السحر وما حقيقة حتى يقتضى بوجوده على كفر فاعليه بغير علمه ذلك جدا فانك اذا قلت له السحر

والرقي والغواص والسيما والهيما وقوى النفوس شيء واحد وكلها سحر أو بعض هذه الأمور سحر وبعضها ليس بسحر فان قال الكل سحر يلزمه أن سورة الفاتحة سحر لانها رقية اجماعا وان قال بل لكل واحدة من هذه خاصية تختص بها فيقال بين لنا خصوص كل واحدة منها وما به تمتاز وهذا لا يكاد يعرفه احد من المتعرضين للفتيا وانا طول عمرى مارأيت من يفرق بين هذه الامور فكيف يفتي احد بعد هذا بكفر شخص معين او بمباشرة شيء معين بناء على ان ذلك سحر وهو لا يعرف السحر ماهو ولقد وجد في بعض المدارس عند بعض الطلبة كراسة فيها آيات للمحبة والبغض والتهيج والتزيف وغير ذلك من هذه الامور التي تسميها المغاربة علم المخلات فانفوا بكفره واخرجه من المدرسة بناء على ان هذه الامور سحر وان السحر كفر وهذا جهل عظيم واقدام على شريعة الله بجهل وعلى عباده بالفساد من غير علم فاحذر هذه الخطة الرديئة المهملة عند الله وستقف في الفرق الذي به هذا على الصواب في ذلك ان شاء الله تعالى اه كلام الاصل وذهب الامام أبو القاسم ابن الشاط الى عدم صحة قوله بالاتباس الكفر بالكبائر قال فان قوله ان النهي يستمد المفسد ان أراد المفسد بمقتضى الشرع فلا شك أن الكفر أعظم المفسد وماعده من المعاصي تتفاوت رتبته على أنه كيف يلتبس بها والكفر أمر اعتقادي والكبائر أعمال وليست باعتقاد سواء كانت أعمال قلبية أو بدنية قال وليس الكفر انتهاك حرمة الربوبية الا بصدر عادة ممن يدعى بالربوبية بل يتمذر (١٨٣) عادة مع العلم بالله تعالى وانما يكون

مع الجهل به تعالى فالكفر اما الجهل بوجود الصانع او صفاته خاصة عند من لا يصحح الكفر واما الجهل بالله تعالى او جوده عند من يصحح الكفر عناد اقال ولا نسلم ان مجرد رمي المصحف في القاذورات كفر بل رميه فيها ان كان مع الجهل فالكفر هو الجهل لا عين رمية وان كان مع العلم بالله تعالى فان كان مع التكذيب به هو كفر وان لم يكن معه فهو معصية غير كفر ولا أن مجرد

الجنانة والجانى والمجنى عليه (التاسع) ان التميز يختلف باختلاف الاعصار والامصار فرب تميز في بلاد يكون اكراما في بلد آخر كقلع الطليسان بصر تعزير وفي الشام اكرام وكشف الرأس عند الانداس ليس هو انا وبالعراق ومصر هو ان (المباشر) انه يتنوع لحق الله تعالى الصر كالجناية على الصحابة أو الكتاب العزيز ونحو ذلك والى حق العبد الصر كشم زيد ونحوه والحدود لا يتنوع منها حد بل الكل حق لله تعالى الا القذف على خلاف فيه أما انه تارة يكون جدا حقا لله تعالى وتارة يكون حقا لآدمي فلا يوجد البتة

الفرق السابع والاربعون والمائتان بين قاعدة الاتلاف بالصيال وبين قاعدة الاتلاف بغيره اعلم ان الصيال يختص بنوع من اسقاط اعتبار اتلافه بسبب عداه وعدوانه ويقوى الضمان في غيره على متلفه لعدم المسقط وله خصيصية أخرى وهي ان الساكت عن الدفع عن نفسه حتى يقتل لا يعد آثما ولا قاتلا لنفسه بخلاف لومنع من نفسه طعامها وشرابها حتى مات فانه آثم قاتل لنفسه ولو لم يمنع عنها الصائل من الآدميين لم يأت بذلك وبسط ذلك ان كل انسان أو غيره صال فدفع عن معصوم من نفس أو ماله دفعا لا يقصد قتله بل الدفع خاصة وان أدى الى القتل الا ان يعلم انه لا يتدفع الا بالقتل فيقصد قتله ابتداء لتعنيه طريقا الى الدفع فن خشى شيئا من ذلك فدفعه عن نفسه فهو هدر لا يضمن حتى الصبي والمجنون وكذلك

السيجود للصنم كفر بل ان كان مع اعتقاد كونه الها فهو كفر والا فلا بل يكون معصية ان كان لغير اكرامه وجائز ان كان للاكرامه ولا ان مجرد التردد الى الكنائس في أعيادهم بزى النصرارى ومباشرة احوالهم كفر بل ليس هو بكفر الا ان يعتقد معتقدا قال وجحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كفران كان جحد بعد علمه فيكون تكذيبا والافوجهل وذلك الجهل معصية لانه مطاوب بازالة مثل هذا الجهل على وجه الوجوب وحينئذ فلا يكفي الاقتصار على اشتراط شهرة ذلك الامر من الدين بل لا بد مع اشتهار ذلك من وصول ذلك الى هذا الشخص وعلمه به فيكون اذ ذلك مكذبا لله تعالى ولرسوله فيكون بذلك كافرا أما اذا لم يعلم ذلك الامر وكان من معالم الدين المشتهرة فهو عاص بترك التمسك به ليس بكافر بذلك وما يقده كلام الشهاب من تقص شرط علم الشخص بذلك الامر المشتهر ليس بصحيح قال ولا نسلم ان الكبائر والصفائر انتهاك لحرمة الله تعالى وانما هي جرأة على مخالفة تحمل عليها الاغراض والشهوات قال وبناء الشخص الكنائس ليكفر فيها ان كان الاعتقاد رجحان الكفر على الاسلام فهو كفر لا شك فيه وان كان لسكافر ارادة التقرب اليه والتودد له بذلك فهو معصية لا كفر وقتل الشخص نيام مع اعتقاده صحة رسالته لم يمت شر يمته لا يتأني فرض كونه كفرا الا على قول من يجوز الكفر عنادا واطاراة الشخص على من انى ليسم على يديه بتأخير الاسلام لا تكون كفرا الا ان كانت لا اعتقاده رجحان الكفر اما ان كانت لكونه لا يريد لهذا

الشخص الاسلام لحقد له عليه او نحو ذلك مما لا يستلزم ان يعتقد المشير رجحان الكفر فلا تكون كفرا قال ووافق قولنا في
مسئلة الاشارة بتأخير الاسلام منها ليست بغير من أنه جهة لم بشر بذلك عليه الا لقصدنا بتة لا لاعتقاده رجحان الكفر قول
شهاب الدين ولا يندرج في ارادة الكفر الدعاء بسوء الخاتمة على من تعاديه وان كان فيه ارادة الكفر لانه ليس مقصودا فيه انها ك
حرمة الله تعالى بل اذابة المدعو عليه وقوله وليس منه أيضا اختيار الامام عقد الجزية على الاسارى الموجب لاستمرار الكفر
في قلوبهم على القتل الى قوله وقم بالعرض فان معناه ان اسبققاء الاسارى وضرب الجزية عليهم لا يتعين انه ايثار لاستمرار
الكفر واذا لم يتعين أن يكون لذلك لم يكن كفرا واما مقاله من أنه مشروع مأمور به عند تعين مقتضيه فنقول كذلك يكون لو
تعين المقتضى ومتي يتعين عندنا ونحن لانعلم ما عاقبة أمر الاسير قال وكل واحد من الساجد للشجرة والساجد للوالد ان سجد
مع اعتقاد أن المسجود له شريك لله تعالى فهو كفر وان سجد لامع ذلك الاعتقاد بل تعظيما عاريا عن ذلك الاعتقاد فهو معصية
لا كفر وان سجد الساجد للشجرة مع اعتقاد انها شريك لله تعالى وسجد الساجد للوالد لامع ذلك الاعتقاد بل تعظيما فالاول
كفر والثاني معصية غير كفر أو كان لأمر بالمعكس فبالعكس وأما ذا قلنا أن مجرد السجود للشجرة كفر لانها عيبت مدة
ومجرد السجود للوالد ليس بكفر (١٨٤) لانه لم يمد مدة قال ذلك يفقر الى توقيف قال ومعنى تبعية الامر

البهيمة لانه ناب عن صاحبها في دفعها وهو سر الفرق بين القاعدتين فان المتألف ابتداء لم ينسب
عن غيره في القيام بذلك الاتلاف قال القاضي أبو بكر أعظم المدفوع عنه النفس وأمره بيده
ان شاء أسلم نفسه أو دفع عنها ويختلف الحال ففي زمن الفتنة الصبر أولى تقديلا لها أو هو
يقصد وحده من غير فتنة عامة فالامر في ذلك سواء وان عض الصائل يدك فزعتها من فيه
فتامت أسنانه ضمنت دية الاسنان لانها من فمك وقيل لانضمن لانه الجأك لذلك وان نظر
الى حرم من كوة لم يجوز ان تقصد عينه أو غيرها لانه لا تدفع المعصية بالمعصية وفيه
الفود ان فعلت ويجب تقدم الانذار في كل موضع فيه دفع ومستند ترك الدفع عن النفس ما
في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كن عبدالله المقتول ولا تكن عبدالله القاتل
ولقصة ابني آدم اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر ثم قال اني اريد ان تبوء
بائمي وائمك ولم يدفعه عن نفسه لما أراد قتله وعلى ذلك اعتمد عثمان رضي الله عنه على أحد
الاقوال ولانه تعارضت مفسدة ان يقتل أو يمكن من القتل والتمكين من المفسدة اخف مفسدة
من مباشرة المفسدة نفسها فانها تعارضتا سقط اعتبار المفسدة الدنيا بدفع المفسدة العليا فهذا
أقرب الفرق بين القاعدتين والفرق بين ترك دفع الصائل وبين ترك الغذاء والشراب حتى
يموت ان ترك الغذاء هو السبب العام في الموت لم يضاف اليه غيره ولا بد ان يضاف فعمل

بالمأمور به الواجب مثلا
لمصلحته والمراد بها انه
لولا القصد الى حصول
المصلحة ما شرع ومعنى
تبعية المصلحة للاوامر
والمراد بها انه لولا لاشريعة
الامر الباعت على فعل
المأمور به ما حصلت
فالأمور به تابع للمصلحة
وجوبا والمصلحة تابعة
له وجودا وحينئذ فلا غرو
ان يكون احد الشئيين
تابعا للآخر من وجه
ويكون الآخر تابعا له من
وجه آخر كما ان الشجرة

الصائل

تابعة للثمرة وجوبا اي لولا القصد الى تحصيل الثمرة ما زرع الشجرة والثمرة تابعة

للشجرة وجودا اي لولا زرع الشجرة ما حصلت الثمرة فصح ما قاله الاغبياء من الطلبة من ان الثواب هي المصلحة وهي تابعة وجود الفعل
الواجب وفعل الواجب تابع وجوبا لتحليل المصلحة وبطل ما دعاه الشهاب من الدور الممتنع وانما الموجب لتوهمه هو الغفلة عن تغاير جرمي
التبعية فانزاح الاشكال والمحمد الذي المن والافضل قال وكلام الشهاب في القسم الاول من اقسام الجهل العشرة يقتضي الجزم بان هناك
صفة زائدة على مادلت عليه الصنعة لكنها لا تعلمها فان ارادنا نالنا لاجملة ولا تفصيلا فقد تناقض كلامه فان مساق كلامه
يقتضي الجزم بشبوتها على الجملة وان كنا لا نعلمها على التفصيل وان ارادنا لا نعلمها على التفصيل وان علمناها على الجملة كان قوله
ذلك دعوى لا دليل عليها وقوله عليه السلام لا احصى الخ يحتمل ان يراد ان العجز عن الاطلاع على جميع معلومات الله تعالى
للقواطع عن ذلك بكالتوم وشبهه وقول الصديق العجز الخ يحتمل ان يراد ان العجز عن الاطلاع على جميع معلومات الله تعالى
اطلاع على الفرق بين الرب والربوب والمالك والمملوك والخالق والمخلوق وذلك هو صريح الايمان وصحيح الايقان قال
وهذا المقام مما اختلف الناس فيه فمنهم من يقتضي كلامه انه لا صفة وراء ما علمناه ومنهم من يقتضي كلامه ان هناك صفات
لا نعلمها ومنهم من يقتضي كلامه الوقف في ذلك وهو الصحيح ويترتب على ذلك انه لا تكليف بازالة هذا الجهل ولا مؤاخذه

بقائه كما قال الشهاب قال وفي الاستدلال بالحدِيثين على ما نقله في القسم الثاني عن شفاء عياض نظر فانه موضع قطع لا يكتفى في مثله الظواهر مع تعين التاويل في الحدِيثين من جهة ان ظاهر حديث لئن قدر الله على ليعذبني يعني ان الله تعالى قادر ويحتمل ان يكون الله تعالى تارة قادرا وتارة غير قادر وليس ظاهره نفي انه قادر بقدره وكذلك ظاهر حديث السوداء ان الله تعالى مستقر في السماء استقرار الاجسام وهذا وان كان غير محمم على انه كفر الا انه باطل قطعا نقيض الدليل على ذلك وقد قرأها النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فتمين التاويل هنا لان اقرار النبي صلى الله عليه وسلم على الباطل لا يجوز قال ومقاله في القسم الثالث صحيح وكذا مقالته في القسم الرابع غير ان قوله باق بغير بقاء لم يرد من غير به ظاهره لافيته من التناقض بل مراده ان البقاء ليس بصفة ثبوتية ومقالته في القسم الخامس صحيح وكذا مقالته في السادس الا أنه كان الاولى له ابدال قوله جهل يتعاق بالذات بقوله جهل بالصفات السلبية وان يحذف قوله مع الاعتراف بوجودها فانه في كلامه كالتناقض مع ان الجهل بسلب الجسمية ليس مذهب الجشوية بل مذهبهم اثبات الجسمية وما في معناها الا ان يطبق على كل مذهب باطل انه جهل فذلك له وجه ومقالته في القسم السابع صحيح وكذا مقالته في الثامن لكن اطلاق لفظ الجهل على المذهب الباطل لا على خصوص مذهب الفلاسفة والا فذهبهم الجزم بان لا بسنة للاجسام والجهل في التاسع ان اراد به الجهل بان الله تعالى خلق شيئا من الحيوانات (١٨٥) الموجودات العلوم وجودها فذلك كفر

لا شك فيه وان اراد به الجهل بان الله تعالى خلق حيوانا لا يعلم وجوده فذلك ليس بكفر ولا معصية لان ذلك ليس براجع الى الجهل لتعاق صفات الله تعالى به بل بوجود هذا المتعاق وبعض الصور التي قد يكلف الشرع بمعرفتها من ذلك الامر يخصها ان اراد بها مثل السحر الذي يكفر به فذلك والا فلا ادري ما اراد ومقالته في العاشر نقل وترجيح ومقالته فيما يتعلق بالجرأة على الله تعالى ليس بصحيح

الصائل للتمكين والفرق بين ترك الغذاء انه يحرم وبين ترك الدواء فلا يحرم ان الدواء غير منضبط النعم فقد يفيد وقد لا يفيد والغذاء ضروري النفع ووافقنا الشافعي انه لا يضمن الفحل الصائل والمجنون والصغير وقال ابو حنيفة يباح له الدفع ويضمن واتفقوا اذا كان آدميا بالغنا عاقلا انه لا يضمن لنا وجوه الاول ان الاصل عدم الضمان الثاني القياس على الآدمي الثالث القياس على الدابة المعروفة بالاذى انها تقتل ولا تضمن اجماعا ولا يلزمنا اذا غصبه فصال عليه لانه ضمن هنالك بالنصب لا بالدفع والا اذا اضطر له لجوع فاكله فانه يضمن لان الجوع القاتل في نفس الجامع لافي نفس الصائل والقتل بالصائل من جهة الصائل احتجوا بوجود الاول ان مدرك عدم الضمان انما هو اذن المالك لا جواز الفعل لانه لو اذن له في قتل عبده لم يضمن ولو اكله لجماعة ضمنه الثاني ان الآدمي له قصد واختيار فلذلك لم يضمن والبهيمة لا اختيار لها لانه لو حفر بئرا فطرح انسان نفسه فيها لم يضمنه ولو طرحت بهيمة نفسها فيها ضمننت وجناية العبد تتعلق برقبته وجناية البهيمة لا تتعلق برقبته الثالث قوله عليه السلام جرح العجماء جبار فلو لم يضمن لم يكن جبارا كالأدمي والجواب عن الاول ان الضمان يتوقف على عدم جواز الفعل بدليل ان الصيد اذا صال على محرم لم يضمنه أو صال على العبد سيده فقتله العبد أو الاب على ابنه فقتله ابنه لا يضمنون لجواز الفعل وعن الثاني ان البهيمة لها اختيار اعتبره الشرع لان الكلب لو

(٢٤ - الفروق - رابع) فان التكفير لا يصح الا بقاطع سمى وما ذكره ليس كذلك فلا معول عليه ولا مستند فيه فمقالته في المسئلة الاولى جوابا عما استشكله بعض العلماء من الفرق بين كون السجود للشجرة كفرا والسجود للوالد ليس بكفر قد تقدم انه يفتقر الى توقيف وتقدم ما يدفع الاشكال فلا تغفل ومقالته في المسئلة الثانية من لزوم الكفر لكل تمتنع من السجود لسلك حاسد واكمل عاص ليس بصحيح لانه لا يمنع في العقل ان يجعل الله تعالى حسدا ما وامتناعا ما وعصيا ما مادون سائر ما هو من جنسه كفرا اذ كون امر ما كفرا او غير كفر امر ووضعي وضعه الشارع لذلك فلا مانع من أن يكون كفره لا تمتناعه أو لحسده ومقالته في مدرك كفر ابليس في قضيته مع آدم هو الظاهر مع احتمال أن يكون كفره لا تمتناعه أو لحسده أوهما أو مع ما ذكره من التجوير أو للتجوير خاصة اذ لا مانع من عقل ولا نقل من ذلك ومقالته من الاجماع صحيح لسكن لا بما عليه به بقوله لانه من الجرأة العظيمه فانه ليس بصحيح بل انما كان ذلك لانه من الجهل العظيم بجلال الله تعالى وأنه منزه عن التصرف الردي والجهل والظلم وان ذلك تمتنع في حقه عقلا وسما ومقالته في المسئلة الثالثة صحيح ان كان ما بنى عليه كلامه صحيحا والله اعلم اه كلامه ملخصا قلت ومراده بما بنى عليه كلامه قوله فان قال الكل سحر يلزمه ان سورة الفاتحة سحر وقد علمت مما مر عنه ان هذا اللزوم ونحوه ليس بصحيح اذ لا تمتنع عقلا جمل نوع من الرقي سحر اذ من ماعده بل سيصرح الاصل بالفرق الذي بعدهذا بذلك فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق الرابع والاربعون والمائتان بين قاعدة ما هو سحر يكفر به وبين قاعدة ما ليس كذلك)

وهو أن أنواع السحر أربعة (الاول) السمياء وهو عبارة عما يركب من خواص أرضية كدهن خاص أو مائعات خاصة أو كلمات خاصة توجب تخيلات خاصة وإدراك الخواص الخمس أو بعضها لحقائق خاصة من الماء كولات والمشومات والبصريات والممرسات والمسموعات وقد يكون لذلك وجود حقيقي بخلاف ما يخلق الله تعالى تلك الاعيان عند تلك المحاولات وقد لا تكون له حقيقة بل تخيل صرف وقد يستولى ذلك على الاوهام حتى يتخيل الوم مضي السنين المتداولة في الزمن اليسير وتكرر الفصول وتخيل السن وحدوث الاولاد واقضاد الاعمار في الوقت المتقارب من الساعة ونحوها ويسلب الفكر الصحيح بالسكينة وتصير أحوال الانسان مع تلك المحاولات كحالات النائم من غير فرق ويختص ذلك كله بمن عمل له وامان لم يعمل له فلا يجد شيئا من ذلك قال سيدي عبد الله الهلوي في شرح رشد الغافل وهذا تخيل لا حقيقة له بخلاف ما يقع لبعض الاولياء فان له حقيقة أخرقا للمادة فقد خرج بعضهم لصلاة الجمعة وارتفع لارض اخرى سكن بها ونزوح وحصلت له عدة اولاد في عدة بطون من امرأة واحدة ثم قدر له الرجوع الى ذلك البلد فوجدهم ينتظرونه في تلك الجمعة بعينها وقد قرأ بعضهم عشر ختمات في شوط واحد من الطواف قراءة مرتلة والطائف يسمع ذلك والشوط (١٨٦) الواحد قد مرأ فيه ثم حزب من القرآن وذلك كثير جدا فان الله

تعالى قد يطول الزمان لبعض من الناس دون بعض اه بلفظه (النوع الثاني) الهيماء وهي عبارة عما تقدم مضافا لسلطان السماوية من الانصالات الفلكية وغيرها من أحوال الاذالك فيحدث جميع ما تقدم ذكره فخصصوا هذا النوع بهذا الاسم تمييزا بين الحقائق (النوع الثالث) بعض خواص الحقائق أي الذوات من الحيوانات والنباتات

استرسل بنفسه لم يؤكل صيده والبعير الشارد يصير حكمة حكم الصيد على أصلهم وان فتح قصصا فيه طائر فقدم الطائر ساعة ثم طار لا يضمن لانه طار باختياره وأما قولهم في الآدمي لو طرح نفسه في البئر لم يضمن بخلاف البهيمة فيلزمهم انه لو نصب شبكة فوقعت فيها بهيمة لم يضمنها لانها لم تختار ذلك وانه لم يتختره واما تعليق الجنابة بربقة العبد فتبطل بالعبد الصغير فانه تتعلق الجنابة بربقته مع مساواته للذابة في الضمان وعن الثالث ان الحدرد يقتضى عدم الضمان مطلقا (مسألة) ان ارسلت الماشية بالنهار للرعى أو انقلت فانقلت فلا ضمان وان كان صاحبها معها وهو يقدر على منعها فلم يمنعها ضمن ووافقنا الشافعي وأبو حنيفة رضى الله عنهما وان انقلت بالليل وارسلها مع قدرته على منعها ضمن وقاله الشافعي رضى عنه في الزرع وفي غير الزرع اختلاف عندهم وقالوا يضمن أر باب القلط المعتادة للفساد ليلا أفسدت أو نهارا وان خرج الكلب من داره فجرح ضمن أو الداخل باذن فوجها أو بغير اذن لم يضمن وان أرسل الطير فالتقطت حب الغير لم يضمن ليلا أو نهارا وقال أبو حنيفة رحمه الله لا ضمان في الزرع ليلا كان أو نهارا لنا وجوه الاول قوله تعالى وداود سليمان اذ يحكان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم الآية وجه الدليل ان داود عليه السلام قضى بتسليم الغنم لارباب الزرع قبالة زرعه وقضى سليمان عليه السلام بدفعها لهم بتقنمون بدارها ونسليها واخراجها حتى يخلف الزرع وينبت

زرع

وغيرها المغيرة لاحوال النفوس كاخذ سبعة احجار فبرجمها نوع من

الكلاب الذي من شأنه ان بعض ما يرمى به من الاجرار فاذا عضها كلها لقطت وطرحت في ماء فمن شرب منه ظهرت فيه آثار عجيبية خاصة نص عليها السحرة وكجمع مشط بتثليث الميم ومشافة بضم الميم وتخفيف الشين اى ماسقط من الشعر أو السكتان عند المشط ووعاء طلم الذ كرم من النخل او نحو ذلك من العقاقير وجعلها في الانهار والآبار اوزير الماء اوفى قبور الموتى اوفى باب يفتح الى المشرق او غير ذلك من البقاع ويمتقدون أن الآثار تحدث عند تلك الامور بخواص نفوسهم التي طبعها الله تعالى على الربط بينهما وبين الآثار عند صدق العزم (النوع الرابع) ما يحدث ضررا مما ليس بمشروع من نحو رقى الجاهلية والهتد وغيره بل ربما كان كفرا فهذا النوع من الرقي يقال له السحر ولا يقال عليه لفظ الرقي فمضى وقت انواع السحر المذكورة بما هو كفر من أحد ثلاثة أمور (الاول) اعتقاد كاعتقاد افراد الكواكب أو بعضها بالرؤية فيقوم الساحر اذا أراد سحر سلطان لبرج الاسد قائلا خاصما متقرباله ويناديه ياسيدها يعظماها انت الذي اليك تدبى الملوك والجبارة والاسود اسألك ان تذلل لي قلب فلان الجبار (والثاني) لفظ كالسب المتعلق بمن سبه كفر من الله تعالى والانبيا والملائكة (والثالث) نمل كاهانة ما أوجب الله تعظيمه من الكتاب العزيز وغيره كان ذلك السحر كفرا لامرية فيه ضرورة أنه واقع باعتقاد هو كفر أو

بلفظ هو كفر أو بما هو كفر بالفعل كإلقاء شيء من القرآن ولو حرفاً بقدر قاله سيدي عبد الله في شرح رشد الغافل ومتى وقعت الأنواع المذكورة بشيء مباح لم يكن ذلك السحر كفراً بل إما محرم أن كان لا يروج ذلك المباح إلا بنحو الزنا واللواط وأما مباح أن راج بدون ذلك نعم ويكون كفراً من جهة خارجية كقصداً ضراره صلى الله عليه وسلم كما في شرح سيدي عبد الله على رشد الغافل نقلاً عن ابن زكري في شرح النصيحة والمباح إما قبل كما تقدم في وضع الأحجار في الماء فإنها مباحة وأما قول مع قوة نفس كقول من يسحر الحياة المظلم من السحرة موسى بعصاه محمد بفرقانه يأعلم الصغار علمني كيف أخذ الحية والحوية وكانت له قوة نفس يحصل منها مع هذه الكلمات إقبال الحيات إليه وتموت بين يديه ساعة ثم تفيق ثم يعاود ذلك الكلام فيعود حالها كذلك أبداً فإن هذه الكلمات مباحة ليس فيها كفر وقوة نفسه التي جبل عليها ليست من كسبه فلا يكفر بها كما أن الإنسان لا يمسي بما جبت عليه نفسه من الإصابة بالعين وتأثيرها في قتل الحيوانات وغير ذلك وإنما يأثم بتصديدها وكسبه لذلك بما حرم الشرع إذ بيته أو قتلها ما لو تصدى صاحب العين لقتل أهل الحرب أو السباع الممهاكة فإنه يكون طائماً لله تعالى باصابتها بالعين التي طبعت عليها نفسه فكذلك ههنا قال الأصل وأما جمع مشط ومشاق وكورطلع من النخل وجعل الجميع في بئر لسحر رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن لم يكن مع هذه الأمور الموضوعات في البئر كلمات أخرى أو شيء آخر فهي أمر مباح إلا من جهة (١٨٧) ما يترتب عليه فإنه قد يكون كفراً في صورة

زرع الآخر والنفس رعى الليل والهمل رعى النهار بل أراعى الثاني أنه فرط فيضمن كما لو كان حاضراً الثالث أنه بالنهار يمكنه التحفظ دون الليل وقد اعتبرتم ذلك في قولكم ان رمت الدابة حصاة كبيرة أصابت إنساناً ضمن الراكب بخلاف الصغيرة لا يمكنه التحفظ منها والتحفظ من الكبيرة بالنسبة عنه وقلتم فيضمن ما فححت بيدها لأنه يمكنه ردها بلباسها ولا يضمن ما أفسدت برجلها وذنبها احتجوا بوجوه الأول قوله عليه السلام جرح العجماء جبار الثاني القينس على النهار وما ذكرتموه من الفرق بالحراسة بالنهار باطل لأنه لا فرق بين من حفظ ماله قاتله إنسان أو أهمله قاتله أنه يضمن في الوجهين الثالث القياس على جنابة الإنسان على نفسه وماله وجنابة ماله عليه وجنابته على مال أهل الحرب أو أهل الحرب عليه وعكسه جنابة صاحب البهيمة والجواب عن الأول أن الجرح عندنا جبار إنما النزاع في غير الجرح واتفقنا على تضمين السائق والراكب والقائد وعن الثاني أن الفرق المتقدم وما ذكرتموه أن اتلاف المال بسبب المالك ههنا فهو كمن ترك غلامه بصول فيقتل فإنه لا يضمن وعن الثالث أنه قياس مخالف للآية لأنه بالليل مفروط والنهار ليس بمفروط والجواب عن تلك النقوض أن أحداً منهم ليس من أهل الضمان وههنا أمكن التضمين (سؤال) قوله تعالى فههنا ما ساجان يقتضى أن حكمه كان أقرب للصواب مع أن حكم دواد عليه السلام لوقع في شرعنا أمضيناه لأن قيمة الزرع يجوز أن

كما في قصداً ضراره صلى الله عليه وسلم بذلك وقد تقتضى القواعد الشرعية وجوبه في صورة أخرى أو أن كان مع هذه الأمور الموضوعات في البئر كلمات أخرى أو شيء آخر وهو الظاهر نظريه هل يقتضى كفراً أو هو مباح مثلها وللسحرة فصول كثيرة في كتبهم يقطع من قبل الشرع بأنها ليست معاصي ولا كفراً كما أن لهم ما يقطع بأنه كفر فيجب حينئذ التفصيل بما حكاها الطرطوشي عن

قدما أصحابنا أن لا نسكفره حتى يثبت أنه من السحر الذي كفر الله به أو يكون سحراً مشتملاً على كفر كما قاله الشافعي رضي الله عنه أما الإطلاق بأن كل ما يسمى سحراً كفر فصعب جداً وإن قال ابن عبد السلام والمذهب أن الساحر كافر وقال الطرطوشي في تعليقه قال مالك وأصحابه الساحر كافر يقتل ولا يستتاب سحر مسلماً أو ذمياً كالزندق قال محمد أن أظهره قبلت توبته قال أصبغ أن أظهره ولم يتب فقتل فإنه لبيت المال وإن استتر فلورثته من المسلمين ولا أمرهم بالصلاة عليه فإن فعلوا فهم أعلم قال وتعلمه وتعلمه عند مالك كفر قال ودليل المالكية قوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا نسكفرأى بتعلمه وما كفر سليمان واسكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ولأنه لا يتأني إلا من يعتقد أنه يقدر به على تفتيح الأجسام والحزم بذلك كفر أو نقول هو علامة الكفر بأخبار الشرع فلوقال الشارع من دخل موضع كذا فهو كافر اعتقدنا كفر الداخل وإن لم يكن الدخول كفراً وإن أخبرنا هو أنه مؤمن لم نصدقه قال فهذا معنى قول أصحابنا أن السحر كفر أى دليل الكفر لا أنه كفر في نفسه ككل الخنزير وشرب الخمر والتردد إلى الكنائس في أعياد النصراني فنحكم بكفر فاعله وإن لم تكن هذه الأمور كفر الأسماء وتعلمه لا يتأني إلا بما شرته كمن أراد أن يتعلم الزمر أو ضرب العود والسحر لا يتم إلا بالكفر كقيامه إذا أراد سحر سلطان لبرج الأسد قائلاً خاضعاً مقتر باله ويناديه ياسيدياه يا عظيمها أنت الذي إليك تدين الملوك والجبابرة والأسود أسالك أن تذلل

لى قلب فلان الجبار اه وقال الامام ابو بكر بن العربي فى كتابه الاحكام قد بينا فى كتاب المشككين ان من اقسام السحر
 فل ما يفرق به بين المرء وزوجه ومنه ما يجمع بين المرء وزوجه ويسمى التوله وكلاهما كفر والسكل حرام كفر قاله مالك وقال
 الشافعى السحر معصية ان قتل به الساحر قتل وان اضر به ادب على قدر الضرر وهذا باطل من وجهين (أحدهما) انه لم
 يعلم السحر وحقيقته انه كلام مؤلف يعظم به غير الله تعالى وتنسب اليه فيه المقادير والكائنات (والثانى) ان الله سبحانه
 وتعالى صرح فى كتابه بانه كفر لانه تعالى قال واتبعوا ماتل الشياطين على ملك سليمان اى من السحر وما كفر سليمان
 اى بقول السحر ولكن الشياطين كفروا اى به وبتعليمه وهاروت وماروت يقولان انما نحن فتنه فلا تكفر وهذا تا كيد
 للسليمان اه وذلك لان مسئلة اطلاق ان كل ما يسمى سحرا كفر فى غاية الاشكال على اصولنا فان السحرة يعتمدون أشباه
 تانى قواعد الشريعة تكفيرهم بها كفعل الحجارة المتقدم ذكرها قبل هذ. المسئلة وكذلك يجمعون عقاير ويجعلونها فى الانهار
 أو الآبار أو زير الماء أو قبور الموتى أو فى باب يفتح الى المشرق أو غير ذلك من البقاع ويعتقدون ان الاثار تحدث عند
 تلك الامور بخواص نفوسهم التى طبعها الله تعالى على الر بط بينها وبين تلك الاثار عند صدق العزم كما تقدم فلا يمكننا
 تكفيرهم بجمع العقاير ولا بوضعها (١٨٨) فى الآبار ولا باعتقادهم حصول تلك الاثار عن ذلك الفعل

لانهم جر بوا ذلك
 فوجدوه لا يتخرم عليهم
 لاجل خواص نفوسهم
 فصار ذلك الاعتقاد
 كاعتقاد الاطباء
 حصول الآثار عند
 شرب العقاير لخواص
 طبائع تلك العقاير
 وخواص النفوس
 لا يمكن التكفير بها لانه
 ليست من كسبهم
 ولا كفر بغير مكاسب
 واما اعتقادهم ان
 الكواكب تفعل ذلك
 بقدره الله تعالى فهذا

يؤخذ فيها غم لان صاحبها مفلس مثلاً وغير ذلك وأما حكم سليمان عليه السلام لو وقع فى شرعنا
 من بعض القضاة ما أمضيناه لانه ايجاب لقيمة ووجلة ولا يلزم ذلك صاحب الحرث لان الاصل
 فى القيم الحلول اذا وجبت فى الاتلافات ولانه احالة على اعيان لا يجوز بيها وما لا يباع لا يمارض
 به فى القيم فيلزم أحد الامرين اما ان تكون شر بعتنا اتم فى المصالح وأكل الشرائع أو يكون
 داود عليه السلام فهم دون سليمان عليه السلام وظاهر الآية خلافه وهو موضع مشكل يحتاج
 للكشف والنظر حتى يفهم المعنى فيه ووجه الجواب ان المصلحة التى اشار اليها سليمان عليه
 السلام يجوز ان تكون اتم باعتبار ذلك الزمان بان تكون مصلحة زمانهم كانت تقتضى ان لا
 يخرج عين مال الانسان من يده اما لقلة الاعيان واما لعدم ضرر الحاجة او لمظم الزكاة للفقراء
 بان تقدم للنار التى تاكل القر بان أو لغير ذلك وتكون المصلحة الاخرى باعتبار زماننا اتم
 فيتغير الحكم كما ان النسخ حسن باعتبار اختلاف المصالح فى الازمنة فقاعدة النسخ تشهد لهذا
 الجواب (سؤال) فى قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين المراد بالشهادة ههنا العلم فاقول ذكروه
 والتمدح به ههنا بعيد فان الله تعالى لا يتمدح باعلم الجزئى وليس السياق سياق تهديد أو ترغيب
 حتى يكون المراد المكافاة كقوله تعالى قد يعلم ما اتمم عليه قد يعلم الله الذين يتسلون منكم لو اذا
 ونحوه جوابه ان هذه القصص انما وردت لتقرير أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله

خطأ لانها لا تفعل ذلك ولا ربط الله تعالى ذلك بها وانما جاءت الآثار
 من خواص نفوسهم التى ربط الله تعالى بها تلك الاثار عند ذلك الاعتقاد فيكون ذلك الاعتقاد فى الكواكب خطأ كما
 اذا اعتقد طبيب ان الله تعالى أودع فى الصبر والسقمونيا عقل البطن وقطم الاسهال فانه خطأ واما تكفيره بذلك فلا وان
 اعتقدوا ان الكواكب والشياطين تفعل ذلك بقدرها لا بقدره الله تعالى فقد قال بعض علماء الشافعية هذا هو مذهب
 المعتزلة فى استقلال الحيوانات بقدرها دون قدرة الله تعالى فكما لا تكفر المعتزلة بذلك لان كفر هؤلاء وتفريق
 بعضهم بان الكواكب مظنة العبادة فان انضم الى ذلك اعتقاد القدرة والتاثير كان كفرا مدفوع بان تاثير الحيوان فى القتل
 والضر والنفع فى مجرى العادة مشاهد من السباع والادمين وغير هذ واما كون المشتري أو زحل بوجب شقاوة أو سعادة
 فانما هو حذر وتخمين من المنجمين لا صحة له وقد عبدت البقر والشجر والحجارة والثعابين فصارت هذه الشائبة مشتركة
 بين الكواكب وغيرها فهو موضع نظر والذى لا مربة فيه انه كفر ان اعتقد انها مستقلة بنفسها لانهما لا تحتاج الى الله تعالى لان
 هذا مذهب الصابئة وهو كفر صريح لاسباب ان صرح بنفى ما عداها وبهذا البحث يظهر ضعف قول الحنفية ان اعتقاد
 الشياطين تفعل له ما يشاء فهو كافر وان اعتقد انه تخيل وتو به لم يكفر بل ينبغى لهم ان يفصلوا فى هذه الاطلاق فان

الشياطين كانت تصنع لسليمان عليه السلام ما يامر بها من محاريب وتماثيل وغير ذلك لئلا يعتقد الساحر ان الله ان الله عز وجل سخره الشياطين بسبب عقاقرهم مع خواص نفسه ضمه القول بتكفيره واما قول الاصحاب انه علامة الكفر فمشكل لأننا نتكلم في هذه المسئلة باعتبار الفتيا ونحن نعلم ان حال الانسان في تصديقه لله تعالى ورسوله بمدعمل هذه العقاقر كحاله قبل ذلك والشرع لا يخبر على خلاف الواقع وان ارادوا الحاتمة فمشكل أيضا لانا لانكفر في الحال بكفر واقع في المآكل كما انا لانجعل من يعبد الاصنام الآن مؤمنا في الحال بايمان واقع في المآكل بل الاحكام الشرعية تتبع اسبابها وتحققها لاتوقعا وان قطعنا بوقوعها كما انا نقطع بغروب الشمس وغير ذلك من الاسباب ولا تسترب مسبباتها قبلها واما قول اصحابنا في التردد الى الكنائس وأكل الخنزير وغيره فاما قضينا بكفره في القضاء دون الفتيا وقد يكون فيما بينه وبين الله تعالى مؤمنا وأما قول مالك ان تلمه وتعليمه كفر ففي غاية الاشكال فقد قال الطرطوشي وهو من سادات العلماء أنه اذا وقف ابرج الاسد وحكي القضية الى آخرها فان هذا سحر فقد تصوره وحكم عليه بانه سحر فهذا هو تلمه فكيف يتصور شيئا لم يلمه وليس الامر كما قال انه لا يتصور التعليل الا بالمباشرة كضرب العود بل كتب السحر مملوءة من تعليمه ولا يحتاج الى ذلك بل هو كتعلم انواع الكفر الذي لا يكفر به الانسان كما تقول ان (١٨٩) النصارى يعتقدون في عيسى عليه

السلام كذا والصباغة معتقدون في النجوم كذا وتعلم مذاهبهم وماهم عليه على وجه حتى ترد عليهم ذلك فهو قرينة لا كفر وقد قال بعض العلماء ان كان تعلم السحر ليفرق بينه وبين المعجزات كان ذلك قرينة وكذلك نقول اذا عمل السحر باهر مباح ليفرق به بين المجتمعين على الزنا او قطع الطريق بالبغيضاء والشحناء او ليقتل جيبش الكفر ما حكمهم به او

تعالى في صدر السورة حكاية عن الكفار هل هذا الا بشر مثلكم افتاتون السحروا اتم تبصرون فبسط الله سبحانه القول في هذه القصص ليعين الله تعالى انه ليس بدعاء من الرسل وانه يفضل من شاء من البشر وغيره ولا يخرج شيء عن حكمه ولا يفعل ذلك غفلة بل عن علم ولذلك فهم سليمان دون داود عليهما السلام لم يكن عن غفلة بل نحن عالمون فهو اشارة الى ضبط التصرف واحكامه الى غير ذلك كما يقول الملك العظيم اعرضت عن زيدوانا عالم بحضوره وليس مقصوده التمدح بالعلم بل باحكام التصرف في ملكه فكذلك ههنا

الفرق الثامن والاربعون والمائتان بين قاعدة ما خرج عنه المساواة

والمائة في القصاص وبين قاعدة ما تقي على المساواة

اعلم ان القصاص اصله من القصد الذي هو المساواة لان من قص شيئا من شيء بقي بينهما سواء من الجانبين فهو شرط الا ان يؤدي الى تعطيل القصاص نظما أو غالبا وله مثل أحدها التساوى في اجزاء الاعضاء وسبك اللحم في الجاني لو اشترط لما حصل الا نادرا بخلاف الجراحات في الجسد وثانيها التساوى في منافع الاعضاء وثالثها العقول ورابعها الحواس وخامسها قتل الجماعة بالواحد وقطع الايدي باليد لو اشترطت الواحدة لتساوى الاعداء ببعضهم وسقط القصاص السادس الحياة السيرة كالشيخ الكبير مع الشاب ومنفوذ المقاتل على الخلف السابع تفاوت الصنائع والمهارة

ليوقع به المحبة بين الزوجين او بين جيبش الاسلام وملكهم فهذا كاه قرينة فتأمل هذه المباحث كلها فالوضع مشكل جدا واما قول الطرطوشي اذا قال صاحب الشرع من دخل الدار فهو كافر قضينا بكفره عند دخول الدار فهو فرض محال اذ لا يخبر صاحب الشرع عن انسان بالكفر الا اذا كفر وقولهم هو دليل الكفر ممنوع وقولهم لان صاحب الشرع اخبر بذلك في الكتاب العزيز مسلم اذ لا محال في حمل الآية على ما هو كافر انما المحال في انه هل يدخل التخصيص في عمومها بالقواعد كما هو الشأن في العمومات وهو ما نقول أولا يدخل كما يقولون فيلزم التكفير بغير سبب الكفر وهو خلاف القواعد ولا شاهد له في الاعتبار والاستدلال على أن تعلم السحر او تعليمه لا يكون الا بالكفر بقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر خير مبنى على ان قوله يعلمون الناس السحر تفسير لقوله كفروا ونحن نتمم أنه تفسير له بل هو اخبار عن حالهم بعد تقرير كفرهم بغير السحر سلمنا انه تفسير له لكن يمين حمله على ان ذلك السحر كان مشتملا على الكفر وكانت الشياطين تعتقد موجب تلك الالفاظ كالتصراحي اذا علم المسلم دينه فانه يعتقد موجبه واما الاصولي اذا علم تلميذه المسلم دين النصراني ليرد عليه ويتأمل فساد قواعد فلا يكفر المعلم أولا المتعلم وهذا التقييد على وفق القواعد وأما جعل التعلم والتعليم مطلقا كفرا فهو خلاف القواعد ولتقتصر على هذا القدر من التنبيه على غور هذه المسئلة هذا

خلاصة كلام الاصل وفي التبصرة قال ابن الفرس قول ابن عبد السلام روى ابن نافع عن مالك في المبسوط في المرأة تقرر انها عقدت زوجها عن نفسها او عن غيرها من النساء انها تقتل ولا تنكح قال ولو سحر نفسه لم يقتل بذلك يؤخذ منه مع قول مالك فيمن يعقد الرجال عن النساء بما يقبل ولا يقتل اه ان ليس كل سحر كفرا والله سبحانه وتعالى أعلم اه بتصرف وايد الامام ابو القاسم بن الشاط ابقاء قوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولوا انما نحن فتنة فلا تكفر على عمومها وان قوله تعالى يعلمون الناس السحر تفسير لقوله كفروا ونسويغ الطرطوشي القول بانه علامة على الكفر بوجوه (الوجه الاول) ان قاعدة ان كون امر ما كفراى امر كان ليس من الامور العلية بل هو من الامور الوضعية الشرعية فاذا قال الشارع في امر ما هو كفر فهو كذلك سواء كان ذلك القول انشاء ام اخبارا يقتضى صحة قول الطرطوشي ان الشارع لو قال من دخل موضع كذا فهو كافر اعتقدنا كفر الداخلة وان الدخول كفر ويكون ذلك القول انشاء شرعية او اخبارا عن انشاء شرع لا اخبارا عن كفر من لم يكفر حتى يكون محال وصحة قوله ان معنى قول الاصحاب ان السحر كفراى دليل الكفر الى قوله وان تكن هذه الامور كفرا فهي كما كل الخنزير والتردد الى الكنائس (الوجه الثاني) ان استدلال المالكية بقوله تعالى وما يعلمان (١٩٠) من أحد حتى يقولوا انما نحن فتنة فلا تكفر أى بتعليمه ظاهر

واضح لتعذر حمل قوله فلا تكفر على الكفر بغير التعليم لعدم التام قوله فلا تكفر مع ما قبله على تقدير ان الكفر المنهى عنه غير التعلم فهو من هذه الجهة وبهذه القرينة نص في ان التعلم هو الكفر ولكن يبقى في ذلك ان الاية اخبار عن واقع قبلنا وخطاب عن غيرنا فلا يتم الاستدلال الا على القول بان شرع من قبلنا شرع لنا وهو المشهور

فيها وهن ثلاث مسائل (المسألة الاولى) قتل الجماعة بالواحد اذا قتلوه عمدا او تآمروا على قتله بالحرابة او غيرها حتى يقتل عندنا الناظور ووافقنا الشافعي وابو حنيفة ومشهور احمد بن حنبل في قتل الجماعة بالواحد من حيث الجملة وعن احمد وجماعة من التابعين والصحابة ان عليهم الدية وعن الزهري وجماعة انه يقتل منهم واحد وعلى الباقي حصصهم من الدية لان كل واحد مكافى له فلا يستوى ابدال في مبدل منه واحد كما لا تجب ديات وبقوله تعالى الحر بالحر وبقوله تعالى النفس بالنفس ولان تفاوت الاوصاف يمنع كالحر والعبد فالعدد اولى بالمنع لنا اجماع الصحابة على قتل عمر سبعة من أهل صنعاء برجل واحد وقال لولم الأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به وقتل على ثلاثة وهو كثير ولم يعرف لهم مخاف في ذلك الوقت ولانها عقوبة كحد القذف وتفارق الدية فانها تتبع دون القصاص ولان الشركة لو اسقطت القصاص كان ذلك ذرمة للقتل (المسألة الثانية) وافقنا الشافعي واحمد بن حنبل في انه لا يقتل مسلم بدمى وقال ابو حنيفة يقتل المسلم بالدمى لنا ما في البخاري لا يقتل مسلم بكافر احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وهذا قتل مظلوما فيكون لوليه سلطان الثاني قوله تعالى النفس بالنفس وسائر العمومات والجواب عن الاول وما بعده ان ما ذكرنا خاص فيقدم على العمومات على ما تقرر في اصول الفقه (المسألة الثالثة) خالفنا الشافعي وابو حنيفة في قتل المسك وقال يقتل القاتل

وحده

المنصور في المذهب (الوجه الثالث) ان قوله تعالى يعلمون الناس السحر

لا يلبق بفصاحة الشارع انه اخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم بغير السحر بل اللائق بها انه تفسير لقوله كفروا ولا نسلم بغير حمله حينئذ على انه كان ذلك السحر مشتملا على الكفر لاحتمال ان يكون تعليمه وتعلمه كفرا وهو الظاهر الذي لا معدل عنه (الوجه الرابع) ان تعلم السحر على وجهين احدهما ليعرف حقيقته خاصة اما لتجنب اول غير ذلك وهذا ليس بكفروا ناهيما ان تعلمه قاصدا بتعلمه تحصيل اثره متى احتاج الى ذلك وهذا هو الذي اقتضى ظاهر الكتاب انه كفروا حينئذ فقول الشهاب لا يمكن التكفير بجمع العقاقير وغير ذلك من الافعال صحيح اذا كان ذلك اجمع وسائر تلك الافعال غير مقصود بها اجتلاب الأثار المطلوبة من ذلك واما اذا كانت مقصود بها ذلك فهو السحر الذي هو كفر بنفسه لتضمنه اعتقاد تأثير هذه الأمور او دليل الكفر على مذهب المالكية وقول الطرطوشي لا سيما وتعلمه لا يتأتى الا مباشرة الى قوله ان تذا لى قلب فلان الجباريني ان تعلمه لتحصيل أثره لا لغير ذلك من المقاصد وذلك صحيح من جهة اشتراط اهل السحر ذلك بل الجزم بمحصل الأثر على ما ذكره الفخر وقوله واحتجوا الى قوله لم يأت المسالكية بقول به وجبه ولا يلزم مقصود الحنفية فان ما ذكره الحنفية تعلم الكفر لانفسه بل لتصحيحه يقتضيه وقول الشهاب ان من قال التعليم والتعلم مطلقا كفر فهو خلاف القواعد

فصحيح ايضا كقوله ان معلم الكفر وتعلمه ليرد عليه ليس بكافر قال ابن الشاطب واذا صح ان كون امر ما كفرا أمر وضعي شرعي وثبت بدليل شرعي ان السحر كفر وانه علامة الكفر فلا اشكال لانه يكون حينئذ من شرط المؤمن ان لا يعمل سحرا وعند ذلك يصح ايمانه اما ظاهرا وباطنا ان كان السحر بنفسه كفرا واما ظاهرا فقط ان كان علامة الكفر بحسب الظاهر فسقط قول الشهاب في توجيه الاشكال لانا نعلم الى قوله علي خلاف الواقع قال ولا عرف ما قاله من ربط الله تلك الآثار بخواص نفوسهم عند اعتقادهم ان الكواكب تفعل ذلك بقدره الله تعالى قال وقول الشهاب وان اعتقدوا ان الكواكب والشياطين تفعل ذلك بقدرها لا بقدره الله تعالى الى قوله فكيف كالا نكفر المعتزلة بذلك لانكفره ولاء ان كان المراد انها تفعل بقدرها من غير تماق قدرة الله تعالى بقدرها فذلك كفر صريح وان كان المراد انها تفعل بقدرها مباشرة مع تماق قدرة الله تعالى بقدرها فهو مذهب المعتزلة قال وقوله وتفرق بعضهم الى قوله كان كفر ان كان ذلك لا اعتقاد ان الكواكب مستغنية بقدرها عن قدرة الله تعالى فذلك كفر صريح وابس تاثير الحيوان بمشاهد وانما المشاهد التاثير لا غير قال وفي قوله وكذلك نقول اذا عمل السحر بامر مباح نظر اذ لقائل ان يقول ان عمل السحر المقصود به تحصيل اثره على اى وجه كان كفرا أو دليل الكفر بوضع الشارع وهو ظاهر الآية كما سبق وتوهم كونه اذا كان اثره امرا مباحا التلبس به في الشرع كان عمله مباحا لدليل عليه هذا ما رده ابن الشاطب من كلام (١٩١) الاصل واما ما عداه فصحيحه قلت

فتحصل ان أقوال اصحابنا في السحر ثلاثة (الأول) أنه كفر مطلقا وهو الذي ايدته ابن العربي في أحكامه (والثاني) انه علامة الكفر مطلقا وهو الذي ايدته ابن الشاطب وعليهما فيقتل اذا عمل ذلك بنفسه واما من ليس بمباشر عمله ولكن ذهب الى ان يعمل له ففى الموازية يؤدب ادا شديدا كما فى التبصرة (والثالث) انه كفر ان كان بما هو كفر وغير كفر ان كان بامر مباح

وحده لنا العمومات المتقدمة وقول عمر المتقدم وقياسا على المسك للصيد المحرم فان عليه الجزاء وعلى المكروه
 الفرق التاسع والاربعون والمائتان بين قاعدة العين وقاعدة كل اثنين من الجسد فيهما دية واحدة كالاذنين ونحوهما
 انه اذا ذهب سمع أحد اذنيه بضربة رجل ثم اذهب سمع الأخرى فعليه نصف الدية وفي عين الاعور الدية كاملة ووافقنا أحمد بن حنبل وقال اشافى وابو حنيفة نصف الدية لنا وجوه (الاول) ان عمر وعثمان وعليا وابن عمر قضوا بذلك من غير مخالف فكان ذلك اجماعا (الثاني) ان العين الذاهبة يرجع ضوءها للباقية لان مجراها في النور الذى يحصل به الابصار واحد كما شهد به علم التشریح ولذلك ان الصحيح اذا غمض احدى عينيه اتسع ثقب الاخرى بسبب ما اندفع لها من الاخرى وقوى ابصارها ولا يوجد ذلك فى احدى الاذنين اذا سدت الاخرى واحدى اليدين اذا ذهبت الاخرى او قطعت وكذلك جميع اعضاء الجسد الا العين لما تقدم من اتحاد الجرى فكانت العين الباقية فى معنى العينين فوجب فيها دية كاملة احتجوا بوجوه الاول قوله عليه السلام فى العين خمسون من الابل الثاني قوله عليه السلام فى العينين الدية وهو يقتضى انه لا تجب عليه دية الا اذا قلع عينين وهذا لم يقلع عينين ثالث ان ما ضمن بنصف الدية وممه

وهو الذى ايدته الاصل وفى تعليمه وتعلمه قولان الاول انهما كفر ان كانا بقصد تحصيل أثره متى احتاج الى ذلك لا لغير ذلك من المقاصد وهو ما ايدته ابن الشاطب الثاني انهما كفر ان كانا مباشرة ما هو كفر والا فقد يكونان قرابة وهو ما ايدته الاصل واما القول بان تعليمه وتعلمه مطلقا كفر فقد علمت اتفاق الاصل وابن الشاطب على انه خلاف القواعد وببنى الخلاف المذكور فى السحر على ما حكاه فى التبصرة عن ابن الفرس من قوله واختلف السلف هل يجوز أن يسأل الساحر حل السحر عن المسحور ام لا فكره الحسن البصرى ذلك لانه عمل سحر وقال لا يعمل ذلك الا ساحر ولا يجوز اتيان الساحر لما روى عن ابن مسعود من أتى الى كاهن او ساحر فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم وأجازه ابن المسيب لانه رأى نوعا من العلاج فيخصص بذلك فى قوله يعلمون الناس السحر ذكره البخارى وأما ما حكاه فيها من قول ابن الفرس وانظر هل يجوز السحر فى الاصلاح بين نفسين كالمرأة تبغى اصلاح زوجها واستئلافه وعلى القول بان السحر كفر فانما يراد ما شهد الشرع له بانه كفر اه فبنى على ما ايدته الاصل فافهم (مسئلة) قال ابن فرحون فى الطرر لان عات قال لا يجوز الجملة على حل المربوط والمسحور وكذلك لا يجوز الجملة على اخراج الجان من الرجل لانه لا تعرف حقيقته ولا يوقف عليه ولا يذنبى لاهل الورع الدخول فيه ونسب نقل ذلك الى الاستغناء لابن عبد الغفور اه بلفظه ثم اعلم ان السحر من جهة الخلاف

في ان له حقيقة وانه يلتبس بالمعجزة ونحوها من خوارق العادات وانه يلتبس بدمع حقائق من علوم الشرع التي جمعها سيدي عبد الله الملوي في نظمه رشيد الغافل وشرحها وهي انواعه الاربعة المذكورة والخواص المنسوبة للنفوس والطلسمات والآفاق والمزامير والاستخدامات يفتمقر الى توضيح جهاته الثلاث المذكورة في ثلاث مقامد (المقصد الاول) القدرة على ان السحر لا حقيقة له والجمهور على ان له حقيقة واختلف فيه على هذا القول من ثلاث جهات (الجهة الاول) قال الاصل اختلف الاصوليون في السحر فقال بعضهم لا يكون الا في اجري الله تعالى عاده ان يخلق عندها افتراق المتحابين اه يريد وقال بعضهم الاخر انه كما يكون بالرقى المذكورة كذلك يكون غيرها وينبئ عليه ما حكاه عن الطرطوشي في تعليقه من انه وقع في الموازية ان قطع اذنانهم الصمها او ادخل السكاكين في بطنه فقد يكون هذا سحرا وقد لا يكون سحرا اه وعلى القول الثاني كلام الاصل المتقدم وعلى القول الاول ما مر عن ابن العربي من ان حقيقة انه كلام الخ الا انه خصه بالرقى المكفرة فافهم (الجهة الثانية) هل يؤثر في المسحور فيموت او يتغير طبعه وعادته وان لم يباشره وهو مذهبنا وبه قال الشافعي وابن حنبل او يجوز ان يؤثر ان وصل الى بدنه كالسدخان ونحوه والافلا وهو مذهب ابي حنيفة قولان (الجهة الثالثة) هل يقع فيه ما ليس مقدورا للبشر كان يصل الى احياء الموتى وبراء الاكهم وخلق البحر (١٩٢) وانطاق البهائم وقلب الجماد حيوانا وعكسه كما يقع فيه ما هو مقدور

للشعر اولا يقع فيه الا ما هو مقدور للبشر قولان الثاني لجماعة منهم القاضي قال ولا يقع فيه الا ما هو مقدور للبشر واجمعت الامة على انه لا يصل الى احياء الموتى وبراء الاكهم وخلق البحر وانطاق البهائم ومنهم الاستاذ ابو اسحق قال وقد يقع التغيير به والضنى وربما اُتلف وأوجب الحب والبغض والبله وفيه أدوية مثل السرائر والاكباد

نظيره ضمن بنصفها منفردا كالأذن واليد الرابع انه لو صح القول بانتقال النور الباصر لم يجب على الاول نصف الدية لانه لم يذهب نصف المنفعة والجواب عن الاول والثاني انه محمول على العين غير العوراء لانهما عموما مطلقان في الاحوال فيقيدان بما ذكرناه من الأدلة وعن الثالث الفرق بانتقال قوة العين الاولى بخلاف الاذن واليد ولوانتقل الزمانه وعن الرابع لا يلزم اطراح الاول اذ لو جنى عليهما فاحولنا أو عمشتا او نقص ضوءهما فانه يجب عليه العقل لما نقص ولا تنقص الدية عن جنى ثانيا على قول عندنا وهذا السؤال قوى علينا وكان يلزمنا ان نقلع بعينه عينين اثنتين من الجاني (تقريم) قال ابن ابي زيد في النوادر فيها ألف وان اخذ في الاولى ديتها قاله مالك وأصحابه وقال أشهب يسأل عن السمع فان كان ينتقل فكالمعينين والا فكاليد وان أصيب من كل عين نصف بصرها ثم أصيب باقيها في ضربة فنصف الدية لانه ينظر بهما نصف نظرها فان أصيب باقى احدهما فربع الدية فان أصيب بعد ذلك بقية الاخرى فنصف الدية لانه اقيم مقام نصف جميع بصره فان اخذ صحيح نصف دية احدهما ثم أصيب بنصف الصحيحة فنلت الدية لانه اذهب من جميع بقية بصره ثلثه وان أصيب بقية المصابة فقط فربع الدية فان ذهب باقيها والصحيحة بضرمة قالدية كاملة او الصحيحة وحدها فنلت الدية لانها ثلثا بصره فان أصيب بقية المصابة فنصف الدية بخلاف لو أصيبت والصحيحة

باقية

والادمنة فهذا الذي يجوز عادة وأما طلوع الزرع في الحال أو نقل الامتعة

والقتل على الفور والعمي والصمم ونحوه وعلم الغيب فمتنع والام بأم من أحد على نفسه عند العداوة وقد وقع القتل والعداوة من السحرة ولم يبلغ فيها أحد هذا المبلغ وقد وصل القبط فيه الى الغاية ولم يتمكن سحرة فرعون من الدفع عن أنفسهم والتغيب والهروب عند قطع فرعون ايديهم وارجلهم ومنهم العلقمي قال كما في المزيزي على الجامع الصغير والحق ان لبعض أسباب السحر تأثير في القلوب كالحب والبغض وفي البدن بالالم والسقم وانما المنكر ان الجماد ينقلب حيوانا وعكسه بسحر الساحر ونحو ذلك اه وحكي ابن الجربتي ان أكثر ما لنا جوزوا ان يستدق جسم الساحر حتى يبلج في السكوة ويجرى على خيط مستدق ويطير في الهواء ويقتل غيره (والقول الاول) أبده الامام أبو الفاسم ابن الشاط بان جميع ما هو مقدور للبشر وما هو غير مقدور لهم من جملة أفعال الله تعالى الجائزة عقلا فلا غرو ان ينتهي الى الأحياء والامانة وغير ذلك اللهم الا أن يكون هناك مانع سمعي من وقوع بعض تلك الجزئات قال واجماع الامة على انه لا يصل الى احياء الموتى وبراء الاكهم وخلق البحر وانطاق البهائم الذي حكاه لا يصح ان يكون مستنده الا التوقيف ولا أعرف الآن صحة ذلك الاجماع ولا التوقيف الذي استند اليه ذلك لاجماع اه وقال الاصل ووصوله الى القتل وتغيير الخلق ونقل الانسان الى صورة البهائم هو الصحيح المنقول عنهم وقد كان القبط

في أيام ملكة مصر بعد فرعون السحرة بدلوها ووضعوا السحر في البرابا وصوروا فيه عساكر الدنيا فأي عسكر قد قدم وأي شيء فعلوه من قلع العين أو ضرب الرقاب تخيل ذلك الجيش أوجاله انه وقع بذلك العسكر في موضعه فتحاشيهم العساكر فأقاموا ستائة سنة والنساء هن الملوك والأمراء بمصر بعد غرق فرعون وجيوشه كما حكاه المورخون وأما الجواب عن سحرة فرعون فمن وجوه (الاول) انهم تابوا فمنعتهم التوبة والاسلام العودة الى ماودة الكفر الذي تكون به تلك الآثار ورجبوا فيها عند الله تعالى ولذلك قالوا لا ضيرانا الى ربنا من قبلون (الثاني) انه يجوز انهم لم يكونوا ممن وصلوا لذلك وانما قصد من بقدر من السحر في ذلك الوقت على قلب العصا حية لأجل موسى عليه السلام (الثالث) انه يجوز ان يكون فرعون قد علمه بعض السحرة حجبا وموانع يبطل بها سحر السحرة اعتناء به والحجب والمبطلات فيه مشتهرة عنداهله قال ودليل ان للسحر حقيقة الكتاب والسنة الاجماع اما الكتاب فقوله تعالى يعلمون الناس السحر وما لا حقيقة له لا يعلم ولا يلزم صدور الكفر عن الملائكة لأنه قرئ الملكين بكسر اللام ارضا ما كان واذن لهما في تعليم الناس السحر للفرق بين المعجزة والسحر لان مصلحة الخلق في ذلك الوقت كانت تقتضي ذلك ثم صعدا الى السماء وقولهما فلا تكفراي لا تستعمله على وجه الكفر كما يقال خذ المال ولا تنفق به او يكون معنى قوله عز وجل يعلمون الناس السحراي ما يصلح للامرين واما السنة ففي (١٩٣) الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم سحر

فكان يخيل اليه انه يأتي النساء ولا يأتين الحديث وقد سحرت عائشة رضي الله عنها جارية اشترتها وفي الموطن ان جارية لحفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم سحرتها وقد كانت دبرتها فامرت بها فتنتل كما في التبصرة واما الاجماع فقد كان السحر وخبره معلوما للصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وكانوا مجمعين عليه قبل ظهور القدر به ولان الله عز

بأية قاله اشهب وقال ابن القاسم ليس فيما يصاب من الصحيحة اذا بقي من الاولى شيء الا من حساب نصف الدية
 الفرق الخمسون والمائتان بين قاعدة اسباب التوارث واجزاء اسبابها العامة والخاصة اعلم ان هذا الفرق غريب عجيب نادر بسبب ان كتب الفرائض على العموم فيما رأيت لم يختلف منهم اثنان في ان اسباب التوارث ثلاثة نسب وولاء ونكاح وهو في غاية الاشكال لان المراد بالثلاثة اما الاسباب التامة واما اجزاء الاسباب والكل غير مستقيم وبيانه انهم يحملون احد الاسباب القرابة والام لم ترث الثلث في حالة والسدس في اخرى بمطلق القرابة والا لكان ذلك ثابتا للابن او البنت لوجود مطاق القرابة فيهما

قال (الفرق الخمسون والمائتان بين قاعدة اسباب التوارث واجزاء اسبابها العامة والخاصة) اعلم ان هذا الفرق غريب عجيب نادر بسبب ان كتب الفرائض على العموم فيما رأيت لم يختلف منهم اثنان في ان اسباب التوارث ثلاثة نسب وولاء ونكاح وهو في غاية الاشكال لان المراد بالثلاثة اما الاسباب التامة أو اجزاء الاسباب والكل غير مستقيم وبيانه انهم يحملون أحد الاسباب القرابة والام لم ترث الثلث في حالة والسدس في اخرى بمطلق القرابة والا لكان ذلك ثابتا للابن أو البنت لوجود مطلق القرابة فيهما قلت هذا الفرق ليس بغريب ولا عجيب

(٢٥ - الفروق - رابع) وجل قادر على خلق ما يشاء عقب كلام مخصوص او ادوية مخصوصة واما الوجهان اللذان احتجوا بهما (فالاول) قوله تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى فهو تخيل لاحقيقة له وجوابه انه حجة لتالانه تعالى أثبت السحر وانما لم ينهض بالخيال الى السعي ونحن لا ندعي ان كل سحر ينهض الى كل المقاصد (والثاني) انه لو كانت له حقيقة لا يمكن الساحر ان يدعي به النبوة فانه يأتي بالحوارق على اختلافها وجوابه ان اضلال الله تعالى للخلق ممكن لكن الله تعالى اجري عادته بضمط ومصالحهم فهايسر ذلك على الساحر وهم من ممكن بمنه الله عز وجل عن الدخول في العالم لانواع من الحكم مع اننا سنبين بعد ان شاء الله تعالى الفرق بين السحر والمعجزات من وجوه فلا يحصل اللبس والاضلال اه بزيادة ما (المقصد الثاني) السحر على الجملة نوعان الاول ماهو غير خارق للعوائد والثاني ماهو خارق للعوائد قاله ابن الشاط والنوع الثاني هو ما عرفه المناوي على الجامع الصمير بقوله هو مزاولة النفس الخبيثة لاقوال وافعال يترتب عليها امور خارقة اه وأشار بقوله مزاولة النفس الخبيثة الى مقاله الامام فخر الدين بن الخطيب في كتابه الملخص السحر والعين لا يكونان من فاضل ولا يقمان ولا يصحان منه ابدا لان من شرط السحر الجزم بصدور الاثر وكذلك أكثر الاعمال من شرطها الجزم والفاضل المتبحر في العلوم يرى وقوع ذلك من الممكنات التي يجوز ان توجد وان لا توجد فلا يصح لفاضل أصلا

وأما العين فلا بد فيها من فرط التعظيم للمرئي والنفس الفاضلة لاتصل في تعظيم ماتراه الى هذه الغاية فلذلك لا يصح السحر
 الا من المعجزة والتركان او السودان ونحو ذلك من النفوس الجاهلة اه لكن قال ابن الشاط وما قاله الفخر يتوقف على
 الاختبار والتجربة ولا نسلم صحة ذلك من سقمه قال وقول الشهاب في الفرق الواقع في نفس الامر بين المعجزات في النبوات
 وبين السحر وأنواعه والطلسمات وغيرها من الحقائق ونحوها ان المعجزة ما خلق الله في العالم عند تحدى الانبياء بلا سبب
 في العادة أصلا كخلق البحر وسير الجبال في الهوا فان الله تعالى لم يجعل في العالم عقارا يفاق البحراو يسير الجبال في الهوا ونحو
 ذلك واما السحر وأنواعه والطلسمات ونحوها فهي ما خلق الله في العالم باسباب في العادة تترتب عليها غير ان تلك الاسباب لم تحصل
 لكثير من الناس بل لقليل منهم فهي كالعقاقير التي تعمل منها الكيمياء أى نقل الشيء من حالة الى حالة أعلى منها كتصيير
 النحاس ذهباً أو فضة الا انهم ادون الخلقة الاصلية نعم ما كان فيه السكر بت الاحمر يكون ذهبه وفضته جيسدا كالخلقة
 وقد رثى السكر بت الاحمر في تركة ابرم أبي زيد القيرواني وتركة أبي عمران الغامي واستدل بذلك على جواز عمل الكيمياء
 اذا كان المعمول بها لا يتبدل ولا يتغير كما في شرح رشد الغافل للملوي والحشائش التي يعمل منها النفط الذي يحرق الحصون
 والصخور والدهن الذي من (١٩٤) ادهن به لم يقطع فيه حديد وكالسمندل الحيوان الذي لاتعدو عليه

النار ولا يأوى الا فيها
 ونحو ذلك من الامور
 الغريبة قليلة الوقوع في
 العالم واذا وجدت
 أسبابها وجدت على العادة
 فيها فليس فيها شيء
 خارق للمادة بل هي عادة
 جرت من الله بترتيب
 مسبباتها على أسبابها اه
 مع زيادة ان كان يريد
 ان جميع ما يحدث عن
 السحر فهو معتاد وليس
 فيه ماهو خارق فليس
 ذلك بصحيح فان أكثر
 الاشعرية أو جميعهم

بل بخصوص كونها اما مع مطلق القرابة وكذلك البنت ترث النصف ليس بمطلق القرابة
 والا ثبت ذلك للجد او الاخت للام بل بخصوص كونها بنتا مع مطلق القرابة فحينئذ
 لكل واحد من الورثة سبب تام يخصصه مركب من جزءين من خصوص كونها بنتا او غيره
 وعموم القرابة وكذلك للزوج النصف ليس لمطلق

كما زعم وماتوهمه من الاشكال في كلام الفرضيين ليس كما توهم وبيان ذلك انهم بين أمرين
 أحدهما تفسيرهم عن تلك الاسباب بلفظ التنكيروثانيهما التعبير عنها بلفظ التمر يف فمن عبر منهم
 بلفظ التنكير لم يرد كل نسب ولا كل نكاح ولا كل ولاء بل اراد نسبيا خاصا وولاء خاصا
 ونكاحا خاصا ولا تنكر في التعبير بلفظ التنكرة عن مخصوص فان اللفظ عليه صادق وله صالح
 ومن عبر منهم بلعظ التعريف لم يرد أيضا كل نسب ولا كل نكاح ولا كل ولاء بل اراد ما اراده
 الاول واحال الاول في تقييد ذلك المطلق على تعيين اصناف الوارثين والوارثات واحال الثاني
 في بيان المعبود بالالف واللام على ما احاله عليه الاول والله أعلم قال (بل بخصوص كونها امامع
 مطلق القرابة وكذلك البنت ترث النصف ليس بمطلق القرابة والا ثبت ذلك للجد اوللاخت للام
 بل بخصوص كونها بنتا مع مطلق القرابة فحينئذ لكل واحد من الورثة سبب تام يخصصه مركب من
 جزءين من خصوص كونها بنتا أو غيره وعموم القرابة وكذلك للزوج النصف ليس لمطلق

النكاح

يجوزون خرق العادة على يد الساحر الا ان يقول بالجواز وعدم

الوقوع فلا أدري من يعلم ذلك اه قلت وهذا الخلاف بين الاصل وابن الشاط في أنه هل يجوز ان يكون منه خارق
 اولاً بل جميع ما يحدث عنه معتاد مبني على الخلاف المار في انه هل يقع فيه ما ليس مقدورا للبشر كالمقدور لهم ولا يقع
 فيه الا ماهو مقدور لهم وعلى ما لابن الشاط فلا يصلح فارقا ما ذكر عنه انه فرق واقع في نفس الامر بل يتعين
 الفرقان الباقيان في كلامه اللذان قال انهما باعتبار الظاهر لكن لا كما قال بل باعتبار نفس الامر (الفرق الاول) ان السحر
 وما يجري مجراه يختص بمن عمل له حتى ان أهل هذه الحرف اذا استدعاهم الملوك والا كابر ليبنوا لهم هذه الامور على
 سبيل التفرج يطلبون منهم أن تكتب أسماء كل من يحضر ذلك المجلس فيصنعون صنمهم لمن يسمى لهم فان حضر غيرهم
 لا يرى شيئا مما رآه الذين سموا أولا بخلاف المعجزة فانها تظهر لمن عمات له ولغيره قال العلماء واليه الاشارة بقوله تعالى ونزع
 يده فاذا هي بيضاء للناظرين أى كل ناظر ينظر اليها على الاطلاق اه قال ابن الشاط وانما يظهر ذلك لمن جربه وتكررت
 منه التجربة وقل من يجربه اه (والفرق الثاني) ان الظاهر من قرائن الاحوال المفيدة للعالم القطعي الضروري المحتفة بالانبياء
 عليهم السلام مفقودة في حق غيرهم فنجد النبي عليه الصلاة والسلام أفضل الناس نشأة ومولدا ومزية وخلقا وخلقا وصدقا

وأدباً ومانة وزهادة واشفاقاً ورقفاً وهدماً عن الدنيا آت والكذب والقوي به الله أعلم حيث يجعل رسالته ثم أصحابه يكونون في غاية العلم والنور والبركة والقوى والديانة الا ترى ان أصحاب رسول الله كانوا بحاراً في العلوم على اختلاف أنواعها من الشرعيات والعقليات والحسابيات والسياسيات والعلوم الباطنة والظاهرة حتى يرهى ان علياً رضي الله عنه جلس عند ابن عباس رضي الله عنهما يتكلم في الباء من بسم الله من المشاء الى ان طلع الفجر مع أنهم لم يدرسوا ورقة ولا قرؤوا كتاباً ولا تفرغوا من الجهاد وقتل الأعداء وانما كانوا على هذه الحالة ببركته صل الله عليه وسلم حتى قال بعض الاصوليين لو لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم معجزة الأصحابه لكفوه في اثبات نبوته وكذلك ما علم من فرط صدقه الذي جزم به أو أياؤه وأعدائه وكان يسمى في صغره الامين الى غير ذلك مما هو مبسوط في موضعه فما من نبي الا وله من هذه القرائن الحالية والمقالية العجائب والغرائب بحيث أن من وقف عليها وعرفها من صاحبها جزم بصدقه فيما يدعيه جزماً قطعاً ويجزم بان هذه الدعوى حق ولذلك لما أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر بنبوته قال له الصديق صدقت من غير احتياج الى معجزة خارقة فنزل فيهما قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به أي محمد جاء بالصدق وأبو بكر صدق به وأما الساحر فعلى المكس من ذلك كله فلا تجده في موضع الامتوتاً حقيراً بين الناس ولا نجد أصحابه وأتباعه واتباع كل (١٦٥) مبطل الاعديين الطلاب ولا بهجة عليهم

بحيث تنفرد النفوس منهم ولا فيهم من نوافل الخير والسعادة أترأه قال ابن الشاط ومقالته في هذا الفرق صحيح وهو الفرق بين الولي والساحر فكأن الاتصاف بالصفات المحمودة دون المذمومة فرق بين النبي والساحر كذلك هو الفرق بين الولي وبينه ثم الفرق بين النبي والولي بالتحدي مبني على مذهب من يمنع تحدي الولي بالولاية وأما على مذهب من يجوز تحدي الولي بالولاية فيفرق

النكاح والا لكان للزوجة النصف لوجود مطلق النكاح فيها بل لخصوص كونه زوجاً مع عموم النكاح كما تقدم فسيببه مركب وكذلك الزوجة) قلت اذا كان سبب الارث الخاص الوصف الخاص فلا معنى لذكر الوصف العام معه فقوله مع مطلق القرابة لا حاجة اليه فمن المعلوم ان الوصف العام صادق على الخاص لكنه ليس العام سبباً من حيث عمومته بل من حيث اشتمل على الخاص والخاص سبب فاذا قال قائل ما سبب وراثته البنت النصف قيل كونها بنتاً وهو جواب مستقيم صادق وان قيل كونها قريبة لم يكن جواباً مستقيماً ولا صحيحاً واذا قيل ما سبب وراثته البنت فقيل كونها بنتاً كان جواباً مستقيماً وصحيحاً أيضاً وان قيل كونها قريبة لم يصح ايضاً لان القرابة ليست مختصة بالبنت فالصحيح ان سبب ميراث البنت النصف كونها بنتاً على الخصوص وكذلك سبب ميراث كل صنف من اصناف الوارثين والوارثات اسباب ميراثهم خاصة لا عامة وما قاله من ان السبب مركب لا معنى له عند النظر الى خصوص الميراث كالنصف وشبهه ولا عند النظر الى عموم الميراث ايضاً لانه جعل العموم مطلق القرابة وليس مطلق القرابة سبباً لمطلق الميراث عندنا نعم هو سبب عند الحنفية

النبي من الولي بالتحدي بالنبوة اه وقال الملقمى كافي العزى على الجامع الصغير والفرق ان الساحر يكون بما ناه أفعال وأفعال حتى يتم للساحر ما يريد والكرامة لا تحتاج لذلك بل انما تقع غالباً اتفاقاً وأما المعجزة فتمتاز عن الكرامة بالتحدي أي دعوى الرسالة اه والله سبحانه وتعالى أعلم (للقصد الثالث) الساحر لما كان اسم جنس عبارة عن اعتقاد ولا يكون الا كفراً أو قولاً أو فعلاً ويكونان تارة كفراً وتارة غير كفر وعماهو خارق للعوائد وغير خارق كاعلم مما تقدم عن الاصل وابن الشاط وكانت أنواعه الاربعة المتقدمة والحقائق الخمسة الاخر التي هي من علوم الشر وهي الخواص المنسوبة للنفوس والارفاق والطلسمات والعزائم والاستخدامات كلها تجري مجراه فيما ذكر تحقق التباسه بهذه الحقائق التسع وافترقت هذه الحقائق الى أن تميزته أما ببيان الخصوص مطلقاً وقد علم مما مر في السيمياء والهيمياء من أنواع الاربعة واما ببيان الخصوص من جهة كافي النوعين الباقيين من أنواعه والحقائق الخمسة الاخر المذكورة وهو يقتصر الى سبعة وصول لبيان الحقائق السبع المذكورة (الوصل الاول) الخواص المنسوبة للحقائق أي الذات من الحيوانات وغيرها أسرار عظيمة وكثيرة أودعها الله تعالى في أجزاء العالم حتى لا يكاد يعبري شيء عن خاصيته فلا يدخلها فعل البشر بل هي ثابتة كاملة مستقلة بقدرة الله تعالى منها ما هو معلوم على الاطلاق كإرواء الماء واحراق النار ومنها ما هو مجهول على الاطلاق ومنها ما يلمه الافراد من الناس وهذه اما مغيرة لاحوال النفوس وهي التي قدمنا

انها نوع من أنواع السحر واما مختصة بانفعالات الامزجة صحة أوسقما كالاغذية والادوية من الجماد والنبات والحيوان المسطورة في كتبه الاطباء والعشابين والطبائعيين وهذه من علم الطب لا من علم السحر قاله الاصل وسلمه ابن الشاط (الوصل الثاني) الرقي الفاظ خاصة يحدث عندها الشفاء من الاسقام والادواء والاسباب المهلكة وهذه الالفاظ منها ماهو مشروع كالفاتحة والمعوذتين وكقوله تعالى ولما دخلوا من حيث أمرهم أبوهم ما كان يغني عنهم من الله من شيء الاحاجة في نفس يعقوب قضاهما تقرأ سبع مرات عند دخول محل لقضاء حاجة ما وكقوله تعالى ولما سكنت عن موسى الغضب الى يربون سبع مرات لتعطيف القلوب وتسكين غضب الموك ومنها ماهو غير مشروع كرقى الجاهلية والهند وغيره لانها ربما كان كفرا او محرما واذلك نهى مالك وغيره عن الرقي بالمجمية وغير المشروع قدي يحدث ضررا فيقال له السحر ولا يقال لفظ الرقي عليه كما تقدم قال الاصل وقدهى علماء العصر عن الرقية التي كتبت في آخر جمعة من شهر رمضان لما فيها من اللفظ الاعجمي ولأنهم يشتغلون بها عن الخطبة ويحصل بها مع ذلك مفاسد اه وفي الاعتصام لابي اسحاق الشاطبي وان كان اصل الدواء والاذكار غير مشروع كالتى يزعم العلماء انها مبنية على علم الحروف وهو الذى اعتنى به اليونى وغيره من هذا حذوه او قار به فهى بدعة حقيقة مركبة فان ذلك العلم فلسفة الطف من فلسفة ملهم الاول وهو ارسطاطا ليس (١٩٦) فرودها الى اوضاع الحروف وجملوها هي الحاكمة في العالم وربما

اشاروا عند العمل بمقتضى تلك الازكار وما قصد بها الى تحرى الاوقات والاحوال الملائمة لطبائع الكواكب ليحصل التأثير عندهم وحيثما حكوا العقول والطبائع كما ترى وتوجهوا وشطرها واعرضوا عن رب العقل والطبائع وان ظنوا انهم يقصدونه اعتقادا في استدلالهم بصحة ما انتحلوا على وقوع الامر وفق ما يقصدونه فاذا

اذا ظهر هذا فان ارادوا حصر الاسباب التامة في ثلاثة فهى اكثر من عشرة بالاجماع لما تقدم او الناقصة التى هي اجزاء اسباب فالخصوصات كما رايت كثيرة فلا يستقيم الحصر مطلقا لافى التام ولا فى الناقص فتنبه لهذا المعنى فهو حسن لم ار احدا تعرض له ولا لخصه وحينئذ اقول ان اسباب

قال (اذا ظهر هذا فان ارادوا حصر الاسباب التامة في ثلاثة فهى أكثر من عشرة بالاجماع لما تقدم أو الناقصة التي هي اجزاء الاسباب فالخصوصات كما رأيت كثيرة فلا يستقيم الحصر مطلقا لافى التام ولا فى الناقص) قلت قوله هي أكثر من عشرة ان اراد بذلك ما يخص كل صنف من الوارثين والوارثات على ما جرت به عادة أكثر الفرضيين في عدم اصناف الوارثين عشرة واصناف الوارثات سبعة فذلك صحيح وان اراد بذلك ما يخص كل صنف على ماهو الاول فى ذلك فليس قوله ذلك بصحيح فانها اكثر من عشرين لا أكثر من عشرة وقوله بالاجماع ليس بصحيح واهى اجماع فى ذلك مع توريت الحنفية ذوى الارحام وقوله او الناقصة التى هي اجزاء الاسباب فالخصوصات كما رايت كثيرة ان اراد بالخصوصات مطلق القرابة التى كل خصوص منها اعم من المخصوص الذى تحته من المخصوصات التى عدها الفرضيون فذلك صحيح والا فلا ادري ما اراد قال (فتنبه لهذا المعنى فهو حسن لم ار احدا تعرض له ولا لخصه وحينئذ اقول ان اسباب

القرابة

توجهوا بالذكر والدعاء المفروض على الفرض المطلوب حصل سواء عليهم انما كان

أم ضرا وخيرا كان أم شرا وينبذون على ذلك اعتقاد بلوغ النهاية في اجابة الدعاء واحصول نوع من كرامات الاولياء كلا ليس طريق ذلك التأثير من مرادهم ولا كرامات الاولياء من نتائج اورادهم فلا تلاقى بين الارض والسماء ولا مناسبة بين النار والماء وحصول التأثير حتما قصدوا هو فى الاصل من قبيل الفتنة التى اقتضاها فى الخلق ذلك تقدير العزيز العالم فالنظر الى وضع الاسباب والمسببات احكام وضعمها البارئ تعالى فى النفوس يظمر عندها ماشاء الله من التأثيرات على نحو ما يظهر على المعيون عند الاصابة وعلى المسحور عند عمل السحر بل هو بالسحر أشبه لاستمدادها من أصل واحد وشاهده ما جاء فى الحديث الصحيح الذى خرجه مسلم عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله يقول انا عند ظن عبدي بنى وانامه اذا دعانى وفى بعض الروايات انا عند ظن عبدي بنى فليظن بنى ماشاء وشرح هذه المعانى لا يليق بما نحن فيه اه (الوصل الثالث) خواص النفوس بمعنى مقتضى الامزجة والطبائع نوع خاص من الخواص المودعة فى العالم فالحيوانات لانسكاد تنفق طبائعا بل تقطع بانه ولوعظم شبه فرد منها بفرد آخر لا بد من فرق بينها وذلك ان التباين لما حصل فى الصفات على الاطلاق وجب حصوله فى الامزجة على الاطلاق الا ترى ان تقسام الاناسي طبعت على الشجاعة الى الغاية ونفسا على الجن الى الغاية ونفسا على الشر الى

الغاية ونفسا على الخير الى الغاية ونفسا يهلك ما عظمته وهو المسمى بالعين وليس كل احد يؤذى بالعين وأحوال من يؤذى بها مختلفة فمنهم من يصيد الطير في الهوى ويقلم الشجر العظيم من القرى ومنهم من لا يصل بها الا الى التمريض اللطيف ونحوه ونفسا على صحة الخزر بحيث لا يخطى الغيب عند شئ مخصوص ولا يتاتي له ذلك في غيره فلذلك تجد بعضهم لا يخطى في علم الرمل ابدا وآخر لا يخطى في احكام النجوم ابدا وآخر لا يخطى في علم الكف ابدا وآخر لا يخطى في علم السير ابدا لان نفسه طبعت على ذلك ولم تطبع على غيره فمن توجهت نفسه لطلب النبي عند ذلك الفعل الخاص ادركته بخاصيتها فقط لالان النجوم فيها شئ ولا الكتف ولا الرمل ولا بقيتها بل هي خواص نفوس فقط الا ترى ان بعضهم يجد صحة اعماله في ذلك وهو شاب فاذا صار كبيرا فقددها لان القوة نقصت عن تلك الحدة التي كانت في الشبوبة وقد ذهبت قلت ان خواص النفوس على قياس ما تقدم في خواص الحقائق منها ما هو معروف على الاطلاق كخواص النفوس المذكورة ومنها ما هو مجهول على الاطلاق ومنها ما يملكه من الناس الافراد قال الاصل كجماعة في الهند اذا وجهوا انفسهم لقتل شخص انتزعوا قلبه من صدره بالهمة والعزم وقوة النفس فاذا مات وشق صدره لا يوجد فيه قلبه ويجربون بالزمان فيجمعون عليه همهم فلا يوجد فيه حبة اه ومن حيث ان هذا لا يعلمه الا الأفراد من الناس قال ابن الشاط ومحاكاه عن الهند لا ادري صحته من سقمه اه (١٩٧) قال الشيخ عبد الله الملوي الشنقيطي

في شرحه على نظمه
رشد النافل ان مص
دماء القلب أو زرع القلب
نفسه منه ما يكون عن
طبع كما هو من جماعة في
الهند اذا وجه احدهم
نفسه لقتل شخص
انتزع قلبه من صدره
بالهمة والعزم الى آخر
مقاله الاصل وحكاه عن
ابن زكري في شرح
النصيحة قال والغالب
حصول المص المذكور
والنزع عن كسب وهذا
كثير في السودان سواء

القرابة وان كثرت فنحن لا نزيد بها ولا نزيد التامة التي هي المخصوصات بل الناقصة التي هي المشتركة وهي مطلق القرابة ومطلق النكاح ومطلق الولاء والدليل على حصر غير التامة في هذه الثلاث ان الامر العام بين جميع الاسباب التامة اما ان يمكن ابطاله او لا فان امكن فهو النكاح لانه يبطل بالطلاق وان لم يمكن ابطاله فلما ان يقتضي التوارث من الجانبين غالبا او لا فان يقتضي التوارث من الجانبين غالبا فهو القرابة وان لم يقتضيه الامن احد الجانبين فهو الولاء لانه يرث

القرابة وان كثرت فنحن لا نزيد بها ولا نزيد التامة التي هي المخصوصات بل الناقصة التي هي المشتركة وهي مطلق القرابة ومطلق النكاح ومطلق الولاء قلت هذا الكلام الذي ذكره هنا مناقض في ظاهره لقوله ان اسباب القرابة وان كثرت فنحن لا نزيد بها لکنه انما اراد لا نزيد مطلق القرابة من حيث هي القرابة لا خصوص كون القرابة بنوة مثلا ولكن نزيد ما هو اخص من الاول واعم من الثاني وهو قرابة ما ونكاح ما وولاء ما ثم بين ذلك بما قرره ضابطا بعد هذا قال (والدليل على حصر غير التامة في هذه الثلاثة ان الامر العام بين جميع الاسباب التامة اما ان يمكن ابطاله او لا فان امكن فهو النكاح لانه يبطل بالطلاق وان لم يمكن ابطاله فلما ان يقتضي التوارث من الجانبين غالبا وهو القرابة او لا يقتضي الا من احد الجانبين وهو الولاء لانه يرث

ولد في أرضهم أوفى أرضنا وقال قبل وبض الناس يسمى المص المذكور والنزع بسفنيا بضم السين المهملة وضم العين المعجمة ونون سا كدة ومثناة تحية مفتوحة وبعضهم يسميه بالسلالة بفتح السين وتشديد اللام الاولى قال فلام مخففة فهاء تأنيث اه وسيأتي في وصل الاوراق مقاله في شفاء من فعل به ذلك فتربق قلت وهذا النوع ونحوه من خواص النفوس هو الذي يلبس به السحر كما لا يخفى قال الأصل وتبعه ابن زكري في شرح النصيحة وخواص النفوس كثيرة لا تعد ولا تحصى والى تباين الاخلاق والخلق والسجايا والقوى كما ان المعادن كذلك الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام الناس معادن كمدان الذهب والفضة اه قال ابن الشاط ومقاله من ان في الحديث الاشارة الى ما ذكره هو الظاهر منه ويحتمل غير ذلك والله تعالى اعلم اه (الوصل الرابع) الاوراق وتسمى علم الاشكال وعلم الجداول وتسمى الاشكال والجداول بالمثلث والرابع والخمس ونحوها اى كسبم السلالة الآتي وهي من الباطل اذا قصد بها اضرار أو تقع من لا يستحق ذلك شرعا مع ما في ذلك من الجرأة على أسماء الله تعالى والتصرف فيها لا غرض دنيوية ولهذا يقول بعضهم بين البوني وأشكاله اما اذا أريد بها غرض لا اعتراض للشرع عليه فلا بأس به كمثل الغزالي اى ملوء الوسط لتيسير العسير واخراج السجون وابضاع الجنين من الحامل وتيسير الوضع وكل ما هو من هذا المعنى ونسب للغزالي لانه كان يعتنى به كثيرا والا فقد قال بعضهم ان هذا المثلث بصورته الآتية يسمى بخاتم أبي

سفيداه وكسيع السلالة الآتي لـكنهم ينهون عنها البتة سدا للذرية كما في شرح سيدي عبد الله العلوي على نظمه رشد الغافل بتصرف وزيادة قال الاصل والأوافق ترجع الى مناسبات الاعداد وجعلها على شكل مخصوص اه قال ابن الشاطر تسامح في قوله انها ترجم الخ فانها ليست كذلك بل هي راجعة الى المساواة بحسب جمع مافي كل سطر من بيوت مر بعانها وجميع مافي البيوت الواقعة على القطر اه والشكل المخصوص اما مثلث كشلت بدوح يكتب اذا أريد جلب خير في كاغد

ط		
ز	و	ج
ا		

ومثلت اجهزط يكتب اذا أريد دفع شر في كاغد أورق غزال هكذا وكثلت الكلمتين المذكورتين يكتب اذا أريد كل من الشر ويرقم في خاناته اما بحروف الكلمتين

ب	د	
و	ح	

أورق غزال هكذا ثم يساق في المنيق جاب الحير ودفع

وضابطه على الثلاث من أي (١٥) وان تكون

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

واما اعداد كل حرف منهما بحساب الجمل الكبير هكذا انك لو جمعت الحروف المفردة في كل خانة من الخانات او عمودية او مستطيلة يكون مجموعها واحدا وهو عدد

ب	ط	د
ز	و	ج
و	ا	ح

هكذا اصطلاحهم جهة أفقية

الارقام المكتوبة في الارقان الاربعة (١٩٨) من الخاتم زوجية وتسمى مزدوجات المثلث والارقام المكتوبة

المولى الاعلى الاسفل ولا يرث الاسفل الاعلى وقولنا غالبا احتراز من العمة ونحوها فانه يرثها ابن اخيها ولا ترثه الفرق الحادى والخمسون والمائتان بين قاعدة اسباب التوارث وقاعدة شروطه وموانه لم أر أحدا من الفرضيين يذكر الاسباب التوارث وموانه ولا يذكر أحد منهم شروطه قطوله المولى الاعلى الاسفل ولا يرث الاسفل الاعلى وقولنا غالبا احتراز من العمة ونحوها فانه يرثها ابن اخيها ولا ترثه قلت ما ذكره من سبب الحصر للاسباب الثلاثة في ثلاثة وان كان مفيدا للحصر ليس بسديد فان ما ذكره في النكاح وهو كونه يمكن ابطاله اجنبي عن كون النكاح سبب الميراث فانه لا يصح ان يكون النكاح اللاحق به الابطال سببا وانما يكون سببا للنكاح الذي لم يلحقه ابطال فاذا ثبتت سببته لم ترتفع لاستحالة رفع الواقع وما ذكره في القرابة امر ثان عن كون سبب الارث ليس مطلق القرابة لان السببية ثابتة عنه مع عدم اطراده وما ذكره في الولاء كذلك امر ثان عن كون سببته ليست مطلقة والاولى ان يقال انهم ما حصرها في ثلاثة الا لكونها امورا مختلفة ثم لم يوجد سبب الميراث سواها ثم انها ليست اسبابا على الاطلاق بل مقيدة بتعيين من يرث بها قال (الفرق الحادى والخمسون والمائتان بين قاعدة اسباب التوارث وقاعدة شروطه وموانه) قلت ما قاله في صدر هذا الفرق صحيح ثم

في الخانات الاخرى فردية وتسمى مفردات المثلث قاله بعضهم والخاتم المرقوم في خاناته كل من حروف الكلمتين او اعدادها هو خاتم أبي حامد الفزالي عمه الوسيط قلت وذاكر لي بعض الافضل ان للفزالي مثلنا أيضا خالى الوسيط وبين لي كيفية وضعه وما يبدأ به من خاناته وما يليه وما يتختم به برقم واحد على ما يبدأ به واثنين على ما يليه وهكذا

الى ثمانية وان صورته هكذا اعداد الخانات العمودية او الخانتين الافقية واحدا وهو قضاءها وتبتدى بعدد (٣١) البوني في شمس المعارف الكبرى والحكمة وتعظيم القدر عند الناس وفي العالم العلوي والسفلي وعلى المسجون لاطلاقه من السجن سرى ما وعلى الرابة لهرم الاعداء من الكفرة والباغين وما في معنى ذلك باذن الله تعالى وانه اما ان يرقم بالاعداد هكذا

شروط المستطيلة او الخانتين الافقية لكان مجموع كل من الخانات عدد (٦٦) وانك تكتب في وسطه الخالى حاجتك التي تريد وتختم بعدد (٣٥) فانهم واما مربع كربع بدوح الذى ذكره وانه يكتب في رق ظاهره ويلق على الشخص لتيسير الفهم والحفظ

وضابطه انك لو جمعت جبرائيل

١٦	٣٥	١٥
٣٢		٣٤
١٨	٣١	١٧

واما ان يوضع محل الاعداد حروف هكذا

٨	٦	٤	٢
٤	٢	٨	٦
٢	٤	٦	٨
٦	٨	٢	٤

وذكر لكتابتها شروطا واما الذى ذكره الشيخ عبد الله العلوي لشفاه من فعل به مص الدم

ب	د	و	ح
و	ح	ب	د
ح	و	د	ب
د	ب	ح	و

واما مسدس واما مسبع كسبع السلالة في شرحه على نظمه رشد الغافل انه يكتب او نزع القلب المسمى بالسلالة هذه الايات

والجدول المسبع بعدها في ورقتين احدها تجعل على

النار وتبخر له والاخرى تملأ عليه وصورة كتابة الآيات والجدول هكذا وان يحمل الله الكافرين على المؤمنين سبيلا واذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا واذا ذكرت بك في القرآن وحده ولوا على ديارهم تقورا، هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون، كما يس الكفار من أصحاب القبور وقد نظم بعضهم ضبطه بقوله

ف	ج	ش	ث	ظ	خ	ز
ج	ش	ث	ظ	خ	ز	ف
ش	ث	ظ	خ	ز	ف	ج
ث	ظ	خ	ز	ف	ج	ش
ظ	خ	ز	ف	ج	ش	ث
خ	ز	ف	ج	ش	ث	ظ
ز	ف	ج	ش	ث	ظ	خ

وان ترد الجدول السلافة * فخذها بالنظم وع المقامه
 جدول مسبم بعد الآيات * معرب يذى الحروف بالثبات
 فيج شت ظخز بصدر اول * وابدا بثانها واختم باول
 واخ لذلك النحو حتى تنتهي * بيوته فخذ لذا النظم الشهى
 قال الاصل وللأوقاق كتب موضوعة لتعرف كيف توضع حتى تصبر على هذه
 النسبة من الاستواء وهي كلما كثرت كان وضعها اعسر والضوابط الموضوعه لها
 حسنة نفيسة لا تخرم اذا عرفت اعنى في صورة الوضع وامام ينسب اليها من
 الآثار فقليلة الوقوع أو عديمته اه وقال ابن الشاطب ما قاله صحيح (١٩٩) وتبعه ابن زكري في شرح النصيحة

وكذا الشيخ عبد الله
 العلوي في شرحه على
 نظمه رشد الغافل الأأنه
 قال بعد ولشفاء من فعل
 به المص للدم والنزع
 للقلب المسمى بالسلافة
 تكتب هذه الآيات والجدول
 بعدها الخ والمعاصر
 الفاضل الشيخ محمد حبيب
 الله من آيات نظمها في
 مسبم السلافة قوله
 هذا مسبم لسحر دافع
 وانه في بابها لنافع
 يعرف عند علماء السر
 مسبم السبل مفيد الضر

شروط قطعا كسائر أبواب الفقه فان كانوا قد تركها لانها معلومة فاسباب التوارث معلومة
 أيضا فالصواب استيعاب الثلاثة كسائر أبواب الفقه وان قالوا لاشروط للتوارث بل اسباب
 وموانع فقط فضاوابط الاسباب والشروط والموانع تمنع من ذلك وقد قال الفضلاء اذا اختلفتم
 في الحقائق فحكموا الحدود وقد تقدم أول الكتاب في الفروق ان السبب يلزم من وجوده الوجود
 ومن عدمه العدم والشروط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم والموانع
 ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم فبهذه الحدود والضوابط يظهر أن
 للتوارث شروطا وها أنا أذكرها على هذا الضابط فاقول شروط التوارث ثلاثة كالاسباب
 تقدم موت الموروث على الوارث واستقرار حياة الوارث بعده كالجنين

قال (وها أنا أذكرها على هذا الضابط فاقول شروط التوارث ثلاثة كالاسباب تقدم موت
 الموروث على الوارث واستقرار حياة الوارث بعده كالجنين) قلت لاحاجة الى ذكر الموروث
 وجمله شرطا وحياة الوارث بعده شرطا آخر ولا يصح أن يكون موت الموروث بنفسه
 قبل موت الوارث شرطا لامتناع نوريته من يتعد العلم فيهما بالتقدم والتأخر والصحة
 التورث بالتعمير في المفقود بل الصحيح أن شرط الوارث واحد وهو العلم أو الحكم بحياة
 الوارث بعد موت الموروث وينسبته وربته منه

وهو مجرب فقد جربته
 وكيف لا وهو كلام طيب
 وفيه أسماء لمولانا علا
 ونفقه اشتهر في بلادى
 وهو مضاف لكلام الله
 تناسب الدفع لكل شر
 ونفقه اذ ذلك قد وجدته
 والعلماء في أخذه قدرغبوا
 يحصل نفقه لمن ذا استعمالا
 وطننا من حاضر وبادى
 في خمس آيات على تناهي
 لاسما ان كان شر السحر

وأفادنى ان شيخ أشياخه سيدي محمد الخليفة بن الشيخ سيدي المختار الكنتي في كتابه الطرائف اعترض قول الاصل أو
 عديمته بانه غير صحيح بالتجربة قال وأما قوله فقليلة الوقوع فغير بعيد لفقده شرطها في الناس وهو التقوى اما اذا تحقق الشرط فتحقق
 المشروط ضرورى اه والله تعالى أعلم (الواصل الخامس) العظيمة حقيقة نفقه اسماء خاصة لها تعلق بالاذل والكواكب على زعم أهل
 الطلام في جسم من المعادن او غيرها تحدث بها آثار خاصة ربطت بها في مجارى العادات ولا بد مع ذلك من قوة نفس صالحة لهذه
 الاعمال فليس كل النفوس مجبولة على ذلك بل بعض الناس لا تجري الخاصية المذكورة على يده فلا بد في الطامس من هذه الاربعة

الاول الاسماء المخصوصة والثاني تعلقها ببعض اجزاء الفلك والثالث جعلها في جسم من الاجسام والرابع قوة النفس الصالحة لهذه الاعمال قاله الاصل وقال ابن الشاط وهي ممنوعة شرعا ثم من اعتقد لها فعلا وتأثيرا فذلك كفر والافعلها بمعصية غير كفر امام مطلقا واما ما يؤدي منها الى مضرة دون ما يؤدي الى منفعة والله تعالى أعلم اهـ بلفظه (الوصل السادس) الزائم قال الاصل احقية قيتها كلمات واسماء يزعم اهل هذا العلم انها تنظمها الملائكة فتي اقدم عاينها بها اطاعت واجابت وفهلت مطلب منها فالزمه يسلم تلك الاسماء على ذلك الملك فيحضر القبيل من الجان الذي طلبه او الشخص منهم فيحكم فيه بما يريد وذلك انهم يزعمون ان سليمان عليه السلام لما اعطاه الله الملك وجد الجان يعبتون بيني آدم ويسخرون بهم في الاسواق ويحفظونهم من الطرقات فسأل الله تعالى ان يولي على كل قبيل من الجان ملكا يضبطهم عن الفساد فولى الله تعالى الملائكة على قبائل الجن فنعمهم من الفساد ومخالطة الناس والزمهم سليمان عليه السلام سكنى القفار والخراب من الارض دون العامر ليسلم الناس من شرهم وزعمون ايضا ان لكل نوع من الملائكة اسماء امرت بتعظيمها فاذا عنى القبيل من الجان او الشخص منهم ذكر المزم الاسماء التي تنظمها تلك الملائكة ليحضر وانته من عنى وانفسد من الجان ليحكم فيه بما يريد وزعمون ايضا ان هذا الباب انما دخله الخلل من جهة عدم ضبط تلك الاسماء فانها اعجمية لا يدري وزن صيغها وان كل حرف منها يشك فيه هل هو بالضم او الفتح او الكسر وربما (٢٠٠) اسقط النسخ بعض حروف الاسم من غير علم فيختل العمل فان المقسم به

لفظ آخر لا يعظمه ذلك الملك فلا يجيب فلا يحصل مقصود المزم قاله الاصل وصححه ابن الشاط الا انه قال ولم يذكر حكم الزائم في الشرع ويدعي ان يكون حكمها حكم الرقي اذا تحققت وتحقق ان لا محذور في تلك الالفاظ اهـ فافهم (الوصل السابع) الاستخدامات لروحانيات الكواكب والملوك الجان حقيقتها كلمات خاصة موضوعة في كتب اهل

والعلم بالقرب والدرجة التي اجتمعا فيها احترازا من موت رجل من مضر أو قر يش لا يعلم له قريب فان ميراثه لبيت المال مع ان كل قرشي ابن عمه ولا ميراث لبيت المال مع ابن عم لكنه فات شرطه الذي هو العلم بدرجته منه فمن قرشي الا اهل غيره أقرب منه فهذه شروط لا يؤثر وجودها الا في نهوض الاسباب لترتب مسيبتها عليها يلزم من عدمها عدم ولا يلزم من وجودها من حيث هو وجود ولا عدم بل الوجود ان وقع فهو لوجود الاسباب لالها وان وقع الدم عند وجودها فلعدم السبب أو لوجود المانع فهذه حقيقة الشرط وجدت في هذه الثلاثة فتكون شروطا

قال (والعلم بالقرب وبالدرجة التي اجتمعا فيها احترازا من موت رجل من مضر أو من قر يش لا يعلم له قريب فان ميراثه لبيت المال مع ان كل قرشي ابن عمه ولا ميراث لبيت المال مع ابن عم لكنه فات شرطه الذي هو العلم بدرجته منه فاما من قرشي الا اهل غيره أقرب منه) قلت ما قاله في ذلك صحيح غير انه قصه الحكم بالقرب والدرجة اذا لم يكن ذلك معلوما ولكنه ثبت نسبه عند الحاكم قال (فهذه شروط لا يؤثر وجودها الا في نهوض الاسباب لترتب مسيبتها عليها يلزم من عدمها عدم ولا يلزم من وجودها من حيث هو وجود ولا عدم بل الوجود ان وقع فهو لوجود الاسباب لالها وان وقع الدم عند وجودها فلعدم السبب أو لوجود المانع فهذه حقيقة الشرط وجدت في هذه الثلاثة فتكون شروطا) قلت قد ثبت انه شرط واحد وهو العلم بحياة

هذا العلم يزعمون انها اذا حصلت مع البخور الخاص واللباس الخاص على الذي يباشر البخور وقد ومع الافعال الخاصة التي استوعبوا في كتبهم اشتراطها كانت روحانية ذلك الكواكب مطيعة له وكذلك يكون كل ملك من ملوك الجان مطيعة له وذلك انهم يزعمون ان للكواكب ادراكات روحانية فاذا قوبلت الكواكب او ملوك الجان ببخور خاص ولباس خاص على الذي يباشر البخور وما تقدمت منه فاعمال خاصة منها ما هو محرم في الشرع كاللواط ومنها ما هو كفر صريح كالسجود للكواكب او ملك الجن وكذلك الالفاظ التي يخاطب بها الكواكب او ملك الجن منها ما هو كفر صريح كندائه بلفظ الآلهية ونحو ذلك ومنها ما هو غير محرم على قدر تلك الكلمات الموضوعة في كتبهم والمغالاب عليهم الكفر فلا جرم لا يشتغل بهذه الامور مفلح قاله الاصل وسلمه ابن الشاط والله سبحانه وتعالى أعلم (خاتمة) أسأل الله حسنها في تبصرة ابن فرحون قال الباجي قد ذكر الناس في أمر العين وجوها أصحها أن يكون الله سبحانه قد أجرى المادة عند تعجب الناظر من أمر ونطقه دون أن يبرك أن يمرض المتمجب منه أو يتلف أو يتغير لار العائن اذا برك وهو أن يقول برك الله فيه بطل المعنى الذي يخاف من العين ولم يكن له تأثير فان لم يبرك أوقع الله ما أجرى به العادة عند ذلك وقد يتلا في ذلك بعد وقوعه بما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم اهـ وقال ابن العربي الباري سبحانه هو الخالق لما في السموات والارض وليس فيها حركة ولا سكنة ولا كلمة ولا لفظة الا سبحانه خالقها في العبد وهو مقدرها

له هو تعالى رتب أفعاله ورتب أسبابها ورتب العوائد على أسباب مثال ذلك العيين فان النفس اذارات صورة تستحسنها فغلب ذلك عليها واستولى ذلك على الغلب فان لم تنطق بحرف لم يخاق الله شيئا وان نطقت بالاستحسان والتعجب من الجمال فقد جرى الله العادة بانه اذا خاق النطق بالاستحسان والتعجب مثلا من العائن خلق الله تعالى في بدن المدين المرض والهلكة على قدر ما يريد الله عز وجل ولذلك نهى العائن عن القول والبارى تعالى وان كان قد سبق في حكمه الوجود بذلك فقد سبق من حكمته ان العائن اذا برك سقط حكم فعله ولم يظهر له اثر والبارى سبحانه يرد قضاءه بقضائه ومن حكمته ان جعل وضوء العائن يسقط اثر عينه وذلك بخاصة لا يعلمها الا خالق الخاص والعام وكذلك ما يحدث عند قول الساحر وفعله في جسم المسحور او ماله وضمه الله تعالى في الارض بمشيئته وحكمته ومن فصول الشريعة وفضلها وحكمتها البالغة ما وضعه الله تعالى من الرقا من اذهاب الامراض من الابدان بها وابطال سحر الساحر ورد عين العائن عند الاسترقاء بها ودفع كل ضرر باذن الله تعالى والبارى تعالى هو الذى خاق الشفاء عند الاسترقاء كما خاق الشفاء من الماء عند استعمال الدواء ولا حظ للدواء في ذلك ولا يصبح في عقل عاقل ان يكون جاد فاعلا وكما ان الله سبحانه يصرف الاعمال الغريبة داخل البدن بالادوية كذلك يصرفها خارج البدن بالرقا والتعويد وقد شاهدنا ذلك والشاهد اقوى من الدليل النظرى اه والله سبحانه (٢٠١) وتعالى اعلم

الفرق الخامس والاربعون
والمائتان بين قاعدة قتال
البيعة وقاعدة قتال
المشركين وكذا بينهم
وقتلهم وبين المحاربين
وقتلهم

وقد تقدم أيضا أول الكتاب أن الشرط اذا شك فيه يلزم من ذلك العدم وكذلك السبب ولا يلزم من الشك في المانع العدم بل يترتب الثبوت بناء على السبب وهذا أيضا يوضح لك شرطية هذه الثلاثة مع انهم لم يذكروها في الاسباب التي ذكرها ولا في الموانع بل اهملت وذكروها متمين وقد تقدم ذكر الاسباب واما الموانع فاقصي ما ذكر فيها انها خمسة وغالب الناس على انها ثلاثة الكفر والقتل والرق وزاد بعضهم الشك احترازا من أهل السفينة أو الردم فانه لا ميراث بينهم واللعان فانه يمنع من اراث الاب والارث منه فقد ظهر الفرق بين القواعد

فيفرق بينهم وبين المحاربين
بوجهين (الاول) البيعة
قال ابن بشرهم الذين
يخرجون على الامام يفتنون
خامه او منع الدخول في
طاعته ومنع حق واجب
بتاويل في ذلك كله وقاله
الشافعي وابو حنيفة
واحمد ابن حنبل رضى

الوارث بعد موت المورث وبقربته ورتبته منه أو الحكم بذلك قال (وقد تقدم أيضا أول الكتاب أن الشرط اذا شك فيه يلزم من ذلك العدم وكذلك السبب ولا يلزم من الشك في المانع العدم بل يترتب الثبوت بناء على السبب وهذا أيضا يوضح شرطية لك هذه الثلاثة مع انهم لم يذكروها في الاسباب التي ذكرها ولا في الموانع بل اهملت وذكروها متمين وقد تقدم ذكر الاسباب واما الموانع فاقصي ما ذكر فيها انها خمسة وغالب الناس على انها ثلاثة الكفر والقتل والرق وزاد بعضهم الشك احترازا من أهل السفينة أو الردم فانه لا ميراث بينهم واللعان فانه يمنع من اراث الاب والارث منه فقد ظهر الفرق بين القواعد

(٢٦ - الفروق - رابع) الله عنهم قال الاصل وما علمت في ذلك خلافا اه والمحاربون جمع محارب وهو كما في خليل واقرب المسالك قاطع الطريق لمنع سلوكه أو أخذ مال محترم ولو لم يباغ نصابا أو بالضعف اخرى على وجه يعتد به الفوت او مذهب عقل ولو انفرد ولو ببلد كسقي نحو سيكران اذ لك ومخادع ميمز لأخذ ما معه يعتد غوث وداخل زقاني اودار ليل او نهار الأخذ مال بقتال (الوجه الثاني) نقل صاحب الجواهر عن عبد الملك ان البيعة ولو اقاضيا واخذوا الزكاة أو أقاموا واحدا نفذ ذلك كله للضرورة مع التاويل به قالت الشافعية وردة بن القاسم كله لعدم الولاية وليس كذلك المحاربون ويفرق بين قتالهم وقتال المحاربين بخمسة وجوه (الاول) ان المحاربين يقتلون مدبرين بخلاف البيعة (الثاني) انه يجوز تهمد قتلهم بخلاف البيعة (الثالث) انهم يطالبون بما استهلكوا من دم أو مال في الحرب وغيرها بخلاف البيعة (الرابع) انه يجوز حبس اسراهم لاستتيراء احوالهم بخلاف البيعة (الخامس) أن ما أخذوه من الخراج والزكاة لا يسقط عمن كان عليه كالغاصب بخلاف البيعة ويفرق بين قتالهم وقتال المشركين باحد عشر وجها الاول أن يقصد بقتالهم ردعهم لاقتلهم بخلاف المشركين الثاني أن يكف عن مدبرهم بخلاف المشركين الثالث أن لا يجهز على جريحهم بخلاف المشركين الرابع أن لا يقتل اسراهم بخلاف المشركين الخامس أن لا تغنم أموالهم بخلاف المشركين السادس ان لا تنسب ذرارهم بخلاف المشركين السابع ان لا يستعان على قتالهم بمشرك بخلاف

المشركين الثامن ان لا ندعمهم على مال بخلاف المشركين التاسع ان لا تنصب عليهم العادات بخلاف المشركين العاشر ان لا تحرق عليهم المساكن بخلاف المشركين الحادى عشر ان لا يقطع شجرهم بخلاف المشركين قاله الاصل وسلمه ابن الشاطوط والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السادس والاربعون والمائتان بين قاعدة ما هو شبهة تدرأ بها الحدود والكفارات وقاعدة ما ليس كذلك وهو ان ضابط الشبهة المعتبرة في اسقاط الحدود والكفارات في افساد صوم رمضان امران (الامر الاول) ان لا تخرج عن شبهات ثلاث (الاولى) الشبهة في الواطى كاعتقاد ان هذه الاجنبية امراته او مملوكته او نحو ذلك فلا اعتقاد الذى هو جهل مركب وغير مطابق يقتضى عدم الحد من حيث أنه معتقد الاباحة وعدم المطابقة في اعتقاده يقتضى الحد فحصل الاشتباه وهى عين الشبهة (الثانية) الشبهة في الموطوءة كالامة المشتركة اذا وطئها أحد الشرىكين فما فيها من نصيبه يقتضى عدم الحد وما فيها من ملك غيره يقتضى الحد فحصل الاشتباه وهى عين الشبهة (الثالثة) الشبهة في الطريق كاختلاف العلماء في اباحة الموطوءة كمنسكاح المتعة ونحوه فان قول المحرم يقتضى الحد وقول المبيح يقتضى عدم الحد فحصل الاشتباه وهى (٢٠٢) عين الشبهة (الامر الثانى) تحقق شرطها وهو اعتقاد المقدم

الثلاثة وهو المقصود

الفرق الثانى والخمسون والمائتان بين قاعدة ما يحرم من البدع وينهى عنه وبين

قاعدة ما لا ينهى عنه منها

اعلم ان الاصحاب فيما رأيت متفقون على انكار البدع نص على ذلك ابن ابي زيد وغيره والحق التفصيل وانها خمسة اقسام (قسم) واجب وهو ما تناوله قواعد الوجوب وادلته من الشرع كندوين القرآن والشرائع اذا خيف عليها الضياع فان التبليغ لمن مدنا من القرون واجب اجماعا وأعمال ذلك حرام اجماعا فمثل هذا النوع لا ينبغي ان يختلف في وجوبه (القسم الثانى) محرم وهو بدعة تناولتها قواعد التحريم وادلته من الشريعة كالمكوس والحدوثات من المظالم المنافية لقواعد

الثلاثة وهو المقصود) قلت لا يصح القول بان الموانع خمسة بل هي ثلاثة فقط فان الشك في اهل السفينة والردم انما يمنع من الميراث لانه من فقد ان الشرط وهو العلم او الحكم بتقدم موت الموروث وكذلك اللعان ليس بما منع بل هو سبب في فقدان السبب وهو النسب وليت شعرى لم لم يحكم هنا الحدود كما ذكره قبل عن الفضلاء وجميع ما ذكره في الفرقين بعد هذا صحيح وكذلك ما قال في الفرق بعدها وهو الرابع والخمسون والمائتان الا قوله وقيل بالعكس فانى لا أدري الآن مراده بذلك وما قال في الفرق الخامس والخمسين والمائتين صحيح

مقارنة السبب المبيح وان اخطأ في حصول السبب والى أمثلة ذلك قال مالك في المدونة في كتاب الصيام اذا جامع في رمضان ناسيا فظن ان ذلك يبطل صومه فتمعد الفطر ثانية او امرأة رأت الظهر في رمضان ليلا فلم تتنسل حتى أصبحت فظنت أنه لا صوم لمن لم يتنسل قبل الفجر فاكلت او مسافر قدم الى أهله ليلا

الشريعة

فظن ان من لم يدخل نهرا قبل أن يسمي ان صومه

لا يجزئه وان له ان يفطر فاطر أو عبد بعته سيده في رمضان يعرى غناله على مسيرة ميلين أو ثلاثة فظن أن ذلك سفر فاطر فليس على هؤلاء الا القضاء بلا كفارة اه وقال الاصل ونظير هذه الامثلة في الكفارات في الحدود ان يشرب خمر ابعثد انه في الوقت الحاضر خل أو يطأ امرأة اجنبية يعتقد أنها امراته او جاريتته في الوقت الحاضر وضابط الشبهة التي لا تعتبر في اسقاط الحدود والكفارات في فساد صوم رمضان ايضا امران (الامر الاول) الخروج عن شبهات الثلاث المذكورة كمن تزوج خامسة او مبتوتة ثلاثا قبل زوج او اخته من الرضاع او النسب او ذات محرم عامدا عالما بالتحريم أو انتهاك حرمة رمضان بالفطر (الامر الثانى) ان لا يتحقق الشرط المذكور والى امثلة قال ابن القاسم عقب ما تقدم عن مالك في المدونة في كتاب الصيام وما رأيت مالكا يجعل الكفارة في شيء من هذه الوجوه على التاويل الا امرأة قالت اليوم أحيض وكان يوم حيضها ذلك فافطرت اول نهارها وحاضت في آخره والذي يقول اليوم يوم حمى فيساكل في رمضان متعمدا في أول النهار ولم يمرض في آخره مرضا لا يقدر على الصوم معه فقال عليهما القضاء والكفارة اه وقال الاصل ونظير الحائض والمرىض في الكفارات في الحدود ان يشرب خمر ابعثد انه سيصير خلا او يطأ امرأة يعتقد انه سيتزوجها

كان الحد لا يسقط. لعدم اعتقاد مقارنة العلم لسببه قال ووجه الفرق بين هذه المسائل وبين مسائل تحقق الشرط المتقدمة ان تلك اعتقد فيها المقدم عليها اقتران السبب المبيح فالوقعت الاباحة فيها قبل سببها فالمقدم في هاته سببه من حيث ان كلا من المرض والحائض وصيرورة الخمر خلا والعقد على الاجنبية مبيح ومخطيء في التقديم للحكم على سببه والمقدم في تلك مخطيء في حصول السبب مصيب في اعتقاده المغارنة وانه لم يقصد تقديم الحكم على سببه فمذنب بالتاويل الفاسد في تلك ولم يذنب في هاته بالتاويل الفاسد وسر الفرق ان تقديم الحكم على سببه بطلانه مشهور غير ملتبس في الشريعة فلا صلاة قبل الزوال ولا صوم قبل الهلال ولا عقوبة قبل الجنائيات وهو كثير لا يعد ولا محصي حتى لا يسكاد بوجود خلافه البتة وما هو مشهور لا يكون اللبس فيه عذرا واما اشتباه صورة الاسباب المبيحة وتحقيق شروطها ومقاديرها فلا يلزمه الا فحول الفقهاء وتحقيقه عسير على اكثر الناس فكان اللبس فيه عذرا قال وحديث ادراوا الحدود بالشبهات الذي يستدل به الفقهاء على هذه الاحكام وان لم يصح الا ان معتمدنا فيها مقالته بعض الفضلاء من انه حيث أجمعنا على اقامة الحد كان سالما عن الشبهة وما قصر عن محل الاجماع لا يباحق به عملا بالأصل حتى يدل بدليل على اقامة الحد في صور الشبهات اه وهو حسن هذا تهذيب مافي الاصل وصححه ابن الشاط ووالله سبحانه وتعالى (٢٠٣) أعلم

(الفرق السابع والاربعون)
والمائتان بين قاعدة القذف اذا رقع من الزوج الواحد لزوجاته المتعددات يتعدد اللعان يتعدد فذنب في مجلس او مجلسين وبين قاعدة الجماعة بقذفهم الواحد يتحد الحد فيه عندنا)
فان قام به واحد من الجماعة سقط كل قذف قبله وقاله ابو حنيفة أيضا الا انه بناء على ان حد القذف حق لله فصح التداخل فيه

الشريعة كتقديم الجهال على العلماء وتولية المناصب الشرعية من لا يصح لها بطريق التوارث وجعل المستند لذلك كون المنصب كان لا يبه وهو في نفسه ليس باهل (القسم الثالث) من البدع مندوب اليه وهو ما تناولته قواعد الندب وادلته من الشريعة كصلاة التراويح واقامة صور الائمة والقضاء وولاية الامور على خلاف ما كان عليه أمر الصحابة بسبب ان المصالح والمقاصد الشرعية لا تحصل الا بعظمة الولاية في نفوس الناس وكان الناس في زمن الصحابة معظم تعظيمهم انما هو بالدين وسابق الهجرة ثم اختل النظام وذهب ذلك القرن وحدث قرن آخر لا يعظمون الا بالصور فيتمين تفخيم الصور حتى تحصل المصالح وقد كان عمر يا كل خبز السمير والملاح ويفرض امامه نصف شاة كل يوم لعله بان الحالة التي هو عليها لو عملها غيره هان في نفوس الناس ولم يحترموا ونجسوا عليه بالخالفة فاحتاج الى ان يضع غيره في صورة اخرى لحفظ النظام ولذلك لما قدم الشام ووجد معاوية بن ابي سفيان قد اتخذ الحجاب وأرخي الحجاب واتخذ المرابك النفيسة والثياب الهائلة العالية وسلاك ما يسلكه الملوك فسأله عن ذلك فقال انا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا فقال له لا أمرك ولا اهلك ومعناه أنت اعلم بحالك هل انت محتاج الى هذا فيكون حسنا أو غير محتاج اليه فدل ذلك من عمر وغيره على ان احوال الائمة وولاية الامور تختلف باختلاف الاعصار والامصار والقرون والاحوال فلذلك يحتاجون الى تجديد

وقال الشافعي واحمد بن حنبل ان قذفهم بسكلمات متفرقة فعليه لكل واحد حد أو بكلمة واحدة فقولان عندهما وبنيا ذلك على قولهما ان حد القذف حق لآدمي فيتعدد وعندنا في ان حد القذف حق لله تعالى أم لا قولان حكاهما المبدى واللخمي وغيرهما فكان يلزمنا ان يكون عندنا قولان بالتعدد كما قال الشافعي وابن حنبل بناء على انه حق لآدمي وبالاتحاد كما قلنا نحن وأبو حنيفة بناء على انه حق لله تعالى الا ان حججنا على الاقتصار على الاتحاد وجوه (الوجه الاول) ان هلال ابن أمية العجلاني رمي امرأته بشريك بن سمحاء فقال له النبي صلى الله عليه وسلم حد في ظهرك ان تلتعن ولم يقل حدان (الوجه الثاني) ان عمر رضى الله عنه جلد اليهود على المنيرة حدا واحدا مع ان كل واحد منهم قذف المنيرة والمزني بها (الوجه الثالث) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حد قذفة عائشة رضى الله عنها ثمانين ثمانين رزاه أبو داود مع انهم قذفوا عائشة رضى الله عنها وصفوان بن المعطل (الوجه الرابع) القياس على حد الزنا (الوجه الخامس) ان احتجاجهم بالقياس على قذف الزوج لزوجاته الاربع يحتاج للامانات اربع مدفوع بالفرق بينهما بوجوده (الاول) ان اللعان ايمان والايمان لا يتداخل فلو وجب لجماعة ايمان لم يتداخل بخلاف الحدود (الثاني) ان احكام اللعان لما تعددت واختلفت وهي توجه الحد على المرأة وانتفاء النسب والميراث وتأبد التحريم ووقوع الفرقة أمكن نبوت

براهة هذه دون ههنا **بحد** او **بغير** ذلك من الاحكام فناسب افراد كل واحدة بامان لتوقع ثبوت بعض تلك الاحكام في بعض دون الباقي **والمقتضود** بحد القذف واحد وهو التشفى وذلك يحصل بجلد واحد (والثالث) ان الزوجية مطلوبة للبقاء فناسب التخليط بالعدد وليس بين القاذف والمقذوف ما يقتضى ذلك (الوجه السادس) ان احتجاجهم بان حد القذف حق لا دمي فلا يدخله التداخل كالنصب أو غيره وبانه لا يسقط بالرجوع فلا يتداخل كالاقرار بالمال مدفوعان بانه لا يتكرر في الشخص الواحد فاولغ في حق الآدمى لم يتداخل في الشخص الواحد كما لم يتداخل الاتلاف (الوجه السابع) ان قوله تعالى والذين يردون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة لا يقتضى لغة من جهة مقابلة جمع المحصنات بجلد ثمانين ان حد الجماعة يكون حدا واحدا ويحصل التداخل وان تخيله الطرطوشى من أصحابنا وجماعة من الفقهاء وذلك لان القاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع في اللغة تارة توزع الافراد على الافراد كقوله ولم تجدوا كتابا فراهان مقبوضة فلا يصح التوزيع وان من كل واحد منها يؤمر به وكقولنا الدنانير للورثة وتارة لا يوزع الجمع على الجمع بل يثبت أحدا للجمع لكل فرد من الجمع الآخر نحو الثمانون جلد القذف أو جلد القذفة ثمانون وتارة يثبت الجمع للجمع ولا يحكم على الافراد نحو الحدود الجنائيات اذ اقصد أن المجموع للمجموع وتارة يردنا لفظ (٢٠٤) محتملا للتوزيع وعدمه كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات

لهم جنات فيحتمل أن يكون لكل واحد من المؤمنين عدد جنات بهن بساتين داخل الجنة ومنازل ويحتمل أن توزع فيكون لبعضهم جنة الفردوس وبعضهم جنة المأوى وبعضهم أعلى عليين واذ اختلفت أحوال مقابلة الجمع بالجمع وجب أن يمتد أنه حقيقة في أحد هذه الاحوال الثلاث لتلازم الاشتراك أو الجواز فيبطل استمدال الطرطوشي

زخارف وسياسات لم تكن قديما وربما وجدت في بعض الاحوال (القسم الرابع) بدع مكروهة وهي ما تناولته ادلة الكراهة من الشرية وقواعدها كتخصيص الايام الفاضلة او غيرها بنوع من العبادات ومن ذلك في الصحيح ما خرج مسلم وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن تخصيص يوم الجمعة بصيام أوليته بقيام ومن هذا الباب الزيادة في المنذوبات المحدودات كما ورد في التسبيح عقيب الصلوات ثلاثة وثلاثين فيعمل مائة وورد صاع في زكاة الفطر فيجمل عشرة أصعب بسبب ان الزيادة فيها اظهار الاستظهار على الشارع وقلة ادب معه بل شان العظماء اذا حددوا شيئا وقف عنده والخروج عنه قلة ادب والزيادة في الواجب أو عليه أشد في المنع لانه يؤدي الا ان يمتد ان الواجب هو الاصل والمزيد عليه ولذلك نهى مالك عن ايصال ست من شوال لئلا يعتقد انها من رمضان وخرج ابو داود في سننه ان رجلا دخل الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ففصلى الفرض وقام ليصلي ركعتين فقال له عمر بن الخطاب اجلس حتى تفصل بين فرضك وتلك فهذا هلك من كان قبلنا فقال له عليه السلام أصاب الله بك يا ابن الخطاب يريد عمر ان من قبلنا وصلوا النوافل بالفرائض فاعتقدوا الجميع واجبا وذلك تغير للشرائع وهو حرام اجماعا (القسم الخامس) البدع المباحة وهي ما تناولته ادلة الاباحة وقواعدها من الشرية كالتخاذ المناخل للدقيق ففي

وجماعة الفقهاء به على مقابلة الجماعة المقذوفة بحد واحد هذا

الآثار

تهذيب ما في الاصل وصححه ابن الشاط قلت وفي نفسى شيء من قول الاصل وجب أن يمتد أنه حقيقة الخ وذلك انه ان أراد حقيقة في أحده هذه الاحوال الثلاث بلاتعيين لذلك الاحد وانما يتعين بالقرينة كان هذا عين الاشتراك فلا يصح قوله لتلازم الاشتراك وان أنه حقيقة في أحدها مع التعيين كان هذا هو الحقيقة والجواز فلا يصح قوله أو الجواز نعم قد يقال أراد بالحقيقة الماهية السكينة الصادقة على الافراد الثلاثة كالانسان على افراده فيصح قوله لتلازم الخ بشقيه ويكون استمهاله في واحد من الثلاث حقيقة ان كان من حيث كونه فردا وجمعا ان كان من حيث خصوصه على الصحيح والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثامن والاربعون والثمانين بين قاعدتي الحدود والتعازير

وهو من عشرة وجوه (الوجه الاول) ان الحد مقدر شرعا والتعزير غير مقدر شرعا بل قد اتفقوا على عدم تحديده فله واختلّفوا في تحديده اكثره فمتدنا هو غير محدود بل بحسب الجنابة والجاني والحجى عليه وفي تبصرة ابن فرحون قال المازرى في بعض الفتاوى واما تحديده فمقربة فلا سبيل اليه عند احد من أهل المذهب وقال في العلم ومذهب مالك رحمه الله تعالى انه يجوز في العقوبات فوق الحد وقال فيه ايضا ومشهور المذهب انه يزداد على الحدود وقد امر مالك بضرب رجل وجد مع صبي قد جدده وضمه الى صدره

فضر به اربعمائة فانتفخ ومات ولم يستعظم مالك ذلك اه المراد قال الاصل لناوحان (الاول) اجماع الصحابة فان معنى بن زائدة زور كتبنا باعلى عمر رضى الله عنه ونقش خاتما مثل نقش خاتمه فجلده مائة فشفع فيه قوم فقال اذ كرتوني الطعن وكنت ناسيا فجلده مائة اخرى ثم جلده بعد ذلك مائة اخرى ولم يخالفه احد فكان ذلك اجماعا وفي التبصرة قال المازري وضرب عمر رضى الله عنه منيما أكثر من الحد اى ولم ينسكرك عليه احد من الصحابة والالورد (الثاني) ان الاصل مساواة العقوبات للجنائيات قال الاصل وقال ابو حنيفة لا يجوز به اى بالتميز اقل الحدود وهوار بعون حد العبد بل ينقص منه سوط وللشافعي في ذلك قولان وفي التبصرة وبقول ابو حنيفة قال الشافعي وقال ايضا لا يبلغ عشرين وفيها ايضا ولم يزد احمد بن حنبل في العقوبات على العشرة قال الاصل واحتجوا بما فى الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تجلدوا فوق عشر جلدات في غير حد من حدود الله واجاب اصحابنا عنه باجوبة منها قال ابن الشاط واغفله الشباب وهو اصحها واقواها ان لفظ الحدود في لفظ الشرع ليس مقصورا على الزنا وشبهه بل لفظ الحدود في عرف الشرع يتناول اكل ما مور به ومنهى عنه فالتعليق على هذا من جملة حدود الله تعالى والمراد بغير حدود الله في الحديث جلد غير المكففين كالصبيان والمجانين والبهائم فافهم اه وعبارة العلم كافي التبصرة وتأول اصحابنا الحديث على ان المراد بقوله في غير حد اى في غير حق من حقوق الله تعالى وان لم يكن من المعاصي (٢٠٥) المقدر حدودها لأن المعاصي كلها من

حدود الله تعالى اه ومنها ان الحديث مقصور على زمنه عليه الصلاة والسلام لانه كان يكفى الجاني منه هذا القدر كافي للمعلم قال الاصل اى هو محمول على طابع السلف رضى الله عنهم كما قال الحسن انكم لتأتون انكروا حى في اعينكم أدق من الشعر وان كنا لنعداهن الموتى فكان يكفيهم قليل التعزير ثم تتابع الناس في المعاصي حتى زوروا خاتم عمر رضى الله عنه وهو معنى قول

الآثار اول شيء احده الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اتخاذ المناخل للدقيق لان تليين العيش واصلاحه من المباحات فوسائله مباحة فالبدعة اذا عرضت تعرض على قواعد الشريعة وادلتها فامى شيء تناولها من الادلة والقواعد الحقت به من اجباب او تحريم او غيرهما وان نظر اليها من حيث الجملة بالنظر الى كونها بدعة مع قطع النظر عما يتقاضاها كرهت فان الخير كله في الاتباع والشركه في الابتداع ولبعض الساف الصالح بسمي ابالعباس الايبانى من اهل الاندلس ثلاث او كتب في ظفر لوسعين وفيه خير الدنيا والآخرة تابع ولا تبدع اتضع ولا ترتفع من تورع لا يتبع الفرق الثالت والمخسون والمسائتان بين قاعدة الغيبة المحرمة وقاعدة الغيبة التى لا تحرم قال تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا وقال عليه السلام الغيبة ان تذكر في المرء ما يكره ان سماع قيل يارسول الله وان كان حقا قال ان قلت باطلا فذلك البهتان فدل هذا النص على ان الغيبة ما يكرهه الانسان اذا سمعه وانه لا يسمى غيبة الا اذا كان غائبا لقوله ان سماع فدل ذلك على انه ليس بحضور وهو يتناول جميع ما يكره لان ما من صبغ العموم (تنبيه) قال بعض العلماء استثنى من الغيبة ست صور (الاولى) النصيحة لقوله عليه السلام لفاطمة بنت قيس حين شاورته عليه السلام لما خطبها معارفة بن ابي سفيان وابوجهم اماما وبة فرجل صملوك لا مال له واما ابوجهم فلا يضع المصاعن عاتقه فذكر عيين فيهما ما يكرهانه لوسماه وايبح ذلك لمصلحة النصيحة ويشترط في هذا القسم ان

عمر بن عبد العزيز تحدث للناس افضية على قدر ما احدثوا من الفجور ولم يرد رضى الله عنه نسخ حكم بل الجهد فيه ينتقل له الاجتهاد لاختلاف الاسباب (ومنها) انه لا يوافق ظاهر الحديث الامذهب احمد بن حنبل واما الاحناف والشافعية فانهم يزيدون على العشر فظاهر الحديث خلاف مذهبهم (والوجه الثاني) من الفروق ان الحدود وواجبة النفوذ والاقامة على الائمة واختلفوا في التميز فقال مالك وابو حنيفة رحمهما الله تعالى ان بان لحق الله تعالى وجب كالحدود الا ان يغلب على ظن الامام ان غير الضرب من الملامة والكلام مصلحة اى وان كان لحق آدمى لم يجب وفي تبصرة ابن فرحون فان تجرد التعزير عن حق آدمى وانفرد به حق السلطنة كان لولى الامر مراعات حكم الاصحاح في العفو والتعزير وله التشفيح فيه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اشفموا الى و يقضى الله على لسان نبيه ما يشاء قال فلواتماني الخصمان عن الذنب قبل الترافع الى ولى الامر سقط حق آدمى وفي حق السلطنة والتقويم والادب وجهان أظهرهما عدم السقوط فله مراعاة الاصحاح من الامر بن والاصح انه لا يسقط التعزير باسقاط ما رجب بسببه ولونص على العفو والاسقاط ويسقط باسقاطه ضمنا كما ذاعفا مستحق الحد عن الحد قبل بلوغ الامام اذ ليس للامام التميز والحالة هذه لا ندرجه في الحد الساقط وقيل لا يسقط اذ وجوب التعزير بالمقتن بالحد لمجرد حق السلطنة فلا ينبغي سقوطه باسقاط الحد من الاحكام السلطانية قال فلوكان الخصمان المتواهبان زالدا وولدا فلاحق للولد في تمزيروالده نعم يختص

تمزيه لحق للسلطنة فلولى الأمر فعل أحد الامرين وتمزيه الولد مشترك بين حقي الوالد والسلطنة اه بنقله وقال الشافعي رحمه الله تعالى هو غير واجب على الامام ان شاء اقامه وان شاء تركه أى مطلقا محتجا بوجهين (الاول) ما في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبرز الانصارى الذى قاله في حق الزبير في أمر السقي ان كان ابن عمك بمعنى فساخته وجوابه انه حق لرسول الله صلى الله عليه وسلم فجازله تركه بخلاف حق الله تعالى لا يجوز له تركه كقوله تعالى كونوا فوا ميين بالقسط فاذا قسط فتعجب اقامته على أن تلك الكلمات كانت تصدر لجفاء الاعراب لا لقصد السب (والثاني) انه غير مقدر فلا يجب كضرب الاب والمعلم والزوج وجوابه ان غير المقدر قد يجب كنفقات الزوجات والاقارب ونصيب الانسان في بيت المال غير مقدر وهو واجب (الوجه الثالث) من الفروق ان الحدود وان جرت على الاصل والقاعدة من اختلاف العقوبات باختلاف الجنايات من جهة أن الشارع جعل حد الزنا مائة وحد القذف ثمانين وحد السرقة البطم وحد الحراية القتل الا انها جرت على خلاف الاصل المذكور في مسائل (منها) أن الشرع سوى في الحد بين سرقة دينار وسرقة ألف دينار (ومنها) أنه سوى في الحد بين شارب قطرة من الخمر وشارب جرة مع اختلاف مفسادها حدا (ومنها) أنه جعل عقوبة الحر والعبد سواء مع أن حرمة الحر أعظم للجلالة مقدارها بديل رجم المحصن دون البكر لعظم مقداره (٢٠٦) مع أن العبيد انما سوت الاحرار في السرقة والحراية لتعذر التجزئة

بخلاف الجلد (ومنها) انه سوى بين الجرح اللطيف السارى للنفس والمظيم في القصاص مع تفاوتهما (ومنها) انه سوى بين قتل الرجل المالم الصالح التي الشجاع البطل مع الوضيع وأما التميز فهو على وفق الاصل المذكور أبدا فيختلف دائما باختلاف الجنايات قال ابن فرحون في التبصرة ولا يختص بفعل معين ولا قول معين ونذكر من ذلك

تكون الحاجة ماسة لذلك وان يقتصر الناصح من العيوب على ما ينحل بتلك المصلحة خاصة التي حصلت المشاركة فيها أو التي يعتقد الناصح ان المنصوح شرع فيها أو هو على عزم ذلك فينصحه وان لم يستشره فان حفظ مال الانسان وعرضه ودمه عليك واجب وان لم يعرض لك بذلك فالشرط الاول احتراز من ذكر عيوب الناس مطلقا لجواز ان يقع بينهما من المخالطة ما يقتضي ذلك فهذا حرام بل لا يجوز الا عند مسيس الحاجة ولولا ذلك لا يبحث الغيبة مطلقا لان الجواز قائم في الكل والشرط الثاني احتراز من ان يستشار في أمر الزواج فيذكر العيوب بمصلحة الزواج والعيوب المخلة بالشركة أو المساقاة أو يستشار في السفر معه فتذكر العيوب المخلة بمصلحة السفر والعيوب المخلة بالزواج فالزيادة على العيوب المخلة بما استشرت فيه حرام بل تقتصر على عين ماعين أو تعين الاقدام عليه (الثانية) التجريح والتعديل في الشهود عند الحكم عند توقع الحكم بقول المجرح ولو في مستقبل الزمان اما عند غير الحكم فيحرم ادم الحاجة لذلك والتفكه باعراض المسلمين حرام والاصل فيها العصمة وكذلك رواية الحديث يجوز وضع الكتف في جرح المجرح منهم والاخبار بذلك لطيلة العلم الحاملين لذلك لمن ينتفع به وهذا الباب أوسع من أمر الشهود لانه لا يختص بحكام بل يجوز وضع ذلك لمن يضطبه وينقله وان لم تلم عين الناقل لانه يجري مجرى ضبط السنة والاحاديث وطالب ذلك

غير

بعض ماوردت به السنة فما قال ببعضه أصحابنا وبعضه خارج

المذهب (فمنها) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عزز الثلاثة الذين ذكرهم الله تعالى في القرآن الكريم بالهجر فهجروا محسين يوما لا يكلمهم أحد وقصبتهم مشهورة في الصحاح (ومنها) أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ضرب ضبعا الذي كان يسأل عن الذاريات وغيرها ويامر الناس بالتفقه في المشكلات من القرآن ضربا رجيا ونفاه الى البصرة وأوال كوفة وأمر بهجره فكان لا يكلمه أحد حتى تاب وكتب عامل البلد الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه يخبره بتوبته فانزل الناس في كلامه (ومنها) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عزز بالنفى فأمر باخراج المخنثين من المدينة ونفيهم وكذلك الصحابة من بعده صلى الله عليه وسلم (ومنها) ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه حلق رأس نصر ابن الحجاج ونفاه من المدينة لما تشبب النساء به في الاشعار وخشى الفتنة بها (ومنها) ما فعله صلى الله عليه وسلم بالعربيين (ومنها) أمره صلى الله عليه وسلم المرأة التي لعنت ناقتها أن تخلى سبيلها (ومنها) ان أبابكر رضى الله تعالى عنه استشار الصحابة في رجل ينسكح كما تنسكح المرأة فاشاروا بحرقه في النار فكتب ابو بكر رضى الله عنه بذلك الى خالد بن الوليد رضى الله عنه ثم حرقهم عبدالله بن الزبير في خلافته ثم حرقهم هشام ابن عبد الملك وهو رأى ابن حبيب من أصحابنا ذكره في مختصر الواضحة (ومنها) ان أبابكر رضى الله عنه حرق جماعة من اهل الردة (ومنها) اباحت

صلى الله عليه وسلم سلب الذي بصطاد في حرم المدينة لمن وجده (ومنها) أمره صلى الله عليه وسلم بكسر دنان الخمر وشق ظروفها (ومنها) أمره صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمر رضي الله عنه بتحريق الثوب بين المفصفرين (ومنها) أمره صلى الله عليه وسلم يوم خيبر بكسر القدور التي طبخ فيها لحم الخمر الأهلية ثم استأذنه في غسلها فاذن لهم فدل على جواز الأمرين لأن العقوبة بالكسر لم تكن واجبة (ومنها) هداه صلى الله عليه وسلم لمسجد الضرار (ومنها) أمره صلى الله عليه وسلم بتحريق متاع الذي غل من الغنيمة (ومنها) اضعاف الغرم على سارق مالا قطع فيه من الخمر والكسر (ومنها) اضعاف الغرم على كاتم الضلالة (ومنها) اخذ شطر مال مانع الزكاة غرمه من غرامات الرب تبارك وتعالى (ومنها) أمره صلى الله عليه وسلم لابس خاتم الذهب بطرحه فطرحه فلم يمرض له احد (ومنها) أمره صلى الله عليه وسلم بقطع نخيل اليهود واغاظه لهم (ومنها) تحريق عمر رضي الله عنه المسكان الذي يباع فيه الخمر (ومنها) تحريق عمر قصر سعد ابن ابي وقاص لما احتجب فيه عن الرعية وصار يحكم في داره (ومنها) مصادرة عمر ابن الخطاب رضي الله عنه عماله باخذ شطر اموالهم فقسمها بينهم وبين المسلمين (ومنها) انه رضي الله عنه ضرب الذي زور على نقش خاتمه واخذ شيا من بيت المال مائة ثم ضرب به في اليوم الثاني مائة ثم ضرب به في اليوم الثالث مائة (ومنها) ان عمر رضي الله تعالى عنه لما وجد مع السائل من الطعام فوق كفايته وهو يسأل اخذ مائة (٢٠٧) واطعمه ابل الصدقة (ومنها) انه رضي

الله تعالى عنه اراق اللبن المغشوش وغير ذلك مما يكثر تعداده وهذه قضايا صحيحة معروفة قال ابن قيم الجوزية وأكثرت هذه المسائل شائعة في مذهب أحمد رضي الله تعالى عنه وبعضها شائع في مذهب مالك رضي الله تعالى عنه ومن قال ان العقوبة المالية منسوخة فقد غلط على مذاهب الائمة نقلا واستدلالا وليس بمسلم دعواه نسخها كيف وفعل الخلفاء الراشدين

غير متمين ويشترط في هذين القسمين ان تكون النية فيه خالصة لله تعالى في نصيحة المسلمين عند حكامهم وفي ضبط شرائعهم اما متى كان لاجل عداوة او تنديك بالاعراض وجريامع الهوى فذلك حرام وان حصلت به المصالح عند الحكام والرواة فان المعصية قد تجر للمصلحة كمن قتل كافرا يظنه مسلما فانه عاص بظنه وان حصلت المصلحة بقتل الكافر وكذلك من يريق خمرا ويظنه خلا اندفمت المفسدة بفعله واشترط أيضا في هذا القسم الاقتصار على القوادح المخلة بالشهادة أو الرواية فلا يقول هو ابن زنا ولا ابوه لاعن منه الى غير ذلك من التؤلمات التي لا تنلق لها بالشهادة والرواية (الثالثة) الممان بالفسوق كقول امرئ القيس فملاك حبلي قد طرقت ومرضع فيفتخر بالزنا في شعره فلا يضر ان يحكي ذلك عنه لانه لا يتالم اذا سمعه بل قد يسر بتلك المخازي فان الغيبة انما حرمت لحق المنتاب وتألمه وكذلك من اعلن بالمكس وتظاهر بطلبه من الامراء والملوك وفله ونازع فيه ابتداء الدنيا وابتاء جنسه كثير من اللصوص يفتخر بالسرقة والافتدار على التسور على الدور العظام والحصون السكار فذكر مثل هذا عن هذه الطوائف لا يحرم فانهم لا يستأذون بسماعه بل يسرون (الرابعة) ارباب البدع والتصانيف المضلة ينبغي ان يشهر الناس فسادها وعيوبها وانهم على غير الصواب ليحذرهما الناس الضمفاء فلا يقفوا فيها وينفر عن تلك المفاسد ما أمكن بشرط ان لا يعمد فيهما الصدق

واكبر الصحابة لها بعد موته صلى الله عليه وسلم مبطل لدعوى نسخها والمدعون للنسخ ليس معهم كتاب ولا سنة ولا اجماع يصحح دعواهم الا ان يقول احدكم مذهب أصحابنا لا يجوز فذهب أصحابه عيار على القبول والرداها قال ابن فرحون والتعزير بالمال قال به المالكية ولهم فيه تفصيل ذكرت منه في كتاب الحسبة طرقا فمن ذلك مسائل (المسئلة الاولى) سئل مالك عن اللبن المغشوش ايهراق قال لا ولكن أرى ان يتصدق به اذا كان هو الذي غشه وقال في الزعفران والمسك المغشوش مثل ذلك وسواء كان ذلك كثيرا أو قليلا وخالفه ابن القاسم في الكثير فقال يباع المسك والزعفران الى من لا يفس به ويتصدق بالثمن ادبا للغاش (المسئلة الثانية) افتى ابن القطان الاندلسي في الملاحم الدريئة النسيج بان تحرق وأفتى ابن عتاب بتقطيعها والصدقة بها خرقا (المسئلة الثالثة) اذا اشترى عامل القراض من يعتق على رب المال عالما بانه قريبه فانه ان كان موسرا اعتق العبد وغرم العامل ثمنه وحصنة رب المال من الربح ان كان في المال يوم الشراء ربح وولائه لرب المال وذلك لتعديه فما فعل (المسئلة الرابعة) من وطئ أمة له من محارمه ممن لا يعتق عليه بالملك فانه يعاقب وتباع عليه واخراجها عن ملكه كرها من العقوبة بالمال (المسئلة الخامسة) الفاسق اذا أدى جاره ولم ينته بتباع عليه الدار وهو عقوبة في المال والبدن (المسئلة السادسة) من مثل بامته عتقت عليه وذلك عقوبة بالمال اه (الوجه الرابع) من الفروق

ان الحدود المقدرة لم توجد في الشرع الا في معصية عملا بالاستقراء بخلاف التميز فانه تاديب يتبع المفاسد وقد لا يصحها العصيان في كثير من الصور كما ذاب الصبيان والبهائم والجانين استصلاحا لهم مع عدم المعصية قال الاصل ومن هنا يبطل على الشافعي قوله في الحنفى اذا شرب البهيد ولم يسكر أحده واقبل شهادته اما حده فلامفسدة الحاصلة من التوسل لافساد العقل واما قبول شهادته فلانه لم يصح بناء على صحة التقليد عنده قال والمقوبات تتبع المفاسد لا المعاصى فلا تنافي بين عمومته وقبول شهادته اه لما علمت من أن هذا انما هو في التنازير لافي الحدود ويكون الحق فيه قول مالك أحده ولا اقبل شهادته لان تقليده في هذه المسئلة لابي حنيفة لا يصح لمنافاتها للقياس الجلى على الخمر ومخالفة النصوص الصحيحة ما اسكر كثيره فقليله حرام فافهم (الوجه الخامس) من الفروق ان الحدود لا تسقط بحال بخلاف التميز فانه قد يسقط وان قلنا بوجوبه قال امام الحرمين اذا كان الجاني من الصبيان والمسكفين قد جنى جناية حقيرة والمقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيه ردا والعظيمة التي تؤثر فيه لا تصلح لهذه الجناية سقط تاديبه مطلقا اما العظيمة فلمدم موجبها واما الحقيرة فلمدم تأثيرها اه قال الاصل وهو بحث حسن ما ينبغي ان يخالف فيه اه وقال ابن الشاط وبيان ضعف قول امام الحرمين ان الجناية الحقيرة تسقط عقوبتها (٢٠٨) بل بطلانه ان قوله المقوبة الصالحة لها لا تؤثر فيه ردا قول متناف

من جهة انه لا معنى لسكون المقوبة صالحة للجناية الا انها تؤثر فيها المادة الجارية ردا فان كانت بحيث لا تؤثر ردا فليست بصالحة لها هذا امر لا يخفاء به ولا اشكال والله تعالى أعلم اه (الوجه السادس) من الفرق ان التميز يرسط بالتوبة قال الاصل ما علمت في ذلك خلافا والحدود لا تسقط بالتوبة على الصحيح الا الحراية

ولا يفترى على أهلها من الفسوق والفواحش ما لم يفعلوه بل يقتصر على ما فيهم من المنفردات خاصة فلا يقال على المبتدع انه يشرب الخمر ولا انه بزني ولا غير ذلك مما ليس فيه وهذا القسم داخل في النصيحة غير انه لا يتوقف على المشاورة ولا مقارنة الوقوع في المفسدة ومن مات من أهل الضلال ولم يترك شيعة تعظمه ولا كتباً تقرأ ولا سبباً يخشى منه افساد نفسه فينبغي ان يستر بستر الله تعالى ولا يذكر له عيب البتة ورجسابه على الله تعالى وقد قال عليه السلام اذكروا محاسن موتاكم فالاصل اتباع هذا الا ما استثناه صاحب الشرع (الخامسة) اذا كنت أنت والمتاب عنده قد سبق لك العلم بالمتاب فان ذكره بعد ذلك لا يحبط قدر المتاب عند المتاب عنده لتقدم علمه بذلك فقال بعض الفضلاء لا يمرى هذا القسم عن شيء لانك اذا تركتها الحديث فيه ربما نسى فاستراح الرجل المعبى بذلك من ذكر حاله واذا تهاهت ما أدى ذلك الى عدم نسيانه (السادسة) الدعوى عند ولاة الامور فيجوز ان يقول ان فلانا اخذ مالي وغصبني وتلم عرضي الى غير ذلك من الفواحش المكروهة ضرورة دفع الظلم عنك (تنبيه) سالت جماعة من المحدثين والعلماء الراسخين في العلم عن بروى قوله صلى الله عليه وسلم لا غيبة في فاسق فقالوا لى لم يصح ولا يجوز التفكك بعرض الفاسق فاعلم ذلك فهذا هو تلخيص الفرق بين ما يحرم من الفبيرة وما لا يحرم

والكفر فانهما يسقط حدهما بالتوبة اجماعا لقوله

الفرق

تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم ولقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا الآية لا يبقا قياس نحو الزنا من باقى المفاسد الموجبة للحد على هذا اجمع عليه بان يقال مفسدة الكفر اعظم المفاسد والحراية اعظم مفسدة من الزنا فاذا اثرت التوبة في سقوط هاتين المفسدتين العظيمتين فلان تؤثر فيما دونهما من المفاسد بطريق الاولى اذ المؤثر في سقوط الاعلى اولى ان يؤثر في سقوط الاذنى بقوى قول من يقول بسقوط الحدود بالتوبة فكيف يكون مقابل الصحيح لا نا نقول القياس المذكور لا يوضح أما بالنسبة للكفر فن وجوه (أحدها) ان سقوط القتال في الكفر يرغب في الاسلام وكونه يبعث على الردة مدفوع هان الردة قليلة فاعتبر جنس الكفر وغايته (ثانيها) ان الكفر يقع للشبهات فيكون فيه عنتر عادى ولا يؤثر احد ان يسكفر لهواه بخلاف نحو الزنا فانه لا يزنى احد مثلاً الا لهواه فناسب التعليل (وثالثها) ان الكفر لا يتكرر غالباً وجنابات الحدود تتكرر غالباً فلو أسقطناها بالتوبة ذهبت مع تكررها مجازاة تجر اعليها الناس في اتباع اهو يتهم أكثر واما بالنسبة للحراية فلانا لا نسقطها بالتوبة الا اذا لم تتحقق المفسدة بالقتل او أخذ المال اما متى قتل قتل الا ان يعفو الاولياء عن الدم واذا اخذ المال وجب الغرم وسقط الحد لانه حد فيه تخيير بخلاف غيره

فانه محتم والمحمم أكد من المخير فيه (الوجه السابع) من الفرق ان التخيير يدخل في التعاذير مطلقا ولا يدخل في الحدود الا في الحرابة الا في ثلاثة أنواع منها فقط وتلك الثلاثة (أحدها) ما في قول اقراب المسالك وتعين قتله ان قتل (وثانيها) ما في تبصرة ابن فرحون ان طال امره وأخذ المسال ولم يقتل بمجد فقد قال مالك وابن القاسم في الموازية يقتل ولا يختار الامام فيه غير القتل اه (وثالثها) ما في التبصرة عن البايجي قال اشهب في الذي اخذ بحضرة ذلك ولم يقتل ولم ياخذ المال هذا الذي قال فيه مالك لو أخذ فيه بايسر ذلك قال عنه ابن القاسم احب الى ان يجلد وينفى ويحبس حيث نفي اليه اه بلفظه والمراد بالتخيير ههنا الواجب المطلق بمعنى الانتقال من واجب الى واجب بشرط الاجتهاد المؤدى الى ما يتحتم في حق الامام مما أدت اليه المصلحة لا التخيير بمعنى الاباحة المطلقة اذ لا اباحة ههنا البتة ولا التخيير بمعنى الانتقال من واجب الى واجب بهواه وارادته كيف خطر له وله ان يمرض عما شاء ويقبل منها ماشاء فان هذا ههنا فسوق وخلاف الاجماع وذلك ان التخيير في الشريعة لفظ مشترك بين شيئين (أحدهما) الاباحة المطلقة كالتخيير بين أكل الطيبات وتركها (وثانيهما) الواجب المطلق وتحته نوعان (الاول) انتقال من واجب الى واجب بشرط الاجتهاد ليؤدى الى ماتعين سببه وادت المصلحة اليه فيجب عليه فعله ويأثم بتركه كتصرفات الولايات فتي قلنا (٢٠٩) الامام مخير في صرف مال بيت المسال او في أسارى العدو أو

الحار بين او في التعزير كان معناه ما تقدم ذكره (والنوع الثاني) انتقال من واجب الى واجب بهواه وارادته كيف خطر له وله ان يمرض عما شاء ويقبل ماشاء من تلك الواجبات وهذا نوعان أيضا (الاول) تخيير متأصل بمعنى انتقال من واجب الى واجب بهواه اصالة لا عرضا كما في تخيير المكفر في كفارة

الفرق الرابع والخمسون والمائتان بين قاعدة الغيبة وقاعدة التهمة والهمز واللمز اما الغيبة فقد تقدم بيانها وانما حرمت لما فيها من مفسدة افساد الاعراض والتهمة ان يتقل اليه عن غيره انه يتعرض لاذاه فحرمت لما فيها من مفسدة الفاء البغضة بين الناس ويستثنى منها النصيحة فيقول له ان فلانا يقصد قتلك ونحو ذلك لانه من النصيحة الواجبة كما تقدم في الغيبة والهمز تميم الانسان بحضوره واللمز هو تعييبه بغيبته فتكون هي الغيبة وقيل بالعكس

الفرق الخامس والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد وقاعدة ذات اليد اعلم ان الزهد ليس عدم المال بل عدم احتمال القلب بالدنيا والاموال فان كانت في ملكه فقد يكون الزاهد من اغنى الناس وهو زاهد لانه غير محتفل بما في يده وبذله في طاعة الله تعالى ايسر عليه من بذل الفلاس علي غيره وقد يكون الشديدا للفقير غير زاهد بل في غاية الحرص لاجل ما اشتمل عليه قلبه من الرغبة في الدنيا والزهد في المحرمات واجب وفي الواجبات حرام وفي المندوب مكره وفي المباحات مندوب وان كانت مباحة لان الميل اليها يفضي لارتكاب المحرمات والمكروهات فتركها من باب الوسائل المندوبة

الحنث بين أنواعها الواجبة بهواه والثاني تخيير جبر اليه (٢٧ - فرق - رابع)

الحكم بمعنى انتقال من واجب الى واجب بهواه لا اصالة بل عرضا بحسب ماجر اليه الحكم كما في تخيير الساعي بين أخذ اربع حقائق او خمس بنات لبون في صدقة الابل فان الامام ههنا يتخير كما يتخير المكفر في كفارة الحنث الا ان هذا تخيير ادت اليه الاحكام وفي الحنث تخيير متأصل فتأمل هذه التخييرات واحتفظ عليها بهذا التفصيل (الوجه الثامن) من الفرق ان التعزير يختلف باختلاف الفاعل والمفعول معه والجنابة ففي تبصرة ابن فرحون قال ابن قيم الجوزية اتفق العلماء على ان التعزير مشروع في كل معصية ليس فيها حد بحسب الجنابة في العظم والصغر وبحسب الجنائي في الشر وعدمه اه اي وبحسب الجنح عليه في الشرف وعدمه وفيها أيضا بعدان التعاذير تختلف بحسب اختلاف الذنوب وما يعلم من حال المعاقب من جلده وصره على يسيرها او ضعفه عن ذلك وانزجاره اذا عوقب باقلها اه والحدود لا تختلف باختلاف فاعلها (الوجه التاسع) من الفرق ان الحدود لا تختلف باختلاف الاعصار والامصار فرب تمزير في عصر يكون اكراما في عصر آخر ورب تمزير في بلاد يكون اكراما في بلد آخر كقلع الطيلسان بمصر تمزير وفي الشام اكرام وككشف الرأس عند الاندلس ليس هو انا وبال عراق ومصر هو ان (الوجه العاشر) من الفرق ان التعزير يتنوع الى حق الله تعالى في الصلوات على الصحابة اذ الكتاب الذي

وتحو ذلك والى حق العبد الصرف كستم زيد ونحوه والحدود لا يتنوع منها حد بل السكل حق لله تعالى الا القذف على خلاف فيه قد تقدم اما انه تارة يكون حق الله تعالى وتارة يكون حق لادمي فلا يوجد البتة هذا نهذيب مافي الاصل وصححه ابن الشاطب مع زيادة والله سبحانه وتعالى اعلم

﴿ الفرق التاسع والاربعون والمائتان بين قاعدة الاتلاف بالصيال وبين قاعدة الاتلاف بغيره ﴾

من نحو ترك الغذاء والشراب حتى يموت من حيث عدم الضمان في الصائل والضمان في غيره ومن حيث ترتب الاثم على ترك الطعام والشراب حتى يموت وعدم ترتب الاثم على ترك الدفع للصائل من الآدميين عن نفسه وهو من وجوه أربعة اثنان باعتبار الضمان وعدمه واثنان باعتبار ترتب الاثم وعدم ترتبه (الوجه الاول) من الفروق ان الضمان في غير الصائل لعدم المسقط وعدم الضمان في الصائل لاختصاصه بنوع من اسقاط اعتبار اتلافه بسبب عداه وعدوانه (الوجه الثاني) من الفروق وهو اقرها ان الضمان في غير الصائل لعدم تعارض مفسدين عليا ودنيا فيه وعدم الضمان في الصائل لانه تعارضت فيه مفسدة ان يفعل أو يمكن من القتل والتمكين من المفسدة أخف مفسدة من مباشرة المفسدة نفسها والقاعدة سقوط اعتبار المفسدة الدنيا بدفع المفسدة (٢١٠) العليا اذا تعارضتا (الوجه الثالث) من الفروق ان ترك الغذاء والشراب

سبب تام في الموت من غير اضافة شيء آخر اليه وترك دفع الصائل سبب في الموت ناقص لا يتم الا باضافة فعل الصائل اليه فلذا ترتب الاثم على الاول دون الثاني فافهم فان قلت ماوجه حرمة ترك الغذاء وعدم حرمة ترك الدواء قلت الوجه ان الدواء غير منضبط النفع فانه قد يفيد وقد لا يفيد وتقع الغذاء ضروري (الوجه الرابع)

﴿ الفرق السادس والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد وقاعدة الورع ﴾

فالزهد حياة في القلب كما تقدم بيانه والورع من افعال الجوارح وهو ترك ما لا بأس به حذرا مما به البأس واصله قوله عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه سلم وهو مندوب اليه ومنه الخروج عن خلاف العلماء بحسب الامكان فان اختلف العلماء في فعل هل هو مباح أو حرام فالورع الترك أو هو مباح أو واجب فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب حتى يجزىء عن الواجب على المذهب وان اختلفوا فيه هل هو مندوب أو حرام فالورع الترك أو مكروه أو واجب فالورع الفعل

قال (الفرق السادس والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد وقاعدة الورع فالزهد هو حياة في القلب كما تقدم بيانه والورع من افعال الجوارح وهو ترك ما لا بأس به حذرا مما به البأس واصله قوله صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه وهو مندوب اليه) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (ومنه الخروج عن خلاف العلماء بحسب الامكان فان اختلف العلماء في فعل هل هو مباح أو حرام فالورع الترك أو هو مباح أو واجب فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب حتى يجزىء عن الواجب على المذهب وان اختلفوا فيه هل هو مندوب أو حرام فالورع الترك أو مكروه أو واجب فالورع الفعل

حذرا

من الفروق ان المانع من نفسه طعامها وشرابها حتى مات

يعد قاتلا لنفسه فلذا ترتب عليه الاثم والسالك عن دفع الصائل من الآدميين عن نفسه لا يعد قاتلا لنفسه فلذا لم يترتب عليه الاثم وسر ذلك أن الدافع لصائل انسانا كان أو غيره عن موصوم من نفس أو بضع أو مال لا يقصد قتله بل الدفع خاصة وان أدى الى القتل الآن يعلم أنه لا يندفع الا بالقتل فيقصد قتله ابتداء لتعيينه طريقا الى الدفع فمن خشي شيئا من ذلك فدفعه عن نفسه بالقتل فهو هدر عندنا لايضمن حتى الصبي والمجنون وكذلك البهيمة لانه ناب عن صاحبه في دفعه ان لم يقدر المصوم عليه على الهروب من غير مضرة تلحقه تمين ولم يجزله الدفع بالجرح ولذا لا يجوز الدفع بالجرح ابتداء لمن يخشى شيئا من ذلك لانه لم ينب عن غيره في القيام بذلك الاتلاف فان لم يقدر على الهروب من غير ضرر بلحقه فله الدفع بما قدر عليه قال القاضي أبو بكر أعظم المدفوع النفس وأمره بيده ان شاء أسلم نفسه أو دفع عنها ويختلف الحال ففي زمن الفتنة الصبر أولى قليلا لها وهو يقصد وحده من غير فتنة عامة فالامر في ذلك سواء وان عض الصائل يدك فنزعتهما من فيه فقلعت أسنانه ضمنت دية الاسنان لانها من فمك وقيل لا تضمن لانه الجأ لك لذلك وان نظر الى جرم من كوة لم يجزلك ان تقصد عينه أو غيرها لانه لا تدفع المصيبة بالمصيبة وفيه القود ان فعلت ويجب تقدم الأناذر في كل موضع فيه دفع ومستند ترك الدفع عن النفس وجهان (الاول) مافي الصحيح عن رسول الله صلى

الله عليه وسلم كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل (والثاني) قصة ابني آدم اذ قر باقر بانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ثم قال أني أريد ان تبوأ بأبائي وأممك ولم يدفعه عن نفسه لما اراد قتله وعلى ذلك اعتمد عثمان رضی الله عنه على احد الاقوال ووافقنا الشافعي رضي الله تعالى عنه في انه لا يضمن الفحل الصائل والمجنون والصغير وقال ابو حنيفة يباح له الدفع ويضمن وانفقوا على انه لا يضمن اذا كان آدميا بانسا عاقلا لنا وجوه الاول الاصل عدم الضمان الثاني القياس على الآدمي الثالث القياس على المدابة المعروفة بالاذى انها تقتل ولا تضمن اجماعا ولا يلزمنا اذا غصبه فصال عليه لانه ضمن هنالك بالنصب لا بالدفع والا اذا ضطر له لجوع فاكله فانه يضمن لأن الجوع القاتل في نفس الجائع لا في نفس الصائل والقتل بالصيال من جهة الصائل واماما احتج به الاحناف من الوجوه الثلاثة (فالاول) ان مدرك عدم الضمان انما يكون هو اذن انما لك لا جواز الفعل لانه لو اذن له في قتل عبده لم يضمن ولو اكله لجماعة ضمنه وجوابه ان الضمان يتوقف على عدم جواز الفعل بدليل ان العبد اذا اصاب على محرم لم يضمنه أو صال على العبد سيده فقتله العبد والاب على ابنته فقتله ابنته لا يضمنون لجواز الفعل (والثاني) ان الآدمي له قصد واختيار فلذلك لم يضمن والبهيمة لا اختيار لها لانه لو حفر بئر افطرح انسان فيها لم يضمنه ولو طرحت بهيمة نفسها فيها ضمننت وجناية العبد تتعاق برقبته وجناية البهيمة لا تتعاق برقبته وجوابه (٢١١) ان البهيمة لها اختيار اعتبره الشرع لان السكاب لو استرسل

حذرا من العقاب في ترك الواجب وفعل المكروه لا يضره وان اختلفوا هل هو مشروع أم لا فالورع الفعل لان القائل بالمشروعية مثبت لامر لم يطلع عليه النافي والمثبت مقدم على النافي كتمارض البيئات وذلك كاختلاف العلماء في مشروعية الفاتحة في صلاة الجنائز فمالك يقول ليست بمشروعة والشافعي يقول هي مشروعية وذو اجبة فالورع الفعل لتيقن الخلوص من اثم ترك الواجب على مذهبه وكالبسمة قال مالك هي في الصلاة مكروهة وقال الشافعي هي واجبة فالورع الفعل للخروج عن عهدة ترك الواجب فان اختلفوا هل هو حرام أو واجب فالعقاب متوقع على كل تقدير فلا ورع الا ان تقول ان المحرم اذا عارضه الواجب قدم على الواجب لان رعاية

حذرا من العقاب في ترك الواجب وفعل المكروه لا يضره وان اختلفوا هل هو مشروع أم لا فالورع الفعل لان القائل بالمشروعية مثبت لامر لم يطلع عليه النافي والمثبت مقدم على النافي كتمارض البيئات وذلك كاختلاف العلماء في مشروعية الفاتحة في صلاة الجنائز فمالك يقول ليست مشروعة والشافعي يقول هي مشروعة وواجبة فالورع الفعل لتيقن الخلوص من اثم ترك الواجب على مذهبه وكالبسمة قال مالك هي في الصلاة مكروهة وقال الشافعي هي واجبة فالورع الفعل للخروج عن عهدة ترك الواجب فان اختلفوا هل هو حرام أو واجب فالعقاب متوقع على كل تقدير فلا ورع الا ان تقول ان المحرم اذا عارضه الواجب قدم على الواجب لان رعاية

بنفسه لم يوكل صيده والبعير الشارد بصير حكمه حكم الصيد على اصلهم وان فتح قفصا فيه طائر فقتل الطائر ساعة ثم طار لا يضمن لأنه طار باختيازه واما قولهم في الآدمي لو طرح نفسه في البئر لم يضمن بخلاف البهيمة فيلزمهم انه لو نصب شبكة فوقعت فيها بهيمة لم يضمنها لانها لم تختز ذلك وانه لم يختزه واما تعلق الجنابة برقبة العبد فتبطل بالعبد الصغير فانه تعلق الجنابة

برقبته مع مساواته للذابة في الضمان (والثالث) قوله عليه الصلاة والسلام جرح العجماء جبار فلوم يضمن لم يكن جبارا كالأدمي وجوابه ان الهدر يقتضى عدم الضمان (مسئلة) اختلف العلماء في القضاء فيما افسدته المواشي والدواب على اربعة اقوال (القول الأول) لمالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما ان الضمان على ارباب البهائم فيما افسدته ان ارسات بالليل للرعى كالأوكان صاحبها معها وهو يقدر على منعها فلم يمنعها ولا ضمان عليهم فيما افسدته ان ارسات لذلك بالنهار كما لو انقلقت فانقلت قال في التبصرة والقول بنفي الضمان فيما افسدته نهارا مقيسد بقميدين الاول ان يكون معها راع لا يضيع ولا يفرط الثاني ان لا يكون ذلك الا في المواضع التي لا ينيب اهلها عنها فان اتفى قيد منها فربها ضامن لما افسدت واذا سقط الضمان عن ارباب المواشي فبارعته نهارا فضاء ذلك على الراعي ان فرط فان شذ منها شيء بغير تفریط فلا ضمان اه ملخصا (القول الثاني) لابي حنيفة رضي الله عنه ان كل ذابة مرسله فصاحبها لا يضمن ما افسدته قال الطحاوي ونحوه مذهب انه لا يضمن اذا ارساها محفوظا فما اذا لم يرسلها محفوظا فيضمن وعمدة مالك والشافعي وجوه (الاول) قوله تعالى وداود وسليمان اذ يمحكان في الحث اذ نقشت فيه غنم القوم الآتية والنفس رعى الليل والهمل رعى النهار ووجه الدليل ان داود عليه السلام قضى بتسليم الغنم ارباب الزرع قبالة زرعهم وقضى سليمان عليه السلام بدفعهم لهم ينتفون بدرها ونسلها وخراجها حتى يخلف الزرع وينبت زرع

الأخر قال حفيد ابن رشد في بدايته وهذا الاحتجاج على مذهب من يرى انما خاطبون بشرع من قبلنا اه (الثاني) انه فرط فيضمن كما لو كان حاضرا (الثالث) المرسل عن ابن شهاب ان ناقة للبراء بن عازب دخلت حائط قوم فاسدت فيه فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان على أهل الحوائط بالنهار حفظها وان ما أفسدته المواشي بالليل ضامن على أهلها اى مضمون وجهه انه بالنهار يمكن التحفظ دون الليل (الرابع) انكم قد اعتبرتم ذلك في قولكم ان زمت الدابة حصاة كبيرة اصابت انسانا ضمن الراكب بخلاف الصغيرة فانه لا يمكنه التحفظ منها والتحفظ من الكبير بالتنكيب عنه وقلتم بضمن ما نفتح بيدها لانه يمكن ردها بلجامها ولا بضمن ما أفسدت برجلها وذنبا وعمدة اى حنيفة وجوه (الاول) قوله عليه السلام جرح العجماء جبار وجوا به ان الجرح عندنا جبار انما النزاع في غير الجرح وانفقنا على تضمين السائق والراكب والقائد (الثاني) القياس على النهار وما ذكرتموه من الفرق بالحراسة بالنهار باطل لانه لا فرق بين من حفظ ماله فاتفقه انسان او اهله فاتفقه انه بضمن في الوجهين وجوابه ان القياس على النهار لا يصح لانا لا نسلم بطلان الفرق المتقدم بالحراسة بالنهار لان اتلاف المال ههنا كمن ترك غلامه يصول فيقتل فاه لا بضمن لانه بسبب المالك واما ما ذكرتموه فليس كذلك (الثالث) القياس على جنابة الانسان على نفسه وماله وجنابة ماله عليه وجنابته على (٢١٢) مال أهل الحرب او أهل الحرب عليه وعكسه جنابة صاحب البهيمة وجوابه انه قياس مخاف للآية لانه بالليل مفرط وبالنهار ليس بمفرط على ان تلك النقوض لا يمكن فيها التضمن لان احدا منهم ليس من أهل الضمان وههنا يمكن التضمن (القول الثالث) لليث ان كل دابة مرسله فصاحبها ضامن وعمدته انه تمد من المرسل والاصول على ان على المتمدى الضمان وجوابه ان محل كونه تمديا من

دوره المفسد أولى من رعاية حصول المصالح وهو الا نظر فيقدم المحرم ههنا فيكون الورع الترك وان اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه فلا ورع لتساوى الجهتين على ما تقدم في المحرم والواجب ويمكن ترجيح المكروه كما تقدم في المحرم وعلى هذا المنوال تجرى قاعدة الورع وهذا مع تقارب الأدلة اما اذا كان أحد المذهبين ضعيف الدليل جدا بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه لم يحسن الورع في مثله وانما يحسن اذا كان مما يمكن تقريره شريعة

دوره المفسد أولى من رعاية حصول المصالح وهو الا نظر فيقدم المحرم ههنا فيكون الورع الترك وان اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه فلا ورع لتساوى الجهتين على ما تقدم في المحرم والواجب ويمكن ترجيح المكروه كما تقدم في المحرم وعلى هذا المنوال تجرى قاعدة الورع وهذا مع تقارب الأدلة اما اذا كان أحد المذهبين ضعيف الدليل جدا بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه لم يحسن الورع في مثله وانما يحسن اذا كان مما يمكن تقريره شريعة

دوره المفسد أولى من رعاية حصول المصالح وهو الا نظر فيقدم المحرم ههنا فيكون الورع الترك وان اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه فلا ورع لتساوى الجهتين على ما تقدم في المحرم والواجب ويمكن ترجيح المكروه كما تقدم في المحرم وعلى هذا المنوال تجرى قاعدة الورع وهذا مع تقارب الأدلة اما اذا كان أحد المذهبين ضعيف الدليل جدا بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه لم يحسن الورع في مثله وانما يحسن اذا كان مما يمكن تقريره شريعة

الدال

المرسل اذا لم يتسبب المالك في الاتلاف والا فالتمدى

من المالك لامن المرسل كما يؤخذ مما تقدم فافهم (القول الرابع) وهو مروى عن عمر رضى الله عنه وجوب الضمان في غير المنفلات ولا ضمان في المنفلات لانه لا يملك قال في البداية فسبب الخلاف في هذا الباب معارضة الاصل للسمع ومعارضة السماع بعبه لبعض وذلك ان الاصل يعارض قوله عليه السلام جرح العجماء جبار ويعارض أيضا التفرقة التي في حديث البراء وكذلك التفرقة التي في حديث البراء تعارض أيضا قوله عليه السلام جرح الخ اه فافهم (تنبيهان الاول) ان قوله تعالى فقهمنهاها سليمان وان اقتضى ظاهره ان حكم سليمان عليه السلام كان أقرب للصواب من حكم داود وهو خلاف ما تقتضيه اصول شريعتنا من ان حكم سليمان عليه السلام ايجاب لقيمة مؤجلة ولا يلزم ذلك صاحب الحرف لان الاصل في القيم الحلول اذا وجبت في الاتلافات ولانه احالة على أعيان لا يجوز بيعها ومالا يباع لا يماوض به في القيم فلذا لو وقع حكمه عليه السلام في شرعنا من بعض القصاة ما أمضيناه بخلاف ما وقع حكم داود عليه السلام في شرعنا فاننا نمضيه لان قيمة الزرع يجوز أن يؤخذ فيها غنم لان صاحبها مفلس مثلا او غير ذلك وحينئذ فيلزم احد الامرين اما أن تكون شريعتنا اتم في المصالح واكمل الشرائع او يكون داود عليه السلام فهم دون سليمان عليه السلام وهو خلاف ظاهر الآية الا اذا قلنا ان اختلاف المصالح

في الازمنة كما اقتضى اعتباره حسن النسخ كذلك يقتضيه ههنا فيندفع الاشكال وذلك ان المصلحة التي اشار اليها سايمان عليه السلام يجوز ان تكون اتم باعتبار ذلك الزمان بان تكون مصلحة زمانهم كانت تقتضي ان لا يخرج عين مال الانسان من يده اما اذلة الاعيان واما لعدم ضرر الحاجة او لعدم الزكاة للفقراء بان تقدم للنار التي تاكل القر بان اوفير ذلك وتكون المصلحة الاخرى باعتبار زماننا اتم فيتغير الحكم بتغير المصلحة (التنبيه الثاني) المراد بالشهادة في قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين العلم لا بمعنى المكافاة كقوله تعالى قد يعلم ما اتم عليه قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو اذا ونحوه لان السياق ليس سياق تهديد او ترغيب حتى يكون المراد ذلك بل بعناه وفائدة ذكره لا يخرج به لانه تعالى لا يتمدح بالعلم الجزئي بل الفائدة المتمدح باحكام التصرف في ملكه وضبطه وذلك ان هذه القصص انما وردت لتقرير امر رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى في صدر السورة حكاية عن الكفار هل هذا الابشر مثلكم اذ اتونوا السحر واتم تبصرون فبسط الله سبحانه القول في هذه القصص ليبين الله تعالى به ليس بدعاء من الرسل وانه يفضل من شاء من البشر وغيره ولا يخرج شيء عن حكمه ولا يفعل ذلك غفلة بل عن علم وكذلك فهم سليمان دون داود عاينهما السلام لم يكن غفلة بل نحن عالمون فهو اشارة الى ضبط التصرف واحكامه فكان الملك العظيم اذا قال عرضت عن زيد وانا أعلم (٢١٣) بحضوره لم يكن مقصوده التمدح أعلم بل باحكام التصرف في ملكه كذلك ههنا هذا تهذيب ما في الاصل وصححه ابن الشاط مع زيادة من البداية والتبصرة والله بالم الفرق الخمسون والمائتان بين قاعدة ما خرج عن المساواة والمائلة في القصص وبين قاعدة ما بقي على المساواة وهو ان ما خرج القصص عن المساواة والمائلة فيه هو ما يؤدي اشتراط المساواة فيه الى تعطيل القصص قطما او غالبا وله مثل

الدال على دخول الورع في ذلك هذا امر لا اعرف له وجهها غير ما يتوهم من توقع الامم والعقاب وذلك منتف بالدليل الاجماعي القطعي وكيف يصح ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم يقول اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فاطلق القول من غير تقييد ولا تفصيل ولا تنبيه على وجه الورع في ذلك ثم لم يحفظ التنبيه في ذلك عن واحد من اصحابه ولا غيرهم من السلف المتقدم ثم الخروج عن الخلاف لا يتأتى في مثل ما مثل به كما في مسألة الخلاف بالتحريم والتحليل في الفعل الواحد فانه لا بد من الاقدام على ذلك الفعل والانكفاف عنه فان اقدم عليه المكف فقد وافق مذهب المحلل وان انكف عنه فقد وافق مذهب المحرم فابن الخروج عن الخلاف انما ذلك عمل على وفق أحد المذهبين لا خروج عن المذهبين ومثاله اكل لحوم الخيل فانه مباح عند الشافعي ممنوع أو مكروه عند مالك فان اقدم على الاكل فذلك مذهب الشافعي وان انكف فذلك مذهب مالك ومثاله فيما اذا اختلفوا في المشروعية وعدمها من ان القائل بها مثبت لا مر لم يطالع عليه النافي والمثبت مقدم كتعارض البيئات ليس بصحيح على الاطلاق فانه ان عني بتعارض البيئات كما اذا قالت احدى البيتين لزيد عند عمرو دينار وقالت الاخرى ليس عنده شيء فلا تعارض لان النافية معنى نفيها انما لا تعلم ان له عنده شيئا وليس عنده شيء فلا تعارض وليس معنى نفيها انما تعلم انه ليس له عنده شيء فان ذلك امر يتمدر

احدها أجزاء الاعضاء وسماك اللحم في الجاني اذ لو اشترط التساوي فيها لما حصل القصص الا نادرا وثانيها منافع الاعضاء وثالثها العقول ورابعها قلت اذ لو اشترط التساوي في هذه الثلاثة لما حصل القصص اصلا او لما حصل الا نادرا وخامسها قتل الجماعة بالواحد وقطع الايدي باليد الواحدة اذ لو اشترطت الواحدة لتساوي الاعداء ببعضهم وسقط القصص وسادسها الحياة البسيرة كالشيخ الكبير مع الشاب ومنفوذ المقاتل على الخلاف وسابعها تفاوت الصنائع والمهارة فيها قلت اذ لو اشترط التساوي في هذين لما حصل القصص اصلا او لما حصل الا نادرا وما بقي القصص فيه على المساواة والمائلة هو ما يؤدي اشتراط المساواة فيه الى ذلك كالجراحات في الجسد فيجري على الاصل في القصص فان اصله من القص الذي هو المساواة لان من قص شيئا من شيء بقي بينهما سواء من الجانبين فمن ثم قال السيد الجرحاني في امر يفاته القصص هو ان يفعل بالقاعل مثل ما فعل اهوهنا ثلاث مسائل (المسألة الاولى) في قتل الجماعة بالواحد اربعة اقوال للعلماء القول الاول لماك والشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهم قتلهم به اذا قتلوه عمدا أو تماونوا على قتله بالخرابة وغيرها حتى يقتل الناظر وعمدتهم امور الاول اجماع الصحابة على قتل عمر سبعة من أهل صنماء برجل واحد وقال لوما لا عليه أهل صنماء لقتلتهم به وقتل على ثلاثة وهو كثير ولم يعرف مخالف في ذلك الوقت الثاني انما عقوبه تجب للواحد على الجماعة كما تجب له على الواحد كجحد القذف وتفارق الدية فانها تنبض دون القصص

والثالث ان الشريعة لو سقطت القصاص كان ذلك ذريعة للقتل القبول الثاني وهو مشهور احمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه قتلهم به من حيث الجملة ففي الاقتناع وتقتل الجماعة بالواحد اذا كان فعل كل واحد منهم صالحا للقتل به والا فلا ما لم يتواطؤوا على ذلك اى النسل ليقتلوه به فعملهم القصاص لئلا يتخذ ذريعة الى دره القصاص ولا نه لو لم يشرع في الجماعة بالواحد بطلت حكمه مشروعيته التي في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة زيادة من كشاف قناعه القول الثالث ل احمد وجماعة من الصحابة والتابعين ان عليهم الدية القول الرابع للزهري وجماعة قتل واحد منهم وعلى الباقي حصصهم من الدية لان كل واحد مكافئ له فلا يستوى ابدال في مبدل منه واحد كما لا تجب ديات ولقوله تعالى الحر بالحر واقوله تعالى النفس بالنفس ولان تفاوت الارصاف يمنع كالحرق والعبد فالمدد اولى بالمنع (المسئلة الثانية) في قتل مسلم بذمي قولان للائمة القول الاول لمالك والشافعي واحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنهم لا يقتل به لما في البخاري لا يقتل مسلم بكافر القول الثاني لابي حنيفة يقتل به لعموم قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وهذا قتل مظلوما فيكون لوليه سلطان وعموم قوله تعالى النفس بالنفس وكذا سائر العمومات والجواب ان ما ذكرنا خاص فيقدم على العمومات على ما تقرر في اصول الفقه (المسئلة الثالثة) في (٢١٤) قتل عمك المنتول للقاتل مع القاتل اولا بل القاتل وحده قولان للائمة

وهنا ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) انكر جماعة من الفقهاء دخول الورع في مسح الشافعي مثلا جميع رأسه قالوا لانه ان اعتقد

العلم به عادة وان عني كما اذا قالت احدي البيهقيين رأيت يوم عرفه من عام سبعمائة بمكة وقالت الاخرى رأيت في ذلك اليوم بعينه بالمدينة فهذا تعارض ولا يصح تقديم احدهما على الاخرى الا بالترجيح وهذه الصورة هي التي تشبه مسألة المجتهدين لا الصورة الاولى فاذا وقع الخلاف في مثل هذا الاجتهاد ثبت الخلاف من غير تقديم لاحد المذهبين على الآخر الا عند من رجح عنده كالمجتهدين وكل من رجح عنده ذلك المذهب لا يسوغ له تركه وكل من رجح عنده المذهب الآخر لا يسوغ له تركه فلا ورع باعتبار المجتهدين ولا بد لمن حكمه التقليد ان يعمل بالتقليد فاذا قلد أحد المجتهدين لا يتمكن له في تلك الحال وفي تلك القضية ان يقلد الآخر ولا ان ينظر لنفسه لانه ليس من أهل النظر والمسكفون كلهم دائرون بين الاجتهاد والتقليد والمجتهد ممنوع من الاخذ بغير ما اقتضاه نظره فلا يصح الورع الذي يقتضى خلاف مذهب مقلده في حقه واذا كان هذا النوع من الورع لا يصح في حق المجتهدين ولا في حق المقلدين فليس بصحيح لانه لا ثالث يصح ذلك الورع في حقه والله تعالى اعلم قال (وهنا ثلاث مسائل المسئلة الاولى) انكر جماعة من الفقهاء دخول الورع في مسح الشافعي مثلا جميع رأسه قالوا لانه ان اعتقد

الاربعة الاول مالك رحمه الله تعالى للعمومات المتقدمة ولقول عمر انتقدم وللقياس على المسك للصبي المحرم فان عليه الجزاء وعلى المكروه قال وهذا قال احمد بن حنبل رحمه الله تعالى ففي الاقتناع وكشاف قناعه وان اكراه مكافئ مكافئ على قتل معين فقتله فانقصاص عليهما لان المكروه تسبب الى قتله بما يقضي اليه غالبا وفيهما أيضا وان اكراه سعد زيدا على ان يكروه عمرا

الوجوب

على قتل بكر فقتله قتل الثلاثة جزم بدفي الرماية السكبرى

ومناه في المنتهى المباشر لمباشرته القتل ظاهرا والآخران لنسبتهما الى القتل لما يقضي اليه غالبا اهل المراد قافهم والثاني للشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله تعالى هذا تهذيب مافي الاصل وصححه ابن الشاط مع زيادة والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق الحادى والخمسون والمائتان بين قاعدة العينين وقاعدة كل اثنين من الجسد كالاذنين ونحوهما

من حيث ان في عين الاور الدية كاملة عندنا وعند احمد بن حنبل وان اخذ في الاولى نصف الدية وأما اذا ذهب رجل بضربة سمع الاذن الاخرى ممن لم يسمع باحد ذنيه مثلا فانه لا يجب عليه الا نصف الدية وقال الشافعي وابو حنيفة لافرق بين عين الاور ونحو اذن من لم يسمع باحد اذنيه في انه لا يجب في كل منهما الا نصف الدية لنا ان عمر وعثمان وعليابن عمر قضوا بذلك من غير مخالف فكان ذلك اجماعا ووجه الفرق ان العين الذاهبة يرجع ضوءها للباقية لان مجراها في النور الذي يحصل به الابصار واحد كما شهد به علم التسريح ولذلك ان الصحيح اذا غمض احدي عينيه اتسع ثقب الاخرى بسبب ما تدفع لها من الاخرى وقوى ابصارها ولا يوجد ذلك في احدي الأذنين اذا سدت الاخرى واحدي اليدين اذا ذهبت الاخرى او قطعت وكذلك جميع اعضاء الجسد الا العين لما تقدر من اتحاد المجرى فكانت العين الباقية في معنى العينين فوجب

في هادبة كاملة واما احتجاجهم بقوله عليه السلام في العين خمسون من الابل وبقوله عليه السلام في العينين الدية فجوابه حمل
 الحديتين على العين غير العوراء لانها عمومان مطلقان في الاحوال فيقيدان بما ذكرناه من الادلة واما احتجاجهم بان ماضن
 بنصف الدية ومعه نظيره ضمن بنصفها منفردا كالاذن واليد فجوابه الفرق المتقدم بانتقال قوة العين الاولى بخلاف الاذن واليد
 ولوانتقلت القوة فيهما ايضا التزامه واما احتجاجهم بانه لو صح القول بانتقال النور الباصر لم يجب على الاول نصف الدية لانه
 لم يذهب نصف المنفعة فجوابه انه لا يلزم اطراح الاول اذ لو جنى عليها فاخولنا او عمشنا او تقصضوؤها فانه يجب عليه المقل
 لما نقص ولانقص الدية عن جنى ثانيا على قول عندنا وهذا السؤال قوى علينا وكان يلزمنا ان تقام بعين الاعور عينين
 اثنتين من الجاني (تفريع) قال ابن ابي زيد في النوادر فيها أي في عين الاعور الف وان اخذ في الاولى ديتها قاله مالك واصحابه
 وقال اشهب يسأل عن السمع فان كان ينتقل فكالمعين والافكايد وان اصيب من كل نصف بصرها ثم اصيب باقيهما
 في ضربة فنصف الدية لانه ينظر بهما نصف نظرهما فان اصيب باقى احدهما فربع الدية فانه اصيب بعد ذلك ببقية الاخرى
 فنصف الدية لانه اقيم مقام نصف جميع بصره فان اخذ صحيح نصف دية احدهما ثم اصيب بنصف الصحيحة فثلث الدية لانه
 اذهب من جميع بصرية بصره ثلثه وان اصيب ببقية المصابة (٢١٥) فقط فربع الدية فان ذهب باقيا
 والصحيحة بصرية فالدية

الوجوب فقد ترك النذب فلم يجمع بين المذهبين بل هذا مذهب مالك فقط وان لم يعتقد الوجوب
 لم يجزه المسح الابنية النذب فما حصل الجمع بين المذهبين وكذلك المالكى اذا بسمل وكل
 موضع اختلف فيه على هذا النحو يوردون فيه هذا السؤال وايس بوارد بسبب انا نقول يعتقد
 في مسح رأسه كله النذب على رأى الشافعى والوجوب على رأى مالك وليس في ذلك الجمع بين
 الضدين فان النذب والوجوب والاحكام الشرعية اضرار لكن الجمع بين الضدين انما
 يمتنع اذا اتحد المتعلق مع اتحاد المحل اما اتحاد المحل فقط فلا يمتنع الجمع لان الصداقة ضد
 العداوة والبغضة ضد المحبة ويمكن ان يجتمع في القلب العداوة للكافرين والصداقة للمؤمنين

الوجوب فقد ترك النذب فلم يجمع بين المذهبين بل هذا مذهب مالك فقط وان لم يعتقد الوجوب
 لم يجزه المسح الابنية النذب فما حصل الجمع بين المذهبين وكذلك المالكى اذا بسمل وكل موضع
 اختلف فيه على هذا النحو يوردون فيه هذا السؤال وليس بوارد لانا نقول يعتقد في مسح
 رأسه كله النذب على رأى الشافعى والوجوب على رأى مالك وليس في ذلك الجمع بين الضدين
 النذب والوجوب فان النذب والوجوب والاحكام الشرعية اضرار ولكن الجمع بين الضدين
 انما يمتنع اذا اتحد المتعلق مع اتحاد المحل اما اتحاد المحل فقط فلا يمتنع لان الصداقة ضد العداوة
 والبغضة ضد المحبة ويمكن ان يجتمع في القلب العداوة للكافرين والصداقة للمؤمنين

كاملة والصحيحة وحدها
 فنشأ الدية لانها ثلثا بصره فان
 اصيب ببقية المصابة فنصف
 الدية بخلاف لو اصبحت
 والصحيحة باقية قاله
 اشهب وقال ابن القاسم
 ليس فيما يصاب من
 الصحيحة اذا بقي من
 الاولى شئ الامن
 حساب نصف الدية اه
 (الفرق الثاني والخمسون
 والمائتان بين قاعدة
 اسباب التوارث واجزاء
 اسباب العامة والخاصة)

وهوان اسباب التوارث التامة هي عبارة عن ماهية كل من القرابة والولاء والنكاح بشرط شئ اعنى خصوص كون القرابة
 بنوة مثلا وخصوص كون الولاء علويا وخصوص كون النكاح زوجة او زوجا واجزاؤها العامة هي عبارة عن ماهية كل من
 الثلاثة المذكورة بشرط لا شئ اعنى مطلق القرابة من حيث هو مطلق القرابة ومطلق الولاء من حيث هو مطلق الولاء وهه مطلق
 النكاح من حيث هو مطلق النكاح واجزاؤها الخاصة هي عبارة عن ماهية كل من الثلاثة المذكورة لا بشرط شئ أى من اطلاق
 او خصوص وهي المشتراك اعنى قرابة ما وولاء ما ونكاحا ما وهذه اخص من الاجزاء العامة وأعم من التامة وهي مراد
 الفرضيين بقولهم ان اسباب التوارث ثلاثة نسب وولاء ونكاح قال ابن الشاط وماتوهمه الشهاب من الاشكال في كلامهم
 هذا ليس كما توهمه وبيان ذلك انهم بين امرين (احدهما) تعبيرهم عن الاسباب بلفظ التنكير (وثانيهما) التعبير عنها بلفظ
 التعريف فمن عبر عنهم بلفظ التنكير لم يرد كل نسب ولا كل ولاء ولا كل نكاح بل اراد نسبا خاصا وولاء خاصا ونكاحا خاصا
 ولا نكرا في التعبير بلفظ النكرة عن مخصوص فان اللفظ عليه صادق وله صالح ومن عبر عنهم بلفظ التعريف لم يرد ايضا كل
 نسب ولا كل ولاء ولا كل نكاح بل اراد ما اراده الاول وحال الاول في تقييد ذلك المطلق على تعيين اصناف الوارثين
 والوارثات واحال الثاني في بيان المهود بالالف واللام على ما حال عليه الاول وذلك ان اسباب التوارث التامة اجمالا سبعة

عشر وتفصيلا ثمانية وعشرون لأن ذكور من ثبت له الميراث عشرة وبتفرعون الى ثمانية عشر واناث من ثبت له الميراث سبع وبتفرعن ايضا الى عشرة نعم ذهب الحنيفة الى تورث ذوى الارحام واجزاء الاسباب العامة كليه لان تحقق لها الا في الذهن قطعا فلا اقسام لها بخصوصها فانما اقسامها ماتحتها من الاسباب النامة واجزائها الخاصة واقسامهما فانهم قال الاصل والدليل على حصر الاسباب غير التامة في هذه الثلاث ان الامرالمام بين جميع الاسباب اما ان يمكن ابطاله اولا فان امكن ابطاله فهو النكاح لانه يبطل بالطلاق وان لم يمكن ابطاله فاما ان يقتضى التوارث من الجانبين غالبا اولا فان اقتضى التوارث من الجانبين غالبا فهو القرابة والاحتراز بغالبا من الامة ونحوها فانه يرثها ابن اخيها ولا يرثه وان لم يقتضه الا من احد الجانبين فهو الولاء لانه يرث المولى الاعلى الاسفل ولا يرث الاسفل الاعلى اه قال ابن الشاطب وما ذكره وان كان مفيدا للحصر ليس بسديد فان ما ذكره في النكاح من كونه يمكن ابطاله اجنبى عن كون النكاح سبب الميراث لانه انما يكون سببا للنكاح الذى لم يلحقه ابطال اما الاطلاق به الابطال فلا يصح ان يكون سببا وما ثبتت سببته لم ترفع لاستحالة رفع الواقع وما ذكره في القرابة امر ثان عن كون سبب الارث ليس مطلق القرابة لان السببية ثابتة عنه مع عدم اطراده وما ذكره في الولاء وكذلك امر ثان عن كون سببته ليست مطلقة (٢١٦) والاولى ان يقال انهم ما حصروها في ثلاثة الا لكونها امورا مختلفة

والحجة للصالحين والبغضة للطالحين بسبب ان متعلق أحد الضدين غير متعلق الآخر كذلك ههنا اختلفت الاضافة فنقول اعتقد هذا الفعل واجبا على مذهب مالك ومنووبا على مذهب الشافعى فيجمعهما في ذهنه باعتبار جهتين واضافتين كما يصدق ان زيدا أب لعمر وليس ابا لخالد فاجتمع فيه التقيضان باعتبار اضافتين وقد اجمع ارباب المقول على ان من شروط التناقض والتضاد اتحاد الاضافة كما تقدم مثاله في الابوة فاذا تعددت الاضافة اجتمع التقيضان والضدان وعلى هذا التقدير يجتمع في الذهن الواحد في الزمن الواحد في الفعل الواحد الوجوب والتحرير والكراهة والتدب والاباحة باعتبار خمسة من العلماء القائلين بتلك الاحكام فعلى هذا التقدير تصورنا للجمع

ثم لم يوجد سبب الميراث سواها ثم انها ليست اسبابا على الاطلاق بل مقيدة بتعيين من يرث اه بل قال ابن عاصم جميعها ار كانه ثلاثة * مال ومقدار وذو الوراثه قال التسولى اى لا يصح الارث بالعصمة او الولاء او النسب الاجتماع هذه الاركان الثلاثة اى معرفة مال مستروك عن الميت ومقدار ما يرثه كل وارث ومن يرث من لا يرث ومهما اختلف

واحد منها لم يصح اه قال التاودى على العاصمية وبقي عليه اسباب الملك والاسلام خليل ولسيد المعتقد بعضه جميع ارثه وفي الزرقانى ان تسميته ارثا مجاز وانما هو بالملك والظاهر ان الثاني لا يرد بحال لانه هو الذى غير عنه الناظم بقوله . وبيت مال المسلمين يستقل البيت اه والله سبحانه وتعالى اعلم (الفرق الثالث والخمسون والمائتان بين قاعدة اسباب التوارث وقاعدة شروطه وموانعه)

وهوان اسباب التوارث هي الثلاثة المتقدمة اعنى القرابة والولاء والنكاح بلهنى المتقدم بيانه لما تقدم اول الكتاب في الفروق ان ضابط السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه ولو شكك الدم وهذه الحقيقة قد وجدت في هذه الثلاثة الاسباب واماموانه فقال الناس على انها ثلاثة الكفر والقتل والرق وهو الصحيح لما تقدم ايضا من ان ضابط المانع ما يلزم من وجوده اى يقينا الدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم كما لا يلزم من الشك في وجوده عدم بل يترتب الثبوت بناء على السبب وهذه الحقيقة قد وجدت في هذه الثلاثة الموانع واما ما زاده بعضهم على الثلاثة الموانع المذكورة من الشك في أهل السفينة والردم واللذان وجعل الموانع خمسة فلا يصح لان الشك المذكور انما يمنع من الميراث لانه من فقدان الشرط وهو العلم أو الحكم بتقدم موت المورث وكذلك الامان ليس بمانع بل هو سبب في فقدان السبب وهو النسب وقد قال الفضلاء اذا اختلفتم في الحقائق

فكروا الحدود وقد حكمتنا حدالمانع المتقدم فلم نجد منطبقا على هذين كما علمت وأما شروطه فذكر الأصل انها ثلاثة أيضا تقدم موت المورث على الوارث واستقرار حياة الوارث بعده كالجنين والعلم بالقرب والدرجة قال وهذه الثلاثة وان لم يذكرها أحد من الفرضيين في الاسباب التي ذكرها ولا في الموانع التي ذكرها بل أهلها بالكلية ولم يذكر أحد منهم شروط الوارث قط مع أن له شروطا قطعا كسائر ابواب الفقه فان كانوا قد تركوها لانها معلومة ورد عليهم ان اسباب التوارث كذلك فالصواب استيعاب الثلاثة كسائر ابواب الفقه وان قالوا الاشروط للتوارث بل اسباب وموانع فقط ورد عليهم ان هذه الثلاثة انما يصدق عليها ضابط الشرط الذي تقدم اول الكتاب في الفروق من انه ما يلزم من عدمه ولو شكك الغدوم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فيتحكيم الحدود كما تقدم عن الفضلاء يظهر ان هذه الثلاثة شروط للتوارث لا اسباب ولا موانع وذلك لان العلم بالقرب والدرجة اى التي اجتمعا فيها مثلا احتراز من موت رجل من مضر أو قرشي لا يعلم له قريب فان ميراثه لبيت المال مع ان كل قرشي ابن عمه ولا ميراث لبيت المال مع ابن عمه لكنه لما فقد شرط ارثه الذي هو العلم بدرجة منه اذ ما من قرشي الا لعل غيره اقرب منه جعل الميراث لبيت المال دونه فلم ان هذه الشروط لا يورث وجودها الا في نهوض الاسباب لترتب مسبباتها عليها يلزم من عدمها الغدوم ولا يلزم من وجودها من حيث هو وجود (٢١٧) ولا عدم بل الوجود ان وقع فهو لوجود

الاسباب لاهلها وان وقع الغدوم عند وجودها فلم يعدم السبب اول وجود المانع فهذه حقيقة الشرط قد وجدت في هذه الثلاثة فتكون شروطا اه بتهديب وتمقيه ابن الشاطب اولا بان الصحيح ان شرط الارث واحد وهو العلم او الحكم بحياة الوارث بعد موت الموروث وبنسبته ورتبته منه لوجهين (الاول) انه لا حاجة الى ذكر تقدم

بين المذاهب على وجه يحصل الاجزاء والاستيفاء للمقاصد والورع والخروج عن المهدة من غير تناقض فتأمله فقد نازعنى فيه جمع كثير من الفضلاء

بين المذاهب على وجه يحصل الاجزاء والاستيفاء للمقاصد والورع والخروج عن المهدة من غير تناقض فتأمله فقد نازعنى فيه كثير من الفضلاء (قلت قد تقدم ان الورع لا يحصل باعتبار اختلاف المذاهب للزوم المذهب للمجتهد والمقلد جميعا لاسيما عند اختلافهما بالايجاب والتحرير اذ يعين الفعل في الاول والتارك في الثانى وأما في الايجاب والندب والتحليل أو في التحريم والكراهة فقد يتوهم صحة ذلك من يقول ان الثلاثة الاول مشتركة في جواز الفعل والاثان مشتركان في رجحان التارك لكنه يمنع من صحة ذلك لزوم عمل المجتهد ومقلده على حسب مقتضى اجتهاد المجتهد الا ان يقول قائل في المقلد انه يسوغ له تقليد احد القائلين بالوجوب والندب مثلا لا بعينه ويفعل الفعل بنية التفويض لكن لا أعرفه لاحد ولا أعرف له وجه او ما وجه الشهاب به بناء على أن التناقض والتضاد انما يتحققان بشرط اتحاد المحل والمتعلق والاضافة لا يصح له وان كان اشتراط تلك الشروط في التناقض والتضاد صحيحا لانه يلزم المجتهد ومقلده موافقة اجتهاده في عمله واعتقاده ويحرم عليه وعلى مقلده مخالفتة فظهر ان القول الصحيح هو قول منازعي الشهاب في ذلك والله تعالى اعلم

(٢٨ - الفروق - رابع) موت الموروث وجعله شرطا وحياة الوارث بعده شرطا آخر (الثانى) انه لا يصح ان يكون موت الموروث بنفسه قبل موت الوارث شرطا الامر بين (احدهما) امتناع تورث من يتعذر العلم فيها بالتقدم والتأخر (وثانيهما) صحة التورث بالتعمير في المفقود وتايبان بجعله العلم بالقرب والدرجة التي اجتمعا فيها احتراز من موت رجل الخ صحيح غير انه نقضه الحكم بالقرب والدرجة اذا لم يكن ذلك معلوما ولكنه ثبت نسبه عند الخاتم اه والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق الرابع والخمسون والمائتان بين قاعدة ما يحرم من البدع وينهي عنه وبين قاعدة ما لا ينهي عنه منها وهو مبنى على احد الطريقتين في البدع اللتين في قول الاصل الاحصاء فيما رأيت متفقون على انكار البدع نص على ذلك ابن ابي زيد وغيره والحق التفصيل وانها خمسة اقسام (الاول) واجب وهو ما تناولته قواعد الوجوب وادلته من الشرع كمدون القرآن والشرايع اذا خيف عليها الضياع فان التبليغ لمن بعدنا من القرون واجب اجماعا واهله حرام اجماعا (الثانى) محرم وهو ما تناولتها قواعد التحريم وادلته من الشرع كالمسكوس والمحدثات من المظالم المنافية لقواعد الشريعة كتحريم الجاهل على العلماء وتولية المناصب الشرعية من لا يصلح لها بطريق التوارث نظرا لكون المنصب كان لايه وهو في نفسه ليس باهل (الثالث) مندوب وهو ما تناولته قواعد الندب وادلته من الشرع كصلاة التراويح أى الذي عمل بها عمر رضي الله عنه فجمع الناس في المسجد على

قارى واحدا في رمضان وقال حين دخل المسجد وهم يصلون نعمت البدعة هذه والتي ينأمون عنها أفضل فانه انما سماها بدعة باعتبار ما والاقيام الامام بالناس في المسجد في رمضان سنة عمل بها صاحب السنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما تركها خوفا من الافتراض المماقضى زمن الوحي زالت اللة فماد العمل بها الى نصابه الا ان ذلك لم يثبت لاني بكر رضي الله عنه زمان خلافته لما رضى ما هو اولى بالنظر فيه وكذلك صدر خلافة عمر رضي الله عنه حتى ناني النظر فوقع منه لكنه صار في ظاهر الامر كأنه أمر لم يجر به عمل من تقدمه دائما فسماه بذلك الاسم لانه امر على خلاف ما ثبت من السنة كفاي الاعتصام لابي ارحاق الشاطبي قلت وقد جرى على ما عمل عمر رضي الله تعالى عنه من عملة التراوح بامام واحد في المسجد عمل الاعصار الى صرفا في جميع الامصار ماعدا مكة والمدينة فانهما قد ابتدع فيهما شرفها الله تعالى تمد الجماعات في صلاة التراوح أسال الله تعالى أن يوفى أهلها للعمل فيها بالسنة كسائر الامصار قال الاصل وكقامة صور الأئمة والقضاة وولاة الامور على خلاف ما كان عليه أمر الصحابة بسبب ان المصالح والمقاصد الشرعية لا تحصل الا بظمنة الولاة في نفوس الناس وكان الناس في زمن الصحابة معظم تعظيمهم انما هو بالدين وسابق الهجرة ثم اختل النظام وذهب ذلك القرن وحدث قرن آخر لا يعظمون الا بالصور فتمين تفخيم الصور حتى (٢١٨) تحصل المصالح وقد كان عمر ياكل خبز الشعير والملح ويفرض

لعامله نصف شاة كل يوم لامله بان الحالة التي هو عليها لو عملها غيره لكان في نفوس الناس ولم يحترموه وتجاسروا عليه بالمخالفة فاجتاج الى أن يضع غيره في صورة أخرى لحفظ النظام ولذلك لما قدم الشام ووجد معاوية قد اتخذ الحجاب وارخى الحجاب واتخذ المراكب النفيسة والنياب الهائلة الملية وسلك ما يسلكه الملوك فسأله عن ذلك

(المسألة الثانية) كثير من الفقهاء يعتقد ان المالكي يعتقد بطلان مذهب الشافعي اذا لم يتدلك في غسله او يمسح جميع راسه ونحوه وان الشافعي يعتقد بطلان صلاة المالكي اذا لم يبسل وان الجمع بين المذاهب والورع في ذلك انما هو لصون الصلاة ونحوها عن البطلان على قول المخالف وليس كذلك والورع في ذلك ليس لتحصيل صحة العبادة بل عبادة كل مقلد لامام معتبر صحيحة بالاجماع واجمع كل فريق مع خصمه على صحة تصرفاته وعباداته على وجه التقليد المعتبر فان قلت فاذا كانت العبادة الواقعة صحيحة بالاجماع فما فائدة الورع وكيف يشرع الورع بعد ذلك قلت فائدة الورع وسبب مشروعيتها الجمع بين ادلة المختلفين

قال (المسألة الثانية) كثير من الفقهاء يعتقدون ان المالكي يعتقد بطلان مذهب الشافعي اذا لم يتدلك في غسله او يمسح جميع رأسه ونحوه وان الشافعي يعتقد بطلان صلاة المالكي اذا لم يبسل وان الجمع بين المذاهب ولورع انما هو لصون الصلاة ونحوها عن البطلان على قول المخالف وليس كذلك والورع في ذلك ليس لتحصيل صحة العبادة بل عبادة كل مقلد لامام معتبر صحيحة بالاجماع واجمع كل فريق مع خصمه على صحة تصرفاته وعباداته الواقعة على وجه التقليد المعتبر فان قلت اذا كانت العبادة صحيحة بالاجماع فما فائدة الورع وكيف يشرع الورع بعد ذلك قلت السؤال وارد قال (قلت فائدة الورع وسبب مشروعيتها الجمع بين أدلة المختلفين

فقال انا بارض نحن فيها محتاجون لهذا فقال له لا أمرك

والعمل

ولا أنهاك ومعناه أنت أعلم بحالك هل أنت محتاج الى هذا فيكون حسنا او غير محتاج اليه فدل ذلك من عمر وغيره على ان احوال الائمة وولاة الامور تختلف باختلاف الاعصار والامصار والقرون والاحوال فلذلك محتاجون الى تجديد زخارف وسياسات لم تسكن قديما وربما وجبت في بعض الاحوال (الرابع) مكروه وهو ما تناولته قواعد الكراهة وأدلتها من الشرع كتخصيص الايام الفاضلة وغيرها بنوع من العبادات لتبهي صلى الله عليه وسلم عن تخصيص يوم الجمعة بصيام اوليلته بقيام كما في صحيح مسلم وغيره وكالزيادة في المندوبات المحدودات بان يجعل التسميع عقيب الصلوات مائة والوارد فيه ثلاثة وثلاثون والصاع الواحد الوارد في زكاة الفطر عشرة آصع بسبب ان الزيادة فيها اظهار الاستظهار على الشارع وهو قلة أدب معه لان شأن العطاء اذا حددوا شيئا وقف عنده وعد الخروج عنه قلة أدب واما الزيادة في الواجب أو عليه فهو حرام لا مكروه لانه يؤدي الى ان يعتقد ان الواجب هو الاصل والمزيد عليه وذلك تغيير للشرائع وهو حرام اجماعا ولذلك نهى مالك عن ايصال ست من شوال املا يعتقد انها من رمضان وخرج ابو داود في سننه ان رجلا دخل الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى الفرض وقام ليصلي ركعتين فقال عمر بن الخطاب اجلس حتى تفصل بين فرضك

وتلك فهذا هلك من كان قبلنا فقال له عليه السلام اصاب الله بك يا ابن الخطاب يريد عمر ان من قبلنا وصلوا النوافل بالفرائض فاعتقدوا الجميع واجبا فهل كوا بتغييرهم للشرائع (الخامس) مباح وهو ما تناولتها قواعد المباح وادانته من الشرع كاتخاذ المناخل للدقيق لانه اول شيء احده الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الآثار وتلين العيش واصلاحه من المباحات فوسائله كذلك وبالجملة فالبدعة انما تنقسم لهذه الاقسام اذا نظر اليها باعتبار ما يتقاضها ويتناولها من القواعد ولا ادلة فالجفت بما تناولها من قواعد وأدلة الوجوب او التحريم او الندب او الكراهة أو الاباحة واما ان قطع النظر عن ذلك ونظر الى كونها بدعة من حيث الجملة لم تكن الا مكروهة اى اما تنزيها واما تحريما فان التحريم كله في الاتباع والشر كله في الابتداء ولبعض السلف الصالح ويسمى ابا العباس الايباني من أهل الاندلس ثلاث لو كتبت في ظفر لوسعن وفيه خير الدنيا والآخرة اتبع ولا تتبدع اتضم ولا ترتفع من نورع لا يتسع اه كلام الاصل بتهديب وزيادة فقوله والحق التنصيص الخ هي الطريقة التي بنى عليها الفرق بين القاعدتين المذكورتين وصححه ابن الشاطط واليه اذهب من المالكية غير واحد كالامام محمد الزرقاني فقال في شرحه على الموطأ وتنقسم البدعة الى الاحكام الخمسة وحديث كل بدعة ضلالة عام مخصوص قال والبدعة لغة ما أحدث على غير مثال سبق وتطلق شرعا (٢١٩) على مقابل السنة وهي ما لم تكن في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

والعمل بمقتضى كل دليل فلا يبقى في النفوس توهم انه قد أهمل دليلا مل مقتضاه هو الصحيح فبالجمع ينتهي ذلك فائر الجمع بين المذاهب في جميع مقتضيات الادلة في صحة العبادة والتصرف فتأمل ذلك ولو كان المالكي يمتد بطالان صلاة الشافعي وبالعكس لكانت كل طائفة عند الاخرى من أعظم الناس فسقا لتركها الصلاة طول عمرها ولا تقبل لها شهادة وتجري عليها أحكام الفساق أبد الدهر ويترد ذلك في الفرق كلها من جهة مخالفتها وهذا فساد عظيم لم يقل به أحد بل مالك والشافعي وجميع الائمة من أعدل الناس عند جميع الناس ولا يقول بفسق أحد منهم الامنافق مارق من الدين (المسألة الثالثة) اختلف الفقهاء في أول العصر الذي

والعمل بمقتضى كل دليل فلا يبقى في النفس توهم انه قد أهمل دليلا مل مقتضاه هو الصحيح فبالجمع ينتهي ذلك فائر الجمع بين المذاهب في جميع مقتضيات الادلة في صحة العبادة والتصرف فتأمل ذلك) قلت قد تأملت ذلك فلم أجد حجيحا وكيف يصح الجمع بين مقتضى دليلين موجب ومحرم وأحدهما يقتضى لزوم الفعل والثاني يقتضى لزوم الترك والجمع بين الفعل والترك بالنسبة الى الامر الواحد محال ولا يخفى في ذلك اعتقاد اختلاف الاضافة بالنسبة الى الامامين ومقاله الى آخر المسألة صحيح وكذلك مقاله في المسألة الثالثة وجميع مقال في الفروق الخمسة بعد هذا الفرق صحيح

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
اه وغير واحد من الشافعية
منهم الامام النووي
والعزبن عبد السلام شيخ
الاصول فقه العزبن
على الجامع الصغير عن
العالمقي قال النووي البدعة
بكسر الباء في الشرع
هي احداث ما لم يكن في
عهد رسول الله صلى
الله عليه وسلم وهي منقسمة
الى حسنة وقبيحة وقال
ابن عبد السلام في آخر
القواعد البدعة منقسمة
الى واجبة ومحرمة

ومندوبة ومكروهة ومباحة قال والطريق في ذلك ان تعرض البدعة على قواعد الشريعة فان دخلت في قواعد الايجاب فهي واجبة او في قواعد التحريم فهي محرمة او الندب فمندوبة أو المكروه فمكروهة او المباح فباحة وللواجبة أمثلة منها الاشتغال بعلم النحو الذي يفهم كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ومنها حفظ غريب الكتاب والسنة من اللغة ومنها تدريس أصول الفقه ومنها الكلام في الجرح والتعديل وتمييز الصحيح من السقيم ومنها الرد على مذاهب نحو القدرية والجبرية والمرجئة والجسمة اذ لا يتأتى حفظ الشريعة الا بما ذكرناه وقد دلت قواعد الشريعة على ان حفظ الشريعة فرض كفاية فيما زاد على المتعين والمحرمة أمثلة منها مذاهب القدرية والجبرية والمرجئة والجسمة والمندوبة أمثلة منها التراخي والكلام في دقائق التصوف وفي الجدل ومنها جمع المحافل في الاستدلال على المسائل ان يقصد بذلك وجه الله والمكروهة أمثلة منها زخرفة المساجد وتزويق المصاحف والمباحة أمثلة منها المصاحفة عقب الصبح والعصر ومنها التوسع في اللذنيذ من المأكول والمشرب والملابس والمسكن وليس الطيبات وتوسيع الاكام وقد تختلف في بعض ذلك فيجمله بعض العلماء من البدع المكروهة ويجمله آخرون من السنن المقولة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فما بعده وذلك كاستعاذة وبسملة في الصلاة اه بتصرف فمشهور مذهب مالك كراهتهما في الفريضة دون النافلة اذا اعتقد ان الصلاة

لا تصح بتركها ولم يقصد الخروج من خلاف الامام الشافعي ومذهب الامام الشافعي سنتهما في الصلاة مطلقا ومثلها في كونه بدعة مكروهة اوسنة سجود الشكر ذهب الشافعي الى انه سنة مفهولة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وذهب مالك الى كراهته وانه ليس بمشروع ففي العتبية وسئل مالك عن الرجل يأتيه الامر بحجبه فيسجد لله عز وجل شكرا فقال لا يفعله هذا لما مضى من امر الناس قيل له ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه فيما يذكر من سجود يوم الائمة شكر الله افسمعت ذلك قال ما سمعت ذلك وانا ارى ان قد كذبوا على ابي بكر وهذا من الضلال ان يسمع المرء الشيء فيقول هذا لم تسمعه مني قد فتح الله على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المسلمين بعده افسمعت ان احدا منهم فعل مثل هذا اذا ما قد كان في الناس وجرى على ايديهم سمع عنهم فيه شيء فعليك بذلك فانه لو كان لذكر لانه من امر الناس الذي قد كان فيهم فهل سمعت ان احدا منهم سجد فهذا اجماع واذا جاءك امر لا تعرفه فدعه اه قال ابن رشد الوجه في ذلك انه لم يرد مما شرع في الدين يعني سجود الشكر فرضا ولا فلا اذ لم يأمر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ولا فعله ولا اجمع المسلمون على اختياره فعمله والشرائع لا ثبت الا من أحد هذه الاور قال واستدل له على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بان في ذلك لو كان لنقل صحيح اذ لا يصح (٢٢٠) ان تتوفر الدواعي على ترك نقل شريعة من شرائع الدين وقدموا بالتبليغ

قال وهذا اصل من الاصول وعليه يا بني اسقاط الزكاة من الخضر والبقول مع وجود الزكاة فيها لعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم فياسقت السماء والميون والبلل العشر وفيما سقى بالضح نصف العشر لانا نزلنا ترك نقل أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة منها كالسنة القائمة في ان لازكاة فيها فكذلك نزل ترك نقل السجود

أدركته هل يدخل الورع والزهد في المباحات أم لا فادعى ذلك بعضهم ومنعه بعضهم وضيق بعضهم على بعض واكثروا التشنيع فقال اليباني في مصنفه لا يدخل الورع فيها لان الله تعالى سوى بين طرفيها والورع مندوب اليه والندب مع التسوية متعذر وقال الشيخ بهاء الدين الحميري يدخل الورع في المباحات وما زال السلف الصالح على الزهد في المباحات ويدل على ذلك قوله تعالى اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا وغيره من النصوص وكل من الشيخين على الحق والصواب اذ لم يتواردا على محل واحد في الكلام والجمع بينهما ان المباحات لازهد فيها ولا ورع فيها من حيث هي مباحات وفيها الزهد والورع من حيث ان الاستكثار من المباحات يحوج الى كثرة الاكتساب الموقف في الشبهات وقد يوقع في المحرمات وكثرة المباحات أيضا تقضي الى بطر النفوس فان كثرة العبيد والخيل والغول والمساكن العلية والمساكن الشبهية والملابس اللينة لا يكاد يسلم صاحبها من الاعراض عن مواقف العبودية والتضرع لعزيز الربوبية كما يفعل ذلك الفقراء أهل الحاجات والفاقات والضرورات وما يلزم قلوبهم من الخضوع والذلة تندی الجلال وكثرة السؤال من نواله وفضله آناء الليل وأطراف النهار لان انواع الضرورات تبيح على ذلك قهرا والاغنياء بعيدون عن هذه الخطة فكان الزهد والورع في المباحات من هذا الوجه لامن جهة انها مباحات ويدل على اعتبار ما تقدم قوله تعالى كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى وقوله

عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشكر كالسنة القائمة في ان لا سجود فيها ثم حكي خلاف الشافعي والكلام عليه والمقصود من المسئلة توجيه مالك من حيث انها بدعة لا توجيه انها بدعة على الاطلاق افاده الشاطبي في الاعتصام وحاصل هذه الطريقة هو ما أشار اليه العلامة الحنفي في حاشيته على الجامع الصغير من ان البدعة بمعنى ما لم يكن في عهده صلى الله عليه وسلم نوعان حقيقة ومشتبهات فالحقيقية هي المقابلة للسنة فالسنة ما فعل في الصدر الاول وشهد له اصل من اصول الشرع والبدعة الحقيقية ما احدث بعد الصدر الاول ولم يشهد له اصل من اصول الشرع قال زاد الشارح في الكبير وغلبت على ما خالف اصول اهل السنة في العقائد وهى البدعة المحرمة سواء كفر بها كانكار علمه تعالى بالجزئيات اولا كالجمعة والجمهورية على الراجح ان لم نقل الاولى كالأجسام وهى المراد بالبدعة متى اطلقت وان كانت في الاصل تطلق على المحرمة وغيرها فهى المراد بالحديث الذي خرجه ابن ماجة وابن أبي عاصم في السنة والديلمي عن ابن عباس أن الله أن يقبل عمل صاحب بدعة حتى يدع بدعته لا يراده في حيز التحذير منها والذم لها والتوبيخ عليها فتنى قبول العمل به معنى ابطاله وردة ان كانت البدعة مكفرة له وبمعنى نفي الثواب ان كانت لا تكفره مثل ما ورد ان الشيخ اذا لبس ثوبا بدراهم منها درهم حرام وصلى فيه لم تقبل صلاته اى لم يثب عليها والمشتبهات تعرض على اصول الشرع فان وافقت الواجب كانت

تعالى

عن النبي صلى الله عليه وسلم في ان لا سجود

واجبة أو المندوب كانت مندوبة أو المكروهة أو المباح كانت مكروهة أو المباح كانت مباحة وبالجملة فتقسم البدعة مع السنة على نحو تقسيم النحويين حرف الجر الاصلي مع الزائد الى ثلاثة أقسام أصلي وهو ما دل على معنى خاص واحتياج لتعلق به وتعلق به وزائد وهو ما لا يدل على معنى خاص ولا يحتاج لتعلق وشبهه بهما وهو ما دل على معنى خاص ولم يحتاج لتعلق فكما انقسم حرف الجر الى هذه الثلاثة كذلك البدعة مع السنة تنقسم على هذه الطريقة الى ثلاثة سنة وهي ما نفل في الصدر الاول وشهد له أصل من أصول الشرع و بدعة وهو ما لم يفعل في الصدر الاول ولم يشهد له الاصل ومشتبهات وهو ما لم يفعل في الصدر الاول وشهد له الاصل وتوضيح الفرق بين القاعدتين المذكورتين على هذه الطريقة ان ما يحرم وينهى عنه من البدع هو المراد بالبدعة الفبيحة في كلام النووي الصادقة على المحرمة وعلى المكروهة وان ما لا ينهى عنه منها هو المراد بالبدعة الحسنة الصادقة على الواجبة والمندوبة والمباحة وقول الاصل والاصحاب فيما رأيت متفقون على انكار البدع الخ هو طريقة نفى التفصيل في البدع وانها لا تكون واجبة ولا مندوبة ولا مباحة بل انما تكون قبيحة منها عينا فالسكلام عليها من جهتين (الجهة الاولى) ان أمثلة البدع الواجبة والمندوبة والمباحة التي ذكرها القرافي وشيخه ابن عبد السلام لا تخرج عن كونها مما له أصل في الدين ومن المصالح المرسلة وعن كونها من العادات وما كان مما له أصل في الدين ومن المصالح المرسلة (٢٢١) لا يرد من البدع لان خاصة البدعة

انها خارجة عما رسمه الشارع اذ هي طريقة في الدين ابتدعت على غير مثال تدمها تضاعفي الشريعة يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعمد فانفصلت بهذا الفيد عن كل ما ظهر لبادي الرأي انه مخترع مما هو متعارف بالدين كعلم النحو والتصريف ومفردات اللغة واصول الفقه وسائر العلوم الخادمة للشريعة فانها وان لم توجد في الزمان الاول فاصولها موجودة في الشرع اذ

تعالى ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان آتاه الله الملك اى من أجل ان أعطاه الله الملك فلو كان التمر وذقيرا حقيرا مبتلى بالحاجات والضرورات لم يتخذ نفسه الى منازعة ابراهيم ودعواه الاحياء او الامانة وتعرضه لاحراق ابراهيم عليه السلام باليران وانما وصل الى هذه المعاطب والممالك بسبب انه ملك وكذلك قوله تعالى حكاية عن الكفار قالوا انؤمن لك واتبعك الاذلون وروى الانبياء الآيات الاخرى وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الرأي فحصل من ذلك ان اتباع الانبياء عليهم الصلاة والسلام والمبادرين الى تصديقهم انما هم الفقراء والضعفاء واعدا الانبياء عليهم الصلاة والسلام ومعاندومهم الاغنياء لقوله تعالى وقالوا ربنا انا اطعنا ساداتنا وكبراءنا فاضلوا السبيل وروى الآيات الاخرى الا قال متروفا ولم يقل الا قال فقرأوها فهذه سنة الله تعالى في خلقه ان الاكثرين في هذه الدار هم الاقلون في تلك الدار والاقلون في هذه الدار هم الاكثرين في تلك الدار فهذا وجه ما كان السلف يعتمدونه من الزهد والورع في المباحات وهو وجه لزوم الذم المفهوم من قوله اذبهتم طيباتكم في حياتكم الدنيا فهذا وجه الجمع بين القولين

الفرق السابع والخمسون والمائتان بين قاعدة التوكل وبين قاعدة ترك الاسباب

أعلم انه قد التبس هاتان القاعدتان على كثير من الفقهاء والمحدثين في علم الرقائق فقال قوم لا يصح التوكل الا مع ترك الاسباب والاعتماد على الله تعالى قاله الغزالي في احياء علوم الدين وغيره

الامر باعراب القرآن منقول وعلوم اللسان هادية للصواب في الكتاب والسنة فحقيقتهما اذا أنها فقه التعمد بالاقتضاء الشرعية الدالة على معانيها كيف تؤخذ وتؤدى واصول الفقه انما معناها استقرار كليات الادلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهولة المتحمس وكذلك اصول الدين وهو علم الكلام انما حاصله تقرير لادلة القرآن والسنة أو ما ينشأ عنها في التوحيد وما يتعلق به كما كان الفقه تقرير الادلة في الفروع العبادية وتصنيفها على ذلك الوجه وان كان مختزرا الا أنه له أصلا في الشرع ففي الحديث ما يدل عليه ولو سلم انه ليس في ذلك دليل على الخصوص فالشرع بجملة بدل على اعتباره وهو مستمد من قاعدة المصالح المرسلة وقد تقدم بسطها فعلى القول بانها أصلا شرعيا لا اشكال في أن كل علم خادم للشريعة داخل تحت أدلتها التي ليست بأخوذة من جزئي واحد فليست يبدعه البتة وعلى القول بنفيها لا بد أن تكون تلك العلوم مبتدعات واذا دخلت في علم البدع كانت قبيحة لان كل بدعة ضلالة من غير اشكال كما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى ويلزم من ذلك أن يكون كتب المصحف وجمع القرآن قبيحا وهو باطل بالاجماع فليس اذا بدعة ويلزم أن يكون له دليل شرعي وليس الا هذا النوع من الاستدلال وهو الماخوذ من جملة الشريعة واذا ثبت جزئي في المصالح المرسلة ثبت مطلق المصالح المرسلة فعلى هذا لا ينبغي ان يسمى علم النحو او غيره من علوم اللسان او علم الاصول او ما شبه ذلك من العلوم الخادمة للشريعة بدعة اصلا

ومن سماه بدعة فاما على الجاز كما سمي عمر ابن الخطاب رضى الله عنه قيام الناس في ليالى رمضان بدعة واما جهلا بمواقع السنة والبدعة فلا يكون قول من قال ذلك معتدابه ولا متمداعليه واما ما كان من العاديات كاقامة صور الائمة وولاية الامور والقضاة واتخاذ المناخل وغسل اليدين بالاشنان ولبس الطيلس وتوسيع الاكام واشباه ذلك من الامور العادية التي لم تكن في الزمن الفاضل والسلف الصالح فالتمثيل به المندوبات البدع ومباحاتها وكذا بالمكوس والمحدثان من المظالم وتقديم الجهال على العلماء في الولايات العلمية وتولية المناصب الشريفة من ليس لها بهل بطريق الورائة لمحرمات البدع مبنى على احدى الطريقتين في العاديات وهي التي مال اليها القرافي وشيخه ابن عبدالسلام وذهب اليها بعض السلف كمحمد بن اسلم من أن المخترعات منها تلحق بالبدع وتصير كالعبادات المخترعة الجارية في الامة لوجوه ثلاثة (الوجه الاول) انها امور جرت في الناس وكثر العمل بها وشاعت وذاعت (والوجه الثاني) انه لا فرق بينها وبين العبادات اذا الامور المشروعة تارة تكون عبادية وتارة تكون عادية فكلاهما مشروع من قبل الشارع فكما تقع المخالفة بالابتداع في أحدهما تقع في الآخر (الوجه الثالث) ان الشرع جاء بالوعد باشياء تكون في آخر الزمان هي خارجة عن سنته فتدخل فيما تقدم تمثيله لانها من جنس واحد ففي الصحيح عن عبد الله رضى الله عنه قال قال (٢٢٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم انكم سترون بعدى أثره وامور انكرونها

قال لما تأمرنا يا رسول الله قال ادوا اليهم حقهم وسلو حقم وعن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كره من أميره شيئا فليصبر عليه فانه من فارق الجماعة شبرا فمات مات ميتة جاهلية وفي الصحيح أيضا اذا أسند الامر الى غير أهله فانتظروا الساعة وعن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال

وقال آخرون لا ملازمة بين التوكل وترك الاسباب ولا هو هو وهذا هو الصحيح لان التوكل هو اعتماد القلب على الله تعالى فيما يجلبه من خير او يدفعه من ضر قال المحققون والاحسن ملازمة الاسباب مع التوكل المنقول والمعقول أما المنقول فنقوله تعالى واعدوا لهم ما استمطم من قوة ومن رباط الخيل فامر بالاستعداد مع الامر بالتوكل في قوله تعالى وعلى الله فليتوكل المؤمنون وقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا أى تحرزوا منه فقد أمر باكتساب التحرز من الشيطان كما يتحرز من الكفار ومرة تعالى بملازمة أسباب الاحتياط والحذر من الكفار في غير ما موضع من كتابه العزيز ورسول الله صلى الله عليه وسلم سيد المتوكلين وكان يطوف على القبائل ويقول من يعصمني حتى أبلغ رسالة ربي وكان له جماعة يحرسونه من العدو حتى نزل قوله تعالى والله يعصمك من الناس ودخل مكة مظاهرا بين درعين في كتيبه الحضراء من الحديد وكان في آخر عمره واكمل أحواله مع ربه تعالى يدخر قوت سنة ايماله وأما المعقول فهو ان الملك العظيم اذا كانت له جماعة ولهم عوائد في ايام لا يحسن الا فيها او أبواب لا تخرج الا منها أو أمكنة لا يدفع الا فيها فالادب معه أن لا يطلب منه فعل الاحيت عوده وان لا يخالف عوائده بل يجرى عليها والله تعالى ملك الملوك واعظم العظماء بل اعظم من ذلك رب ملكه على عوائد ارادها واسباب قدرها وربها آثار قدرته ولوشاء لم ير بطها

فجعل

يتقارب الزمان ويقبض العلم وبلقى وبظهر الجهل وتظهر الفتن ويكثر الهرج قال

يا رسول الله أيماهو قال القتل القتل وعن أبي موسى رضى الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان بين يدي لا ياما ينزل فيها الجهل ويرتفع فيها العلم ويكثر فيها الهرج والهرج القتل وعن حذيفة رضى الله عنه قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثين رأيت أحدهما وانا انتظر الآخر حدثنا أن الامانة نزلت في جدر قلوب الرجال ثم علموا من القرآن ثم علموا من السنة وحدثنا عن رنمها ثم قال ينام النومة فتقبض الامانة من قلبه فيظل أثرها مثل الولى ثم ينام النومة فتقبض فيبقى أثرها مثل أثر لخل كجمر دحرجته على رجلك فنفض فتراه ينتثر وليس فيه شيء ويصبح الناس يتبايعون ولا يكاد أحد يؤدى الامانة فيقال ان في نبي فلان رجلا أميناً ويقال للرجل ما عقله وما أظرفه وما أجده وما في قلبه مثقال حبة خردل من ايمان الحديث وعن أبي هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة حتى تقتتل فئتان عظيمتان يكون بينهما مقتلة عظيمة دعواهما واحدة وحتى يبعث دجالون كذابون قريب من ثلاثين كلهم زعم أنه رسول وحتى يقبض العلم ثم قال وحتى يتناول الناس في البنيان الى آخر الحديث وعن عبدالله رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان آخر الزمان احداث الاسنان سفهاء الاحلام يقرؤون لا يجاوز تراقيمهم يقولون من قول خير البريه يرقون من الدين كما يرق السهم من الرمية ومن حديث أبي

هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام قال بادروا بالاعمال فتناكقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمنا ويمسى كافرا فيبيع دينه
بمرض الدنيا وفسر ذلك الحسن قال يصبح محرما لدم أخيه وعرضه وماله ويمسى مستحلالا كانه تاولة على الحديث الآخر
لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض والله أعلم وعن أنس ابن مالك رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان من اشراط الساعة أن يرفع العلم ويظهر الجهل ويفشو الزنا ويشرب الخمر ويكثر النساء ويقل الرجال حتى يكون
للتخمسين امرأة قيم واحد ومن غريب حديث على ابن أبي طالب رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا
فعلت أمتي خمس عشرة خصلة حل بها البلاء قيل وما هي يا رسول الله قال اذا صار المغنم دولا والامانة مغنا والزكاة مغرما واطاع
الرجل زوجته وعق أمه وبرصديقه وجفا أباه وارتفعت الاصوات في المساجد وكان زعيم القوم أرذلهم وأكرم الرجل مخافة
شره وشربت الخمر ولبس الحرير واتخذت القيان والمعازف ولعن آخر هذه الامة أولها فليرتقبوا عند ذلك ريحا حمرأ وزلزلة
وخسفا ومسحاضا وقذا في الباب عن أبي هريرة رضى الله عنه قريب هذا وفيه ساد القبيلة فاسقهم وكان زعيم القوم أرذلهم وفيه ظهرت
القيان والمعازف وفي آخره فليرتقبوا عند ذلك ريحا حمرأ وزلزلة وخسفا وآيات تتابع كنظام بال قطع سلكه فتتابع فهذه الاحاديث
وأمثالها مما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم انه يكون في هذه الامة بعده (٢٢٣) انما هو في الحقيقة تبديل الاعمال التي

كانوا احق بالعمل بها
فلما عوضوا منها غيرها
وفشا فيها كانه من الممول
به تشرى ما كان من جملة
الحوادث الطارئة على نحو
ما بين في العبادات (والطريقة
الثانية) وعليها الاكثرون
ان العادات ان كانت
كالبيع والنكاح والشراء
والطلاق والاجارات
والجنايات مما لا بد فيها من
التبديلات لكونها مقيدة
بامور شرعية لاخيرة
للمكلف فيها كانت اقتضاء
أو تخيرا فان التخيير

جعل الرى بالشرب والشبع بالاكل والاحتراق بالنار والحياة بالتنفس في الهواء فمن طلب من
الله تعالى حصول هذه الآثار بدون اسبابها فقد اساء الادب مع الله سبحانه وتعالى بل يلتمس
فضله في عوائده وقد انقسمت الخلائق في هذا المقام ثلاثة أقسام قسم عاملوا الله تعالى باعتماد
قلوبهم على قدرته تعالى مع اهمال الاسباب والعوائد فلججوا في البحار في زمن الهول وسلكوا
الفقار العظيمة المهلكة بغير زاد الى غير ذلك من هذه التصرفات فهو لاهم حصل لهم التوكل وقاتهم
الادب مع الله تعالى وهم جماعة من العباد احوالهم مسطورة في الكتب في الرقائق وقسم لاحظوا
الاسباب وأعرضوا عن التوكل وهم عامة الخلق وشرا الاقسام ور بها وصلوا بملاحظة الاسباب
والاعراض عن المسبب الى الكفر والتقسيم الثالث اعتمدت قلوبهم على قدرة الله تعالى طابوا
فضله في عوائده ملاحظين في تلك الاسباب مسبها ويسرها فجمعوا بين التوكل والادب
وهؤلاء النبييون والصدقيون وخاصة عباد الله تعالى والعارفون بما ملته جعلنا الله تعالى منهم
بمنة وكرمه فهو لاهم خير الاقسام الثلاثة والذبح بمن همل الاسباب ويفرط في التوكل بحيث
يجعله عدم الاسباب او من شرطه عدم الاسباب اذا قيل الايمان سبب لدخول الجنة والكفر
سبب لدخول النار بالجمل الشرعي كسائر الاسباب فهل هو تارك هذين السببين او معتبرا فان
ترك اعتبارها خسرت الدنيا وان اعتبرها فقال لا بد من الايمان وترك الكفر فيقال له ما بال غيرهما

في التبديلات الزام كما أن الاقتضاء الزام حسبما تقرو برهانه في كتاب الموافقات صح دخول الابتداع فيها كالعبادات والافلا
وهذه هي النسكئة التي بدور عليها حكم الباب ويتبين ذلك بالأمثلة فما أي به القراني مثلا للبدعة المحرمة من وضع المكوس في
عاملات الناس لا يخلو ما أن يكون على قصد حجب التصرفات وقتا ما اوفى حالة ما لنيل حطام الدنيا على هيئة غصب الفاصب
وسرقة السارق وقطع الفاطح للطريق وما أشبه ذلك أو يكون على قصد وضعه على الناس كالدين الموضوع والامر المحتوم عليهم
دائما أوفى أوقات محدودة على كفيات مضروبة بحيث تضاهي المشروع الدائم الذي يحمل عليه العامة وبؤخذون به وتوجه
على الممتنع منه العقوبة كما في أخذ زكاة المواشي والحرت وما أشبه ذلك فمن افترض الثاني يصير تشرى ما زائدا وبدعة بلاشك
ويصير للمكوس على هذا الفرض نظران نظر من جهة كونها محرمة على الفاعل أن يفعلها كسائر أنواع الظلم ونظر من جهة كونها
اختراعا لتشرى بؤخذ به الناس الى الموت كما يؤخذون بسائر التكاليف فاجتمع فيها نهيان نهي عن المعصية ونهي عبد البدعة
ومن الفرض الاول انما يوجد بها النهي من جهة كونها تشرى ما موضوعا على الناس أدر وجوب أو ندى اذ ليس فيها جهة أخرى
يكون بها معصية بل نفس التشرى هو نفس المنوع وكذلك تقديم الجهال على العلماء وتولية المناصب الشريفة من لا يصلح لها
بطريق التوريت فان جعل الجاهل في موضع العالم حتى يصير مفتيا في الدين ومعمولا بقوله في الاموال والدماء والابضاع وغيرها

محرم في الدين فقط وأما كون ذلك يتخذ دينا حتى يصير الابن مستحقا لرتبة الاب وان لم يبلغ رتبة الاب في ذلك المنصب بطريق الوراثة أو غير ذلك بحيث يشيع هذا العمل ويطرد ويرد الناس كالشرع الذي لا يخالف بان يعبروا عنه كما يعبر عن القاعدة الشرعية الكلية من مات عن شيء فنصيبه لولده فقيه جهتان جهة كونه بدعة بلاشكال وجهة كونه قولاً بالرأى غير الجاري على العلم هو الذي بينه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا ففتوا بغير علم فضلو أو أضلوا وانما أضلوا وأضلوا لانهم أفتوا بالرأى اذ ليس عندهم علم وهو بدعة أو سبب البدعة وما أنى به القراني مثلاً للبدعة المندوبة من اقامة صور الاثمة والقضاة وولاة الامر على خلاف ما كان عليه السلف فان البدعة لا تتصور فيه الا بما فيه بد جديد من تكلف فرض أن يستقد في ذلك العمل انه مما يطلب به الاثمة على الخصوص تشر بما خارجاً عن قبيل المصالح المرسلة بحيث يحد من الدين الذي يدين به هؤلاء المطلبون به أو يكون ذلك مما يحد خاصاً بالاثمة دون غيرهم كما يزعم بعضهم ان خاتم الذهب جائز لذوى السلطان أو يقول أن الحرير جائز لهم لبسه دون غيرهم وهذا أقرب من الاول في تصور البدعة في حق هذا القسم و يشبهه على قرب زخرفة المساجد اذ كثير من الناس يعتقد انها من قبيل ترفيع بيوت الله وكذلك تمليق الثريات الخطيرة الايمان حتى بعد الاتفاق (٢٢٤) في ذلك انه قافي سبيل الله وكذلك اذا اعتقد في زخارف السلوك

واقامة صورهم انها من جملة ترفيع الاسلام واظهار معالمه وشعائره او قصد ذلك في فعله اولاً انه ترفيع للاسلام لما لم ياذن الله به وما حكاه القراني عن معاوية ليس من قبيل هذه الزخارف بل من قبيل المعتاد في اللباس والاحتياط في الحجاب مخافة من انحراف خرق يتسع ولا يرقع هذا ان صح ما قال والا فلا يعول على نقل المؤرخين ومن لا يعتبر من المؤلفين

من الاسباب ان كان هذان لا يتأنيان التوكل فغيرهما كذلك نعم من الاسباب ما هو مطرد في مجرى عوائد الله تعالى كالايان والكفر والغذاء والتنفس وغير ذلك ومنها ما هو أكثرى غير مطرد لكن الله تعالى أجرى فيه عادة من حيث الجملة كالادوية وأنواع الاسفار للارباح ونحو ذلك والادب في الجميع التماس فضل الله تعالى في عوائده ولذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بالدواء والحمية واستعمال الادوية حتى السكي بالنار فامر بكى سعد وقال عليه السلام المدة بيت الداء والحمية رأس الدواء وصلاح كل جسم ماعتاد واذا كان حاله في الاسباب التي ليست مطردة من الحمية واصلاح البدن بمواظبة عادته فما ظنك بغير ذلك من العوائد فهذا هو الحق الابح والطريق الانهج

الفرق الثامن الخمسون بين قاعدة الحسد وقاعد القبظة
اشتركت القاعدتان في انهما طلب من القلب غيران الحسد تنمى زوال النعمة عن الغير والقبظة تنمى حصول مثلها من غير تعرض اطلب زوالها عن صاحبها ثم الحسد حسدان تنمى زوال النعمة وحصولها للحاسد وتنمى زوالها من غير أن يطلب حصولها للحاسد وهو شر الحاسدين لانه طلب المفسدة الصرفة من غير معارض عادى أو طبيعى ثم حكم الحسد في الشرعية التحريم وحكم القبظة الاباحة لعدم تعلقه بمفسدة البتة ودليل تحريم الحسد الكتاب والسنة والاجماع

واحرى في أن ينسب عليه حكم وما أنى به القراني مثلاً للبدعة المباحة من اتخاذ المناخل للدقيق فالاعتدافيه أن لا يلحقه فالكتاب أحد بالدين ولا بتدبير الدنيا بحيث لا ينفك عنه كالتشريع فلا تطول به وعلى ذلك الترتيب ينظر فيما قاله ابن عبد السلام من غير فرق فبين مجال البدعة في العاديات من مجال غيرها وقيد يقصد بالسلوك المبالغة في التعمد لله تعالى في تعريف البدعة المتقدم ظاهر اليمنى على طريقة الاكثرين في العاديات واما على طريقة القراني وشيخه وبعض السلف فيها فمعناه ان الشرعية انما جاءت لمصالح العباد في عاجلتهم وآجالهم لتأنيهم في الدارين على أكمل وجوهها فهو الذى يقصده المبتدع بيدعته لان البدعة اما ان تتعاق بالعاديات او العبادات فان تعلقت بالعبادات فانما اراد بها ان يأتى تعبدته على ابلغ ما يكون في زعمه ليفوز باتم المراتب في الآخرة في ظنه وان تعلقت بالعاديات فكذلك لانه انما وضعها لتأني امور ديناه على تمام المصلحة فيها فمن يحمل المناخل في قسم البدع فظاهر ان التمتع عنده بلذة الدقيق المنخول اتم منه بغير المنخول وكذلك البنات المشيدة التمتع بها ابلغ منه بالحشوش والخراب ومثله المصادر في الاموال بالنسبة الى اولى الامر وقد اباحت الشرعية التوسع في التصرفات فيعد المبتدع هذا من ذلك (الجهة الثانية) ان البدع على انها انما تكون قبيحة منها عما هل لها حكم واحد أم متعدد طريقان ذهب بعضهم الى الاولى وانما الاتكون الا كباثر وأيدها بان الصغيرة فضلا عن الكراهة وان ظهرت في المعاصي

غير البدع لا تظهر في البدع وذلك لان البدع ثبت لها امران (أحدهما) انها مضادة للشارع ومراغمة له حيث نصب المبتدع نفسه نصب المستدرک على الشريعة لانصب المستدرك بما حد له (والثاني) ان كل بدعة وان قلت تشريع زائدا أو ناقص أو تغيير للاصل الصحيح وكل ذلك قد يكون على الافراد وقد يكون ملحقا بما هو مشروع فيكون قادحا في المشروع ولو فعل احد مثل هذا في تنس الشريعة عد الكفر اذا الزيادة والنقصان فيها أو التغيير قل أو كثر كفر فلا فرق بين ما قل منه وما كثر فمن فعل مثل ذلك بما أو بيل فاسد أو برأى غلط رآه والحقه بالمشروع فاذا لم نكفره لم يكن في حكمه فرق بين ما قل منه وما كثر لان الجيم لا تحملها الشريعة لا بقايل ولا بكثير لاسيما وعموم الادلة في ذم البدع من غير استثناء وكلام السلف يدل على عموم الذم فيها فالاقرب ان يقال كل بدعة كبيرة عظيمة بالاضافة الى مجاوزة حدود الله بالتشريع الا انها وان عظمت لما ذكرناه تتفاوت رتبها اذا نسب بعضها الى بعض فيكون منها صغارا وكبارا باعتبار ان بعضها اشد عقابا من بعض فلا شد عقابا كبيرا دونه واما باعتبار فوف المطلوب في المفسدة فكما انقسمت الطاعة باتباع السنة الى الفاضل والافضل لا تقسام مصالحها الى الكامل والاكمل انقسمت البدع لا تقسام مفسدها الى الرذل والارذل الى الصغر والكبر من باب النسب والاضافات فقد يكون الشيء كبيرا في نفسه لكنه صغير بالنسبة لما هو أكبر منه فلا ينظر (٢٢٥) الى خفة الامر في البدعة بالنسبة الى صورتها وان دقت بل

قال كتاب قوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وقوله تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض أي لا تتمنوا زواله لان قرينة النهي دالة على هذا الحذف وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم ولا حسد الا في اثنين رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل واطراف النهار ورجل آتاه الله تعالى مالا فهو ينفقه آناء الليل واطراف النهار أي لا غبطة الا في هاتين على وجه المبالغة وقال عليه السلام لا تحاسدوا ولا تباغضوا وكونوا عباد الله اخوانا واجمعت الامة على تحريمه وقد يعر عن الغبطة بلفظ الحسد كالحديث المتقدم ويقال ان الحسد اول معصية عصي الله بها في الارض حسد ابليس آدم فلم يسجد له

الفرق التاسع والخمسون والمائتان بين قاعدة الكبر وقاعدة التجمل

بالملايس والمراكب وغير ذلك

اعلم ان الكبر لله تعالى على اعنائه حسن وعلى عباده وشرائه حرام وكبيرة قال عليه السلام لن يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من الكبر فقالوا يارسول الله ان احدنا يحب ان يكون نوبه حسنا ونعله حسنة فقال ان الله جميل يحب الجمال ولكن الكبر بطر الحق وغصص الناس خرجة مسلم وغيره قال العلماء رضى الله عنهم بطر الحق رده على قائله وغصص الناس احتقارهم وقوله عليه السلام لن يدخل الجنة وعيد عظيم يقتضى ان الكبر من الكبائر وعدم دخوله الجنة مطلقا

ينظر الى مصادمتها للشريعة ورميها لها بالنقص والاستدراك وانها لم تكمل بعد حتى يوضع فيها بخلاف سائر المعاصي فانها لا تعود على الشريعة بتتقيص ولا غص من جانبها بل صاحب المعصية يتنصل منها مقر لله بخالفته لحكمها فاصل المعصية انها مخالفة في فعل المكلف لما يعتقد صحته من الشريعة وحاصل البدعة مخالفة في اعتقاد كمال الشريعة ولذلك

(٢٩ - فردق - رابع) قال مالك بن أنس من أحدث في هذه الامة شيئا لم يكن عليه سلفها فقد زعم ان رسول الله خان الرسالة لان الله يقول اليوم أكملت لكم دينكم الى آخر الحكاية ومثلا جوابه لمن اراد أن يحرم من المدينة وقال أى فتنة فيها انما هي اميال از يدها فقال واى فتنة اعظم من ان تظن انك فعلت فعلا قصر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر الحكاية فاذا لا يصرح أن يكون في البدع ما هو صغيرة بل صار اعتقاد الصفائر فيها يكاد يكون من المتشابهات كما صار اعتقاد نفي الكراهية التنزيه عنها من الواضحات والى الطريقة الثانية اعنى تعدد حكم البدع مال الامام ابو اسحاق الشاطبي فقال في كتابه الاعتصام ان البدع وان ورد النهى عنها على وجه واحد ونسبته الى الضلالة واحدة في قوله صلى الله عليه وسلم اياكم ومحدثات الامور فان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار وهو عام في كل بدعة الا انه لا يصرح أن يقال انها على حكم واحد هو التحريم فقط أو الكراهة فقط لوجود (الوجه الاول) انها داخل تحت جنس النهيات وهي لا تعدو الكراهة والتحريم فالبدع كذلك (والوجه الثاني) ان البدع اذا توهم معقولها وجدت متفاوتة فمنها ما هو كفر صراح كبدعة الجاهلية التي نبه عليها القرآن بنحو قوله تعالى وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا شركائنا الآية وقوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان

يكن ميتة فهم فيه شركاء وقوله تعالى وما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام وكذلك بدعة المنافقين حيث اتخذوا الدين درية لحفظ النفس والمال وما أشبه ذلك مما لا يشك انه كفر صراح ومنها ما هو من المأصبي التي ليست بكفر او يختلف هل هي كفر أم لا كبدعة الخوارج والفدرية والمرجئة ومن أشبههم من الفرق الضالة ومنها ما هو معصية ويتفق على انها ليست بكفر كبدعة التبتل والصيام قائما في الشمس والحصاء بقصد قطع شهوة النكاح والجماع ومنها ما هو مكروه كما يقول مالك في اتباع رمضان بست من شوال وقراءة القرآن بالادارة والاجتماع للدعاء عشية عرفة وذكر السلاطين في خطبة الجمعة على ما قاله ابن عبد السلام الشافعي وما أشبه ذلك (والوجه الثالث) ان المأصبي منها صفات ومنها كباثر ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات او الحاجيات او التكميليات فان ما كانت في الضروريات اعظم الكباثر وما كانت في التكميليات فادنى رتبة بلا اشكال وما وقعت في الحاجيات فمتوسطة بين الرتبتين ثم ان كل رتبة من هذه الرتب لها مكمل ولا يمكن ان يكون في رتبة المكمل فان المكمل مع المكمل في نسبة الوسيلة مع المقصد ولا يتباين رتبة المقصد وأيضا الضروريات اذا تؤلمت وجدت على مراتب في التأكد وعدمه فان مرتبة النفس ليست كرتبة الدين الا ترى ان الكفر مبيح للدم وان المحافظة على الدين تبيح تعريض (٢٢٦) النفس للقتل والانلاف في الامر بمجاهدة الكفار والمارقين عن

الدين ومرتبة العقل والمال ليست كرتبة النفس الا ترى ان قتل النفس مبيح للقصاص فالقتل بخلاف العقل والمال وكذلك سائر ما بقي واذا نظرت في مرتبة النفس ووجدتها متباينة المراتب الا ترى ان قطع العضو ليس كالذبح وان الخدش ليس كقطع العضو وهذا كله محل بيانه الاصول فقد ظهر تفاوت رتب المأصبي

عند المعتزلة لان صاحب الكبيرة عندهم يخلد في النار كالكافر وعند اهل السنة معناه لا يدخل في وقت يدخلها غير المتكبرين اي في المبدأ والنفي العام قد يراد به الخاص اذا اقتضته النصوص او القواعد والكبير من اعظم ذنوب القلب نسأل الله تعالى العافية حتى قال بعض العلماء كل ذنوب القلب يكون معه الفتح الا الكبر واما التجمل فقد يكون واجبا في ولاية الامور وغيره اذ توقف عليه تنفيذ الواجب فان الهياة الرثة لا تحصل معها مصالح العامة من ولاية الامور وقد يكون مندوبا اليها في الصلوات والجماعات وفي الحروب رهبة العدو والمرأة زوجها وفي العلماء لتعظيم العلم في نفوس الناس وقد قال عمر احب ان انظر الى قارئ القرآن ابيض الثياب وقد يكون حراما اذا كان وسيلة لمحرم كمن يزين للنساء الاجنبيات ليزني بهن وقد يكون مباحا اذا عرى عن هذه الاسباب واقسم التجمل الى هذه الاحكام الخمسة وكذلك الكبر أيضا قد يجب على الكفار في الحروب وغيرها وقد يندب على أهل البدع تقليلا للبدعة وقد يحرم كما جاء في الحديث والاباحة فيه بعيدة والفرق بينه وبين التجمل في تصور الاباحة فيه ان أصل التجمل الاباحة لقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق فاذا عدم المعارض الناقل عن الاباحة بقيت الاباحة وأصل الكبر التحريم فاذا عدم المعارض الناقل عن التحريم استصحب فيه التحريم فهذا فرق وفرق آخر ان الكبر من أعمال القلوب والتجمل

والبدع من جملة المأصبي فيتصور فيها التفاوت أيضا فمنها ما يقع في

من الضروريات اخلاياها ومنها ما يقع في الحاجيات اخلاياها ومنها ما يقع في التكميليات اخلاياها وما يقع في رتبة الضروريات منه ما يقع في الدين كما تقدم في اختراع الكفار وتغييرهم لمة ابراهيم عليه السلام ومنه ما يقع في النفس كتنجيد الهند في تعذيبها انفسها بانواع العذاب الشنيع والتتميل القطيع والقتل بالاصناف التي تفرغ منها القلوب وتفسد مرانها الجلود كل ذلك على عطف جهة استعجال الموت لنيل الدرجات العلى في زعمهم والفوز بالنعيم الادل بعد الخروج عن هذه الدار العاجلة ومبني على اصول لهم فاسدة اعتقدوها وبنوا عليها أعمالهم ومنه ما يقع في النسل كما في أنسكحة الجاهلية التي لاعهد بها في شريعة ابراهيم عليه السلام ولا غيره بل كانت من جملة ما اخترعوا وابتدعوا وهي أنواع منها نكاح الاستبضاع وهو ان يقول الرجل لامرأته اذا طهرت من طمئتها ارسلني الى فلان فاسيدضحي منه ويترها زوجها ولا يمسها أبدا حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي يستبضع منه فاذا تبين حملها أصابها زوجها اذا احب وانما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد ومنه ما يقع في العقل كزعم بعض الفرق ان العقل له مجال في التشرع وانه محسن ومقبح فابتدعوا في دين الله ما ليس فيه ومنه ما يقع في انال كاحتجاج الكفار على استحلال الممل بالربا بقياس فاسدا كذبهم الله تعالى فيه ورده عليهم بقوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا واحل الله البيع وحرم الربا

قال واما ما تقدم في توجيه طريقة اتحاد حكم البدع فيجوابه انه لا يظهر الا في حق من يكون عالما بكونها بدعة ويقر بالخلاف للسنة بحثا اما في حق من ليس كذلك فلا وشأن كل من حكاه الله بحكم اهل الاسلام ان لا يقر بالخلاف للسنة بحثا بل يكون غير عالم بان ما عمله بدعة اذ لا يرضى منتم الى الاسلام بابداء صفحة الخلاف للسنة أصلا لانه مصادم للشارع مراغم للشرع بالزيادة فيه والتقصان منه والتحرير له فلا بد له من تأويل فان كان مجتهدا ففي استباطها ونشرها كقوله هي بدعة ولكنها مستحسنة وكفعله لها مقرا بكونها بدعة لاجل حظ عاجل كفاعل الذنب لقضاء حظه العاجل خوفا على حظه أو فرارا من خوف على حظه أو فرارا من الاعتراض عليه في اتباع السنة كما هو الشأن اليوم في كثير ممن يشا اليه وما أشبه ذلك وان كان مقلدا ففي تقليده كقوله انها بدعة ولكنها رأيت فلانا الفاضل يعمل بها واذا كان كذلك فقول مالك من أحدث في هذه الامة شيئا لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم خان الرسالة وقوله لمن أراد أن يحرم من المدينة أي فتنة أعظم من أن أنظن انك سبقت الى فضيلة قصر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر الحكاية انها الزام للخصم على عادة أهل النظر كانه يقول يلزمك في هذا القول كذا لأنه يقول قصدت اليه قصد الاله لا يقصد الى ذلك مسلم ولازم المذهب وان اختلف الاصوليون فيه هل هو مذهب أم لا الا أن شيوخنا الجائين والمغربيين كانوا يقولون أن لازم المذهب ليس بمذهب (٢٢٧) و يروى أنه رأى المحققين أيضا لذلك اذا

قرر على الخصم أنكره غاية
الانكار فاعتبار ذلك المعنى على
التحقيق لا ينهض اذا وعند
ذلك تستوى البدعة مع
المعصية فكما تنقسم المعصية
الى صفائر وكبائر كذلك
تنقسم البدع الى صفائر
وكبائر ثم لا تكون البدعة
صغيرة الا بشرط (أحدها)
أن لا يداوم عليها كما أن
الصغيرة من المعاصي كذلك
فذلك قالوا لا صغيرة مع
أصرار ولا كبيرة مع استغفار
الأن المعاصي من شأنها في
الواقع انها قد يصير عليها

من افعال الجوارح يتعلق به الحسن دون الكبير
(الفرق الستون والمائتان بين قاعدة الكبر وقاعدة العجب)
قد تقدمت حقيقة الكبر وانه في القلب ويمضد ذلك قوله تعالى ان في صدورهم الاكبر مام
ببانيه فجعل محل القلب والصدور واما العجب فهو رؤية العبادة واستعظامها من العبد فهو معصية
تكون بعد العبادة ومتملة بها هذا التعلق الخاص كما يتوجب العابد بعبادته والعالم بعلمه وكل
مطيع بطاعته هذا حرام غير مفسد للطاعة لانه يقع بعدها بخلاف الرياء فانه يقع معها فيفسد ما
وسر محريم العجب انه سوء أدب على الله تعالى فان العبد لا ينبغي له أن يستعظم ما يتقرب به
الى سيده بل يستصغره بالنسبة الى عظمة سيده لاسما عظمة الله تعالى ولذلك قال الله تعالى
وما قدروا الله حق قدره أي ما عظموه حق تعظيمه فمن أعجب بنفسه وعبادته فقد هلك مع
ربه وهو مطلع عليه وعرض نفسه لمقت الله تعالى وسخطه ونبه على ضد ذلك قوله تعالى
والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجله انهم الى ربهم راجعون معناه يفعلون من الطاعات ما يفعلون
وهم خائفون من اناء الله تعالى بذلك الطاعة احتقارا لها وهذا يدل على طلب هذه الصفة
والنهي عن ضدها فالكبر راجع للخلق والعباد والعجب راجع للعبادة

وقد لا يصير عليها وعلى ذلك ينبغي طرح الشهادة وسخطه الشاهد بها وعدمه بخلاف البدعة فان شأنها في الواقع المداومة والحرص على
أن لا تزول من موضعها وان تقوم على تاركها القيامة وتنطلق عليه السنة الملامة ويرمي بالنسفيه والتجهيل وينبذ بالتبديع والتضليل
ضد ما كان عليه سلف هذه الامة والمقتدى بهم من الائمة ودليل ذلك أولا الاعتبار فان أهل البدع كان من شأنهم القيام بالكبر على
اهل السنة ان كان لهم عصية أو لصقوا بسطان تجرى أحكامه في الناس وتتفذا وأمره في الاقطار ومن طالع سير المتقدمين وجد من
ذلك ما لا يخفى وثانيا النقل فقد ذكر السلف ان البدعة اذا حدثت لا تزيد الا مضيا والمعاصي ليست كذلك فقد يتوب صاحبها
وينيب الى الله تعالى بل قد جاء ما يشد ذلك في حديث الفرق ففي بعض الروايات تتجارى بهم تلك الالهواء كما يتجارى الكلب
لصاحبه ومن هنا جزم السلف بان المبتدع لا توبه له منها (والشرط الثاني) ان لا يدعو اليها فان البدعة قد تكون صغيرة بالاضافة ثم يدعو
مبتدعها الى القول بها والعمل على مقتضاها فيكون ثم ذلك كله عليه فانه الذي أثارها وسبب كثرة وقوعها والعمل بها فقد ثبت
الحديث الصحيح ان كل من سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها لا ينقص ذلك من أوزارهم شيئا والصغيرة اما تفاوت
الكبيرة بحسب كثرة الانم وقلته فمنها تساوى الصغيرة من هذا الوجه الكبيرة او تربي عنها (والشرط الثالث) ان لا تفعل في
راضع التي هي مجتمعات الناس او المواضع التي تقام فيها السن وتظهر فيها اعلام الشريعة فاما اظهارها في المجتمعات ممن يقتدى

به او ممن يحسن الظن به فذلك من اضر الاشياء على سنة الاسلام فانها لا تعدو أمرين امان يقتدى بصاحبها فيها فان العوام اتباع كل نافع لاسيما البدع التي وكل الشيطان بتحسينها للناس والتي للنفوس في تحسينها هوى وعلى حسب كثرة الاتباع يعظم عليه الوزر كما تقدم واما اتخاذها في المواضع التي تقام فيها السنن فهو كالدعاء اليها بالتحريح لان عمل اظهار الشرائع الاسلامية توهم ان كل ما ظهر فيها فهو من الشماثر فكان المظهر لها يقول هذه سنة فاتبعوها (والشرط الرابع) ان لا يستصغرها ولا يستحقرها فان ذلك وان فرضناها صغيرة استهانة بها والاستهانة بالذنب اعظم من الذنب فكان ذلك سببا لعظم ما هو صغير وكذلك معنى البدع المكروهة انها اذ في رتبة في الذم من رتبة الصغيرة وليس معناها التنزيه الذي هو نفى اثم فاعلمها ورفع الحرج عنه البتة لان هذا مما لا يكاد يوجد عليه دليل من الشرع ولا من كلام الائمة على الخصوص اما الشرع فقيه ما يدل على خلاف ذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال من قال امانا فاقوم الليل ولا اناام وقال الآخر امانا فلا تسكح النساء الى آخر ما قالوا رد عليهم عليه السلام ذلك وقال من رغب عن سنتي فليس مني وهذه العبارات أشد شيء في الانكار مع أن ما التزموا لم يكن الا فعل مندوب آخر وكذلك ما في الحديث انه عليه السلام رأى رجلا قائما في الشمس فقال يا بال هذا قالوا نذر أن لا يستظل ولا يتكلم ولا يجلس ويصوم فقال رسول الله صلى (٢٢٨) الله عليه وسلم مره فليجاس وليتكلم وليستظل وليتم صومه قال

﴿ الفرق الحادى والستون والمائتان بين قاعدة العجب وقاعدة التسميع ﴾
 كلاهما معصية ويعكز على العبادة من جهة المعصية والموازنة لا من جهة الاحباط وفي الحديث الصحيح خرج مسلم وغيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سمع سمع الله به يوم القيامة أى ينادى به يوم القيامة هذا فلان عمل عمالي ثم اراد به غيرى وهو غير الرياء لان العمل يقع قبله خالصا والرياء مقارن مفسد والفرق بينه وبين العجب انه يكون باللسان والعجب بالقلب كلاهما بعد العبادة

﴿ الفرق الثانى والستون والمائتان بين قاعدة الرضى بالقضاء وبين قاعدة عدم الرضى بالمقضى ﴾
 اعلم ان كثيرا من الناس يلبسان عليه فلا يفرق بين السخط بالقضاء وعدم الرضى به والسخط

قال (الفرق الثانى والستون والمائتان بين قاعدة الرضى بالقضاء وعدم الرضى بالمقضى) قلت ما قاله فيه صحيح ما عدا قوله والرضى بالكفر كفر فانه ان اراد مع علمه بكفره فذلك لا يتأنى الا من الكافر عنادا على القول بجواز ذلك عادة واما على القول بامتناع ذلك عادة فلا وما عدا قوله فمن قضى عليه بالمعصية أو الكفر فالواجب عليه ان يلاحظ جهة المعصية والكفر فيكرههما وأما قدر الله تعالى فيهما فالرضى به ايسر الا ومتى سخطه وسفه الربوبية في ذلك كان ذلك معصية أو كفرا منمضا الى معصيته وكفره على حسب حاله في ذلك فان كراهة الكفر

مالك أمره ان يتم ما كان لله عليه فيه طاعة ويترك ما كان عليه فيه معصية فتأمل كيف جعل مالك القيام للشمس وترك الكلام والجلوس معا صحتي فسر بها الحديث المشهور مع انها فى نفسها اشياء مباحات لكنه لما اجراها مجرى ما ينشرع به ويدان لله به صارت عند مالك معاصى لله وكلية قوله كل بدعة ضلالة شاهدة لهذا

المعنى والجميع يقتضى التائب والتهديد والوعيد وهي خاصية المحرم قال واما كلام العلماء بالملقضى فانهم وان اطلقوا الكراهية فى الامور المنهى عنها لا يعنون بها كراهية التنزيه فقط وانما هو اصطلاح للمتأخرين حين ارادوا ان يفرقوا بين القبيلين فيطلقون لفظ الكراهية على كراهية التنزيه فقط ويحسون كراهية التحريم بلفظ التحريم والمنع وأشباه ذلك واما المتقدمون من السلف فانهم لم يكن من شأنهم فيما لانص فيه صريحا أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام ويتحامون هذه العبارة خوفا مما فى الآية من قوله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا احرام لتفتروا على الله الكذب وحكي مالك عن تقدمه هذا المعنى فاذا وجدت في كلامهم فى البدعة او غيرها اكره هذا ولا احب هذا وهذا مكروه وما أشبه ذلك فلا تقطن على اثم يريدون التنزيه فقط فانه اذا دل الدليل فى جميع البدع على انها ضلالة فن يمد فيها ما هو مكروه كراهية التنزيه اللهم الا ان يطلقوا لفظ الكراهية على ما يكون له أصل فى الشرع ولكن بما رضه امر آخر معتبر فى الشرع فيكره لاجله لانه بدعة مكروهة على تفصيل يذكر فى موضعه اه محل الحاجة من كلام الشاطبي فى الاعتصام قلت وحاصل طريقى عدم التفصيل فى البدع انها على الاولى لاتكون الا كبائر وان تفاوتت افرادها بكثرة العقاب وعدم كثرته وانما على الثانية تكون كبائر او صفائر أو مكروهة الا ان صفائرها وان كانت كصفائرها من المعاصي

لا يتحقق صغرها الا بالشروط الاربعة المتقدمة لكن تحقق الشروط في صغارها بعيدا جدا ومكروها ليس معناه التنزيه
 وعدم العقاب بل معناه ان عقابه اقل من عقاب الصغيرة فانهم والذي يتحصل من جميع ما ذكر ان طريقة اصحاب مالك المتقدمين
 على الاصل واختارها الشاطبي وبنى عليها كتابه الاعتصام من ان البدع لا تكون الا قبيحة منها عتقها مبنية على امور ثلاثة
 الاول ان البدعة حقيقة فيما لم يفعل في الصدر الاول ولم يكن له اصل من اصول الشرع ومجاز في غير ذلك الامر الثاني
 ان جميع ما ورد في ذم البدع من نحو قوله صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة باق على عمومه الامر الثالث القول بان البدع
 لا تدخل الا في العاديات التي لا بد فيها من التعمد وأن طريقة انقسام البدع الى قبيحة وحسنة والقبيحة الى حرام واصل الى حد
 الكفر او الى حد الكبيرة أولا والى مكروه تنزيها والحسنة الى واجبة ومندوبة ومباحة التي اختاره الاصل وابن الشاطب ومجد
 الزرقاني بل جرى عليها عمل اصحاب مالك المتأخرين كالزقاق وغيره وبنى عليها الاصل الفرق بين القاعدتين المذكورتين واليه اذهب الامام
 النووي والامام ابن عبد السلام شيخ الشيخ القرافي وغير واحد من اصحاب الشافعي مبنية على ثلاثة امور ايضا الاول ان البدعة
 حقيقة فيما لم يفعل في الصدر الاول كان له اصل من اصول الشرع ام لا الامر الثاني ان جميع ما ورد في البدع من نحو قوله صلى الله عليه
 وسلم كل بدعة ضلالة عام مخصوص الامر الثالث القول بان جميع المخترعات (٢٢٩) من العاديات ولو لم ياحقها شائبة

تعمد تلحق بالبدع وتصير
 كالعبادات المخترعة والله
 سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق الخامس والخمسون
 والمائتان بين قاعدة الغيبة
 المحرمة وقاعدة الغيبة التي
 لا تحرم
 وهوان الاصل في الغيبة
 المحرمة لنهي الله عنها بقوله
 تعالى ولا يقرب بعضهم
 بعضا الا يتكلم احدهم في
 حق احد في غيبته بما هو
 فيه مما يكرهه فقيا رواه
 مسلم وابوداود والترمذي
 والنسائي وغيرهم وطرقه كثيرة

بالمقضى وعدم الرضي به اعلم ان السخط بالقضاء حرام اجماعا والرضي بالقضاء واجب اجماعا
 بخلاف المقضى والفرق بين القضاء والمقضى والقدر والمقدور ان الطيب اذا وصف للعليل
 دواء مرا أو قطع يده المتناكلة فان قال بس ترتيب الطيب وهما الجته وكان غير هذا يقوم مقامه
 مما هو ايسر منه فهو تسخط بقضاء الطيب واذيقه وجناية عليه بحيث لو سمعه الطيب كره
 ذلك وشق عليه وان قال هذا دواء مر قاسيت منه شدايد وقطع اليد حصل لي منها آلام
 عظيمة امبرحة فهذا تسخط بالمقضى الذي هو الدواء والقطع لا بالقضاء الذي هو ترتيب
 الطيب وهما الجته فهذا ايسر قدحا في الطيب ولا يؤله اذا سمع ذلك بل يقول له صدقت الامر
 كذلك فعلى هذا اذا ابتلى الانسان بمرض فتألم من المرض بمقتضى طبعه فهذا ليس عدم رضى
 بالقضاء بل عدم رضى بالمقضى وان قال أى شيء عمات حتى أصابني مثل هذا وما ذنبي وما
 كنت أستاهل هذا فهذا عدم رضى بالقضاء فنحن مأمورون بالرضي بالقضاء ولا نتعرض لجهة
 ربنا الا بالاجلال والتعظيم ولا نتعرض عليه في ملكه رأما انا أمرنا بان تطيب لنا البلايا والزاي

لا يتاني الامع الكفر عنادا على ان ذلك من البعيد المشبه بالاحمال لانه لا كفر عنادا الا للحامل
 بحمله عليه ويرجحه عنده فكراهيته اياه مع رجحانه عنده كالمتناقضين وأما كراهيته المصيبة
 فهي ممكنة لان كل عاص عالم بعصيانه والله تعالى اعلم

عن جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اتدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال
 ذكرك اخاك بما يكره كما في الزواجر وفي الاصل ان تذكر في المرة ما يكره ان سمع قيل افرأيت ان كان في اخي ما أقول قال ان
 كان فيه ما تقول فقد اغتبت به وان لم يكن فيه ما تقول فقد بهتهم قال الاصل فدل قوله صلى الله عليه وسلم ان سمع نصا عل انه
 لا يسمى ما يكره الانسان اذا شمه غيبة الا اذا كان غائبا وليس يحاضر اى سواء كان حيا او ميتا قال ولفظ ما من
 صيغ العموم فتناول جميع ما يكره اهاى سواء كان في بدنه كاحول او قصير او اسود او ضدها او في نسبه كابوه هندی
 او انسكاف او نحوها مما يكرهه كيف كان او في خلقه كسوء الخلق عاجز ضعيف او في فعله الدينى كالكذاب او متهاون
 بالصلاة او لا يحسنها او عاق لوالديه او لا يعطى الزكاة او لا يؤديها لمستحقها او في فعله الدنيوى كقليل الادب او لا يرى
 لاحد حقا على نفسه او كثير الاكل او النوم او في ثوبه كطويل الذيل او قصيره وسخه او في داره كقليلة المرافق او في دابته
 كجموح او في ولده كقليل التربية او في زوجته ككثيرة الخروج او عجوز أو تحكم عليه او قليلة اللطافة او في خادمه كآبق
 او غير ذلك من كل ما يعلم انه يكرهه لو بلغه وحكمة تحريمها مع انها صدق المبالغة في حفظ عرض المؤمن والاشارة الى عظيم
 تاكد حرمة وحقوقه وزاد تعالى ذلك تاكيدا وتحقيقا تشبيهه عرضه باجمعه ودمه مع المبالغة في ذلك ايضا بالتعبير فيه بالاحب

فقال عز من قائل أوجب أحدم أن يأكل لحم أخيه ميتا ووجه التشبيه ان الانسان يتالم قلبه من قرض عرضه كما يتالم بدنه من قطع لحمه لا كاله بل ابلغ لان عرض العاقل عنده أشرف من لحمه ودمه وكما انه لا يحسن من معاقل أكل لحوم الناس لا يحسن منه قرض عرضهم بالطريق الاولى لانه الم ووجه الآ كدية في لحم أخيه ان الأخ لا يمكنه مضغ لحم أخيه فضلا عن أكله بخلاف العدو فانه يأكل لحم عدوه من غير توقف منه في ذلك وان دفع ميتا الواقع حالا امام لحم أخيه واخيه ما قد يقال انما تحرم الغيبة في الوجه لانه التي تؤلم حينئذ بخلافها في الغيبة فانه لا اطلاع للمغتتاب عليها ووجه اندفاع هذا أن أكل لحم الأخ وهو ميت لا يؤلم أيضا ومع ذلك هو في غاية القبح كما انه لو فرض الاطلاع لتالم به فان الميت لو احس باكل لحمه لآلمه فكذا الغيبة تحرم في الغيبة لان المغتتاب لو اطاع عليها لتالم أيضا ففي المرض حق مؤكدا لله تعالى فلو فرض ان الغيبة وقعت بحيث لا يمكن المغتتاب العلم بها حرمت ايضا رعاية لحق الله تعالى وفضلها للناس عن الاعراض والخوض فيها بوجه من الوجوه اللهم الا للاسباب الآتية لانه محل ضرورة فتباح حينئذ لاجل الضرورة كما اشارت الآية الى ذلك ايضا بذكر ميتا اذ لحم الميت انما محل للضرورة الحاققة حتى لو وجد المضطر ميتة أخرى مع ميتة الآدمي لم تحمله ميتة الآدمي بخلاف ما لو لم يجد الامتية الآدمي فاذا تحقق الفرض الصحيح الشرعي الذي لا يتوصل اليه الا (٢٣٠) بالغيبة خرجت عن أصلها من الحرمة وحينئذ فتجب أو تباح وتنحصر التي

لا تحرم للفرض الصحيح الشرعي في ستة أبواب نظمها السكالك بقوله القدح ليس بغيبة في ستة متظلم ومعرف ومحذر ولظهور فسقا ومستفت ومن طلب الاعانة في ازالة منكر كما في حاشية المطار على محلي جمع الجوامع وبيانها كما في الزواجر (الاول) المتظلم فلن ظلم أن يشكو لمن يظن أن له قدرة على ازالة ظلمه أو تخفيفه كان يقول لولا الامور ان فلانا أخذ مالي

ومؤلمات الحوادث فليس كذلك ولم ترد الشريعة بتكليف أحد بما ليس في طبعه ولم يؤمر الارمد باستطابة الرمد المؤلم ولا غيره من المرض بل ذم الله قوما لا يتألمون ولا يجدون للباساء وقما فذمهم بقوله تعالى ولقد أخذناهم بالعذاب لما استكانوا لربهم وما يتضرعون فن لم يسكن ولم يذل للمؤلمات ويظهر الجهل منها ويسأل ربه اقالة العثرة منها فهو جبار عنيد بهيد عن طرق الخير فالمقضى والمقدر أثر القضاء والقدر فالواجب هو الرضى بالقضاء فقط أما المقضى فقد يكون الرضى به واجبا كالإيمان بالله تعالى والواجبات اذا قدرها الله تعالى للانسان وقد يكون مندوبا في المنسوبات وحرام في المنكرات والرضى بالكفر كفر ومباحا في المباحات واما بالقضاء فواجب على الاطلاق من تفصيل فمن قضى عليه بالمعصية أو الكفر الواجب عليه ان يلاحظ جهة المعصية والكفر فيكرههما وأما قدر الله فيهما فالرضى به ليس الا ومتى سخطه وسفه الربوبية في ذلك كان ذلك معصية أو كفرا منضمنا الى معصيته وكفره على حسب حاله في ذلك فتأمل هذه الفروق واذا وضحت لك فاعلم ان كثيرا من الناس يعتقد ان الرضى بالقضاء انما يحصل من الاولياء وخاصة عباد الله تعالى لانه من العزب الوجود وليس كذلك بل أكثر العوام من المؤمنين انما يتألمون من المقضى فقط وأما التوجه الى جهة الربوبية بالتجويز والقضاء بغير العدل فهذا لا يكاد يوجد الا نادرا من الفجار والمردة وانما يبعث

هؤلاء

وغصبي أو تم عرضي الى غير ذلك من القوادح المكروهة لضرورة دفع

الظلم عنه الثاني الاستمانة على تغيير المنكر بذكره لمن يظن قدرته على ازالته بنحو فلان يعمل كذا فازجره عنه بقصد التوصل الى ازالة المنكر والا كان غيبة محرمة مالم يكن الفاعل مجاهر الما يأتي (الثالث) الاستيفاء بان يقول لمقت ظلمي بكذا فلان فهل يجوز له وما طرقتي في خلاصي منه أو تحصيل حتى أو نحو ذلك والافضل أن يبهمة فيقول ما تقول في شخص أو زوج كان من أمره كذا لحصول الغرض به وانما جاز التصريح باسمه مع ذلك لان المقتى قد يدرك من تعيينه معنى لا يدركه مع ابهامه فكأن في التعيين أنواع مصاحبة لان هند امرأة أبي سفيان رضي الله عنهما لما قالت للنبي صلى الله عليه وسلم ان أباسفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدى الامأخذت منه وهو لا يعلم قال خذني ما يكفيني وولدي بالمعروف متفق عليه (الرابع) تحذير المسلمين من الشر ونصيحتهم كجرح الرواة والشهود والمصنفين والمتصدين لاقفاء أزقراء مع عدم أهليته أو مع نحو فسق أو بدعة وهم دعاة اليها ولوسرا فيجوز اجماعا بل يجب وكان يذكر لمن له قدرة على عزل ذي الولاية وتولية غيره أو على نصحه وحثه على الاستقامة ما يعلمه منه فادحافها كتنسق أو تنفل لوجوب ذلك عليه وكان يشير ولو ان لم يستشر على مر يد تزويج أو مخالطة غيره في أمر ديني أو دنيوي وقد علم في ذلك الغير قبيحا منفرا كفسق أو بدعة أو طمع أو غير ذلك كفسق في الزوج لقوله عليه السلام لفاطمة بنت قيس

حين شاورته عليه السلام لما خطبها معاوية ابن أبي سفيان وابوجهم امام معاوية فرجل صملوك لاملاله واما ابوجهم فلا يبيع
 العصان عاتقة متفق عليه وفي رواية لمسلم واما ابوالجهم فضراب للنساء وبه يرد تفسير الاول بانه كناية عن كثرة أسفاره فذكر
 صلى الله عليه وسلم فيهما ما يكرهانه لوسمعهما ويايح ذلك المصاحبة النصيحة ويشترط في هذا الباب أن تكون الحاجة ماسة لذلك
 وان يقتصر الناصح من العيوب على ما يخل بتلك المصاحبة خاصة التي حصصت المشاورة فيها والتي يعتقد الناصح ان المنصوح شرع
 فيها او هو على عزم ذلك فينصحه وان لم يستشره فان حفظ مال الانسان وعرضه ودمه عليك واجب وان لم يعرض لك بذلك فالشرط
 الاول احتراز من ذكر عيوب الناس مطلقا لجواز ان يقع بينهما من المخالطة ما يقتضي ذلك فهذا حرام لا يجوز الا عند ميسر
 الحاجة ولولا ذلك لا يبحث الغيبة مطلقا لان الجواز قائم في الكل والشرط الثاني احتراز من أن يستشار في امر الزوج فيذكر العيوب
 المخلة بمصلحة الزواج والعيوب المخلة بالشركة والمساقاة او يستشار في السفر معه فيذكر العيوب المخلة بمصلحة السفر والعيوب
 المخلة بالزواج فان زيادة على العيوب المخلة بالاستشير فيه حرام مثلا ان كفى نحو لا يصلح لك لم يزد عليه وان توقف على ذكر عيب
 ذكره ولا تجوز الزيادة عليه او عيبتن اقتصر عليهما وهكذا لان ذلك كإباحة الميتة للمضطر فلا يجوز تناول شيء منها الا بقدر الضرورة
 ويشترط ان يقصد بذلك بذل النصيحة لوجه الله تعالى دون حظ (٢٣١) آخر وكثيرا ما يغفل الانسان عن ذلك

فيا بس عليه الشيطان
 ويحمله على التكلم به
 حينئذ لا نصحا ويزين
 له انه نصح وخير
 (الخامس) أن يتجاهر
 بنفسه أو بدعته
 كالمكاسين وشر به الخمر
 ظاهرا وذوى الولايات
 الباطلة وكقول امرئ
 القيس

هؤلاء على قولهم ان الرضى بالقضاء انما يكون من جهة الاولياء خاصة انهم يعتقدون ان الرضى
 بالقضاء هو الرضى بالمقتضى وعلى هذا التفسير هو عزيز الوجود بل هو كالمعتذر فانا نجزم بان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم تالم لقتل عمه حمزة وموت ولده ابراهيم ورمى عائشة بمارميت
 به الى غير ذلك لان هذا كله من المقتضى ونجزم بان الانبياء عليهم السلام طباعهم تتالم وتتوجع
 من المؤلمات وتسمر بالمسرات واذا كان الرضى بالمقتضيات غير حاصل في طبائع الانبياء فغيرهم
 بطريق الاولى فالرضى بهذا التفسير لا طمع فيه وهذا التفسير غلط بل الحق ما تقدم وهو متمسك
 على أكثر العوام من المؤمنين فضلا عن الانبياء والصالحين فاعلم ذلك
 الفرق الثالث والستون والمائتان بين قاعدة المكفرات وقاعدة أسباب الثواب
 اعلم ان كثيرا من الناس يعتقدون ان المصائب سبب في رفع الدرجات وحصول الثواب وليس
 كذلك بل تحرير الفرق بينهما ان الثوابات لها شرطان أحدهما ان تكون من كسب العبد ومقدوره فما

رفثلك حبل قد طرقت
 ومرضع *
 بسقط اللوى بين الدخول
 فحومل
 فذكر مثل هذا عن هذه

قال (الفرق الثالث والستون والمائتان بين قاعدة المكفرات وقاعدة أسباب الثواب اعلم
 ان كثيرا من الناس يعتقدون ان المصائب سبب في رفع الدرجات وحصول الثواب
 وليس كذلك بل تحرير الفرق بينهما ان الثوابات لها شرطان أحدهما ان تكون من
 كسب العبد ومقدوره فما

الطوائف لا يجرم فانهم لا يتأذون بذلك بل يسرون ولانه صلى الله عليه وسلم قال في الذي استأذن عليه ائذنوا له بشئ
 اخو العشرة متفق عليه وقد احتج به البخارى في جواز غيبة أهل الفساد واهل الرب وروى خبرا ما أظن فلانا وفلانا
 يعرفان من ديننا شيئا قال الليث كانا هنا فبقين هما مخزومة بن نوفل بن عبد مناف القرشي وعقبته بن حصن الفزاري لكن
 بشرط الاقتصار على ما تجاهر وابه دون غيره فيحرم ذكرهم بعيب آخر الا ان يكون لسبب آخر مما مر فمن هنا قال الاصل
 سالت جماعة من المحدثين والعلماء الراسخين في العلم عن يروى قوله صلى الله عليه وسلم لا غيبة في فاسق فقالوا لم يصح ولا يجوز
 التفكه بمرض الفاسق فاعلم ذلك ونقل في الزواجر عن الخادم انه وجد بخط الامام تقي الدين بن دقيق العيد ان الفاسق في فتاويه
 خصص الغيبة بالصفات التي لا تدم شرعا بخلاف نحو الزنا فيحوز ذكره لقوله صلى الله عليه وسلم اذكروا الفاسق بما فيه تحذره
 الناس غير ان المستحب الستر حيث لا غرض فان كان هناك غرض كتجريحه او اخبار مخالطة فيلزم بيانه اه قال الخادم وما ذكره
 من الجواز في الاول لا لفرض شرعى ضعيف لا يوافق عليه والحديث المذكور ضعيف وقال أحمد منكبر وقال البيهقي ليس
 بشيء فان صح حمل على فاجر معان بهجوره او ياتي بشهادته او يتمد عنه فيحتاج الى بيان حاله لئلا يقع الاعماد عليه اه وهذا الذي
 جملة البيهقي عليه متعين ونقل عن شيخه الحالم انه غير صحيح وأورده بلفظ ليس للفاسق غيبة ويقتضى عليه عموم خير مسلم الذي فيه

حد الغيبة بانها ذكر ك اخاك بما يكره وعليه اجمعت الامة وهذا كله بر دماقاله الفقهاء اه المراد (السادس) التعريف بنحو لقب كالأعور والاعمش والاصم والاقرع فيجوز وان امكن تعريفه بغيره نعم ان سهل تعريفه بغيره فهو أولى والشرط ان يكون ذكر نحو الأعور على جهة التعريف لا التنقيص والاحرم فاكثر هذه الاسباب السنة مجمع عليه وبدل لها من الستة أحاديث صحيحة مشهورة اه أى كالذى تقدم الاستدلال بها وازاد الاصل (سابعا) وهو ما اذا كتبت والمقتاب عنده قد سبق لكما العلم بالمقتاب به قال فان ذكره بعد ذلك لا يحيط قدر المقتاب عنده لتقدم علمه بذلك فقال بعض الفضلاء لا يمرى هذا القسم عن نهي لانك اذا تركها الحديث فيه ربما نسي فاستراح الرجل المنيب بذلك من ذكر حاله واذا تاهد تاهه أدى ذلك الى عدم نسيانه هذا ما ذكره الاصل في تلخيص الفرق بين ما يحرم من الغيبة وما لا يحرم منها وصححه ابن الشاط مع زيادة من كتاب الزواجر لابن حجر والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السادس والخمسون والمائتان بين قاعدة الغيبة وقاعدة النيمة والهمز والمز

وهو أنه قد تقدم تعريف الغيبة بانها ذكر ك اخاك بما يكره ان سميته وتقدم انها ما حرمت لما فيها من مفسدة أفساد العرض وعرفوا النيمة بانها نقل كلام الناس بعضهم (٢٣٢) الى بعض على وجه الافساد بينهم فحرمت لما فيها من مفسدة القاء البغضة

لا كسب له فيه وما لا في قدرته او هو من جنس مقدوره غير انه لم يقع بمقدوره كالجناية على عضو من اعضائه لامثوبة فيه واصل ذلك قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى فحصر ماله فيما هو من سعيه وكسبه وقوله تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون فحصر الجزاء فيما هو معمول لنا ومقدور وثانيهما ان يكون ذلك المكتسب مأمورا به فالأمر فيه لاثواب فيه كالافعال قبل البهثة وكافعال الحيوانات العجائز مكتسبة مرادة لها واقعة باختيارها ولا ثواب لها فيها لعدم الامر بها وكذلك الموتى يسمعون في قبورهم المواعظ والقرآن والذكر والتسبيح والتليل ولا ثواب لهم فيه على الصحيح لانهم غير مأمورين بعد الموت ولا منهيين فلا اثم ولا ثواب

بين الناس ويستثنى منها ما كان النقل فيها على جهة النصيحة كأن يقول له ان فلانا يقصد قتلك ونحو ذلك لانها من النصيحة الواجبة كما تقدم في الغيبة قال في الاحياء وما ذكر في تعريف النيمة هو الاكثر ولا يختص بذلك بل هي كشف ما يكره كشفه سواء أكرهه المنقول عنه أو اليه أو ثالث وسواء كان كشفه بقول أو كتابة أو رمز أو آياء

وسواء في المنقول كونه فعلا أو قولاً عيباً او نقصاً في المنقول عنه او غيره فحقيقة النيمة افشاء السر وهتك السر عما يكره كشفه وحينئذ يذنبني السكوت عن حكاية كل شيء شوهد من أحوال الناس الاماني حكايته تقع لمسلم أو دفع ضرر كالورأى من يتناول مال غيره فعليه ان يشهده بخلاف مالورأى من يخفي مال نفسه فذكره فهو نيمة وافشاء للسر فان كان ما ينه به نقصاً او عيباً في المحكي عنه فهو غيبة ونيمة اه قال ابن حجر في الزواجر وما ذكره ان اراد بكونه نيمة انه كبيرة في سائر الاحوال التي ذكرها فقيه باطلاقه نظر ظاهر لان ما فسروا به النيمة لا يخفى ان وجه كونه كبيرة ما فيه من الافساد المترتب عليه من المضار والمفاسد ما لا يخفى والحكم على ما هو كذلك بانه كبيرة ظاهر جلي وليس في معناه بل ولا قريناً به مجرد الاخبار بشيء عن يكره كشفه من غير ان يترتب عليه ضرر ولا هو عيب ولا نقص فالذى يتجه في هذا انه وان ساء للفرزالي تسميته نمية لا يكون كبيرة ويؤيده انه نفسه شرط في كونه غيبة كونه عيباً ونقصاً حيث قال فان كان ما ينه به نقصاً الخ فاذن لم توجد الغيبة الا مع كونه نقصاً فالنيمة الاقبح من الغيبة يذنبني أن لا توجد بوصف كونها كبيرة الا اذا كان فيما ينه به مفسدة تقارب مفسدة الافساد التي صرحوا به فتأمل ذلك فاني لم أر من نهي عليه رأياً يتقون كلام الفرزالي ولا يعرضون لمساويه مما نهت عليه نعم من قال ان الغيبة كبيرة مطلقاً يذنبني أنه لا يشترط في النيمة الا أن يكون فيها مفسدة كفسدة الغيبة وان لم

لعدم

تصل الى مفسدة الافساد بين الناس قال والباعث على النعمة منه ارادة السوء بالمحكي عليه أو الحب للمحكي له او الفرح بالخوض في الفضول وعلاج النعمة هو نحو ما قالوه في علاج النبية وهو اما اجمالى بان تعلم انك قد تعرضت بها لسخط الله تعالى وعقوبته كما دلت عليه الآية والاخبار التي وردت في ذلك وانها تحبط حسناتك لما في خبره سلم في المقاس من أنه يؤخذ حسناته الى ان تقضى فان بقي عليه شيء وضع عليه من سيئات خصمه ومن المعلوم ان من زادت حسناته كان من أهل الجنة او سيئاته كان من أهل النار فان استويا فمن أهل الاعراف كما جاء في حديث فاحذر ان تكون الغيبة سببا لفناء حسناتك وزيادة سيئاتك فتكون من أهل النار على انه روي ان الغيبة والنيمة تحتان الايمان كما يضد الراعي الشجرة وما ينفعك ايضا انك تتدبر في عيوبك وتجتهد في الطهارة منها وتستحى من ان تذم غيرك بما انت متابس به أو بنظيره (٣٣٣) فان كان أمرا خلقيا فالذم له ذم

للخلاق اذ من ذم صنعة ذم صناعتها فان لم تجدك عيبا وهو بعيد فاشكر الله اذ تفضل عليك بالزاهة عن العيوب وينفعك أيضا أن تعلم ان تاذى غيرك بالغبية كتأذيك بها فكيف ترضى لغيرك ما تاذى به واما تفصيلي بان تنظر في باعثها فتقطعه من أصله اذ علاج العلة انما يكون بقطع سببها واذا استحضرت البواعث عليها وهي كثيرة منها الغضب والحقد وتشفي الغيظ بذكر مساوي من أغضبك ومنها موافقة الاخوان ومجايلتهم بالاسترسال معهم فيما هم فيه او ابداء نظير ما ابدوه خشية انه لو سكت او انكر استنقلوه ومنها الحسد لثناء الناس

ادم الامر والنهي هذا حدا سباب المنوبات واما المكفرات فلا يشترط فيها شيء من ذلك بل قد تكون كذلك مكتسبة مقدورة من باب الحسنات لقوله ان الحسنات يذهبن السيئات وقد لا تكون كذلك كما تكفر التوبة والعقوبات السيئات وتمحو آثارها ومن ذلك المصائب المؤلمات لقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير ولقوله عليه السلام لا يصيب المؤمن

ادم الامر والنهي (قلت هذا حديث غير صحيح بل الصحيح ان رفع الدرجات لا يشترط في اسبابها كونها مكتسبة ولا مأمورا بها فمنها ما يكون سببه كذلك ومن ذلك الآلام وجميع المصائب وقد دلت على ذلك كدلائل وظواهر الشرع متظاهرة بعضها قاعدة رجحان جانب الحسنات المنطوق بها واما استدلاله من عموم قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله انما تجزون ما كنتم تعملون وما أشبه ذلك من الآي والاخبار يتبين حملها على الخصوص جمعا بين الأدلة فان قال قائل ذلك وان كان سببا لرفع الدرجات وزيادة النعم فلا يسمى ثوبا ولا أجرا ولا جزءا فانها الفاظ مشعرة بالاعطاء في مقابلة عوض فالامر فيما يقوله قريب اذ لا مشاحة في الالفاظ وكيف يصح حمله الآيتين وما أشبههما على العموم مع الاجماع المعلوم المنقذ على صحة النية في الاعمال المسالية كلها مع الخلاف في البدنية كلها او ما عدا الصلاة منها فلا بد من حمل الآيتين وشبههما على الايمان او عليه وعلى سائر الاعمال القلبية قال (واما المكفرات فلا يشترط فيها شيء من ذلك بل قد تكون كذلك مكتسبة مقدورة من باب الحسنات لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقد لا تكون كذلك كما تكفر التوبة والعقوبات السيئات وتمحو آثارها ومن ذلك المصائب المؤلمات) قلت مقاله في ذلك صحيح الا قوله وتمحو آثارها فانه ان اراد بذلك هجوها من الصحائف فان ذلك ليس بصحيح لانه عين الاحباط وهو باطل عند اهل السنة قال (لقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير) قلت لا دليل له في هذه الآية على كون المصائب مكفرة للذنوب أو غير مكفرة وانما فيها ان المصائب سببها الذنوب وان من الذنوب ما لا يقابل بمصيبة يكون سببا لها بل يساح فيه ويعفى عنه قال (ولقوله صلى الله عليه وسلم لا يصيب المؤمن

(٣٠ - الفروق - رابع) عليه ومحبته له ومنها قصد البهاة وتركية النفس ومنها السخرية والاستهزاء به تحقيراله ظهر لك السعي في قطعها كان تستحضر في الغضب انك ان أمضيت غضبك فيه بغيبة أمضى الله غضبه فيك لاستخفافك بنبيه وجرائتك على وعينه وفي حديث ان لهنم بابا لا يدخله الا من شفى غيظه بمصيبة الله تعالى وفي الموافقة انك اذا أرضيت المخلوق بغضب الله عاجلك بعقوبته اذ لا غير من الله تعالى وفي الحسد انك جمعت بين خسار الدنيا بحسدك له على نعمته وكونه معذبا بالحسد وخسار الآخرة لا لك نصرته باهداء حسناتك اليه أو طرح سيئاته عليك فصرت صديقه وعدو نفسك فجمعت الى خبث حسدك جهل حماقتك وربما كان ذلك منك سبب انتشار فضله كما قيل

واذا اراد الله نشر فضيلة طوبت اتاح لها لسان حسود

وفي قصد المباهاة وتزكية النفس انك بما ذكرته فيه ابطلت فضلك عند الله وانت لست على ثقة من اعتقاد الناس فيك بل بما مقتوك اذا عرفوك بثلث الاعراض وقبح الاغراض ففسدت ما عند الله يقينا بما عند المخلوق العاجز وما وفي الاستهزاء انك اذا اخزيت غيرك عند الناس فقد اخزيت نفسك عند الله وشتان ما بينهما وعلاج بقية البواعث ظاهر مما تقرر فلا حاجة للاطالة به اه قال الاصل والهمز تعييب الانسان بحضوره واللمز تعييبه بغيته فتكون هي الغيبة وقيل بالعكس اه اي ان اللمز تعييبه بحضوره والهمز تعييبه بغيته فتكون هي الغيبة على ما للاصل نظرا لزيادة ان سمع في حديث تفسير الغيبة وصححه ابن الساط ووافقه غير واحد من المحققين كالسيد الجرجاني فقال في تعريفاته الغيبة ذكر مساوي الانسان في غيبته وهي فيه وان لم تكن فيه فهي بهتان وان واجهه (٢٣٤) بها فهو شتم اه بل غظه وقال ابن حجر في الزواج علم من خبر مسلم السابق

من وصب ولا نصب حتى الشوكة يشا كلها الا كفر الله بها ذنوبه فالمصيبة كعارة للذنوب جزما سواء اقترن بها السخط أو الصبر والرضي فالسخط معصية اخرى ونفى بالسخط عدم الرضى بالقضاء كما تقدم تقريره لا التالم من المقضيات كما تقدم بيانه والصبر من التبر الجميلة فاذا تسخط جمعت سبئة ثم قد تكون هذه السبئة قدر السيئة التي ذكرتها المصيبة او اقل او اعظم بحسب كثرة السخط وقلته وعظم المصيبة وصغرها فان المصيبة العظيمة تكفر من السيئات اكثر من المصيبة اليسيرة فالتكفير واقع قطعا تسخط المصائب أو صبر غير انه ان صبر اجتمع التكفير والاجر وان تسخط فقد يعود الذي تكفر بالمصيبة بما جناه من التسخط أو اقل منه أو أكثر وعلى هذا يحمل ما في بعض الاحاديث من ترتيبه المثوبات على المصائب اي اذا صبر ليس الا بالمصيبات لانواب فيها قطعا من جهة انها مصيبة لانها غير مكتسبة والتكفير بالمصيبة يقع بالمكتسب وغير المكتسب ومنه قوله عليه السلام في مسلم وغيره لا يموت لاحدكم ثلاثة من الولد الا كن له حجابا من النار قالت قات يارسول الله واثنان قال واثنان وخنثه لو قلت له وواحد لقال وواحد والحجاب راجع الى معنى التكفير أي تكفر مصيبة فقد الولد ذنوبا كان شأنها ان يدخل بها النار فلما كفرت تلك الذنوب بطل دخول النار بسببها فصارت المصيبة كالحجاب المانع من دخول النار

اي في تفسير الغيبة بدون الزيادة التي ذكرها الاصل فيه مع ما صرح به الائمة ان الغيبة ان تذ كرمسا لها او ذميا على الوجه بل الصواب معينا للسامع حيا او ميتا بما يكره ان يذكره بما هو فيه بحضرته او غيبته والتعبير بالأخ في الخبر دلالة للعطف والتذكير بالسبب الباعث على ان الترك متأكد في حق المسلم اكثر لانه اشرف واعظم حرمة قال وعدم الفرق في الغيبة بين أن تكون في غيبة الغتاب او بحضرته هو المعتمد وفي الخادم ومن المهم به ضابط الغيبة هل هي ذكر المساوي في الغيبة كما يقتضيه اسمها او لا فرق بين الغيبة والحضور وقد دار هذا السؤال

بين جماعة ثم رأيت ابن فورك ذكر في مشكل القرآن في تفسير الحجرات ضابطا حسنا فقال الغيبة ذكر الغير من بظهر الغيب وكذا قال سليم الرازي في تفسير الغيبة ان تذكر الانسان من خلفه بسوء وان كان فيه وفي المحكم لا تكون الامن ورائه وقال ابن حجر أيضا واللمز بالقول وغيره والهمز بالقول فقط وروى البيهقي عن ابن جرير ان الهمز بالعين والشدة واليد واللمز باللسان قال البيهقي وبلغني عن الليث انه قال اللمزة الذي يعيبك في وجهك والهمزة الذي يعيبك بالغيب وفي الاحياء قال مجاهد ويل لكل همزة لمة الطعان في الناس والهمزة الذي يأكل لحوم الناس اه المراد والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السابع والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد وقاعدة ذات اليد

الزهد في اللغة قال في المختار ضد الرغبة تقول زهد فيه وزهد عنه من باب سلم وزهد أيضا وزهد بالفتح فيهما

زهدا وزهادة بالفتح لغة فيه والتزهد التبعيد والتزهد ضد الترغيب والمزهد بوزن المرشد القليل المحال وفي الحديث أفضل الناس مؤمن مزهد وفي تعريفات الجرجاني الزهد لغة ترك الميل إلى الشيء وفي اصطلاح اهل الحق هو بغض الدنيا والاعراض عنها وقيل هو ترك راحة الدنيا طلبا لراحة الآخرة وقيل هو أن يخلو قلبك مما خلت منه يدك اه وقال الاصل هو عدم الاحتمال بالدنيا والاموال وان كانت في ملكك لاعدم المال اه قلت وتعرفه وان كان عدمها عين التعريف الاول له في كلام الجرجاني وان كان وجودها وقرب منهما التعريف الثاني في كلام الجرجاني وذات اليد الغنى ولو لم يزهد عما في يده من المال فبين الزهد على تعريف الاصل والاول والثاني من تعريفات الجرجاني وبين ذات اليد العموم والخصوص الوجهي لانه قد يكون الزاهد من اغنى الناس وهو زاهد لانه غير محتفل بما في يده ويذله (٢٣٥) الاموال العظيمة في طاعة الله تعالى

أيسر عليه من بذل الفلاس على غيره وقد يكون فقيرا كما ان ذا اليد قد يكون غير زاهد وقد يكون زاهدا وكذا بين الزهد وبين الفقر العموم والخصوص الوجهي لان الشديد الفقر قد يكون غير زاهد بل في غاية الحرص لاجل ما اشتمل عليه قلبه من الرغبة في الدنيا وبين الزهد بالتعريف الثالث من تعريفات الجرجاني وبين ذات اليد التباين السكلي وبينه وبين الفقر العموم والخصوص المطابق كما لا يخفى فانهم قال الاصل وصححه ابن الشاطب والزهد في المحرمات واجب وفي الواجبات حرام وفي المندوبات مكروه وفي المباحات مندوب وان كانت

من جهة مجاز التشبيه واعلم ان التكفير في موت الاولاد ونحوهم انما هو بسبب الآلام الداخلة على القلب من فقد المحبوب فان كثرت كثرة التكفير وان قل قل التكفير فلا جرم يكون التكفير على قدر نقاسة الولد في صفاته ونفاسته في بزه وأحواله فان كان الولد مكروها يسر بفقده فلا كفارة بفقده البتة وانما أطلق عليه السلام التكفير بموت الاولاد بناء على الغالب انه يؤلم فظهر لك الفرق بين المكفرات وأسباب المثوبات بهذه التقادير والمباحث وعلى هذا البيان لا يجوز ان تقول لمصاب بمرض أو فقد محبوب أو غير ذلك جعل الله لك هذه المصيبة كفارة لانها كفارة قطعا والدعاء بتحصيل الحاصل حرام لا يجوز لانه قلة أدب مع الله تعالى وقد بسطت هذا في كتاب المنجيات والمو بقات في الادعية بل يقال اللهم عظم له الكفارة لان تعظيمها لم يمام ثبوته بخلاف أصل التكفير فانه معلوم لنا بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة فلا يجوز طلبه فانهم

من جهة مجاز التشبيه) قلت ما قاله من ان المصيبة لا ثواب فيها قطعا ليس بصحيح وقد تبين قبل هذا ان ما استدل به من العمومات لا دليل فيه لتعين حملها على الخصوص بالاجماع على صحة النيابة في الامور المالية وبالظواهر المظاهرة بثبوت الحسنات في الآلام وشبهها قال (واعلم ان التكفير في موت الاولاد ونحوهم انما هو بسبب الآلام) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (فان كان الولد مكروه يسر بفقده فلا كفارة بفقده البتة وانما اطلق رسول الله صلى عليه وسلم التكفير بموت الاولاد بناء على الغالب انه يؤلم) قلت ما قاله في ذلك تحكمت بتقييد كلام الشارع من غير دليل وتضييق لباب الرحمة الثابت ستمته قال (فظهر لك الفرق بين المكفرات وأسباب المثوبات بهذه التقادير والمباحث) قلت لم يظهر ذلك على الوجه الذي زعم قال (وعلى هذا البيان لا يجوز ان تقول لمصاب بمرض أو فقد محبوب أو غير ذلك جعل الله لك هذه المصيبة كفارة لانها كفارة قطعا والدعاء بتحصيل الحاصل حرام لا يجوز لانه قلة أدب مع الله تعالى وقد بسطت هذا في كتاب المنجيات والمو بقات في الادعية بل يقال اللهم عظم له الكفارة لان تعظيمها لم يعلم ثبوته بخلاف أصل التكفير أنه معلوم لنا بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة فلا يجوز طلبه فاعلم

مباحة لان الميل اليها يفضي الى ارتكاب المحرمات والمكروهات فتركها من باب الوسائل المندوبة اه والله سبحانه وتعالى أعلم
(الفرق الثامن والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد وقاعدة الورع)

وهو ان الزهد على تعريف الاصل والاول والثالث من تعريفات الجرجاني المتقدمة هياة في القلب وعلى الثاني من تعريفات الجرجاني فعل من أفعال الجوارح واما الورع ففي الاصل هو ترك ما لا بأس به حذرا مما به الباس وفي تعريفات الجرجاني هو اجتناب الشبهات خوفا من الوقوع في المحرمات وقيل هي ملازمة الاعمال الجميلة اه قلت وما آل الثلاثة ان الورع فعل من افعال الجوارح واصلمها قوله عليه الصلاة والسلام الخلا بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه اي سلم دينه وعرضه وهو مندوب اليه وبينه وبين الزهد على تعريف الاصل والاول والثالث

من تعريفات الجرجاني المتقدمة التباين الكلى و بينه وبين الزهد على الثاني من تعريفات الجرجاني المتقدم العموم والخصوص المطلق والزهد هو الاعم فليتامل بامعان وفي العزى بمد مارواه في الجامع الصغير عما خرج به مسلم وابو داود والنسائي عن ابن عمر رضي الله عنهما صلى الله عليه وسلم انه قال اذا أعطيت شيئا من غير ان تسأل فكل وتصديق قال المناوي ارشاد يعنى انتفع به وفيه اشارة الى ان شرط قبول المذبول علم حله باعتبار الظاهر ويؤخذ من كلام العلقمي انه أن علم حله استحب القبول وان علم حرمة حرم القبول وان شك فالاحتياط رده وهو الروع اه قال الحنفى او من الشبهة لسكن محله ان لم يمارضه حب الثناء كان يقال فلان زاهد لا يقبل شيئا لانه يرد ما فيه شبهة حينئذ آخر من قبوله اه وفي العزى مارواه سعيد ابن منصور في سبته وابن ماجه والبيهقي في (٢٣٦) سننه عن انس بن مالك من قوله صلى الله عليه وسلم اذا اقرض احدكم

ذلك فيه وفي نظائره

الفرق الرابع والستون والمئتان بين قاعدة المداهنة المحرمة وبين قاعدة

المداهنة التي لا تحرم وقد تجب

اعلم ان معنى المداهنة معاملة الناس بما يحبون من القول ومنه قوله تعالى ودوا لو تدهن فيدهنون أى هم يودون لو أنبت على أحوالهم وعباداتهم ويقولون لك مثل ذلك فهذه مداهنة حرام وكذلك كل من يشكر ظالما على ظلمه أو مبتدعا على بدعته أو مبطلا على ابطاله وباطله فهي مداهنة حرام لان ذلك وسيلة لتكثير ذلك الظلم والباطل من أهله وروى عن ابي موسى الأشعري انه كان يقول انا لنشكر في وجوه أقوام وان قلوبنا لتلعنهم يريد الظلمة والفسقة الذين يتقي شرمهم ويتبسم في وجوههم ويشكرون بالكلمات الحققة فان ما من أحد الا وفيه صفة تشكر ولو كان من أنحس الناس فيقال له ذلك استكفاء لشره فهذا قد يكون مباحا وقد يكون واجبا ان كان يتوصل به القائل لدفع ظلم محرم أو محرمات لا تندفع الا بذلك القول ويكون الحال يقتضى ذلك وقد يكون مندوبا ان كان وسيلة لمندوب أو مندوبات وقد يكون مكروها ان كان عن ضعف لضرورة تتقاضاه بل خور في الطبع أو يكون وسيلة للوقوع في مكروه فانقسمت المداهنة على هذه الاحكام الخمسة الشرعية وظهر حينئذ الفرق بين المداهنة المحرمة وغير المحرمة وقد شاع بين الناس ان المداهنة كلها محرمة وليس كذلك بل الامر كما تقدم تقريره

اخاه قرضا فاهدى اليه طبقا فلا يقبله او حمله على دابته فلا يركبها الا ان يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك المراد اهدى اليه شيئا أو اراد ان يركبه دابته أو يحمله عليها متاعا له فلا يركبها اى لا يستعملها بركوب ولا غيره قال العلقمي هو محمول على التنزه والروع اى فهو خلاف الاولى والله تعالى اعلم (وصل) في ثلاث مسائل تتعاق بهذا الفرق (المسئلة الاولى) اختلف الاصل وابن الشاط في ان الخروج من خلاف العلماء بحسب الامكان هل يعد من الروع او لا يعد منه فذهب الاصل الى انه يعد منه وقال فان اختلف العلماء في فعل

ذلك فيه وفي نظائره) قلت ماقله في هذا الفصل ليس بصحيح ولا مانع من الدعا بتحصيل الحاصل أى المعلوم الحصول اذ ذلك مراده هنا ولا وجه لقوله ان ذلك قلة أدب مع الله تعالى كيف وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو لنفسه السكرية بالمغفرة مع العلم بثبوتها له وما المانع ان يدعو بذلك غيره أو يدعو له لمدم علمه بحصول شرط التكفير والغفران وهو الوفاة على الايمان وجميع ما قال في الفرق بعده وهو الرابع والستون والمئتان الى آخر الفرق الحادى والسبعين والمائتين صحيح أو نقل لا كلام فيه

الفرق

هل هو مباح او حرام فالروع الترك او هو مباح او واجب فالروع الفعل مع اعتقاد

الوجوب حتى يجزىء عن الواجب على المذهب وان اختلفوا فيه هل هو مندوب او حرام فالروع الترك او مكروه او واجب فالروع الفعل حذرا من العقاب في ترك الواجب وفعل المكروه لا يضره وان اختلفوا هل هو مشروع ام لا فالروع الفعل لان القائل بالمشروعية مثبت لا مر لم يطلع عليه النافي وان ثبت مقدم على النافي كتمارض البيئات وذلك كاختلاف العلماء في مشروعية الفاتحة في صلاة الجنائز فمالك يقول ليست بمشروعة والثانى يقول هي مشروعة واجبة فالروع الفعل لتيقن الخلوص من أم ترك الواجب على مذهبه وكأيسملة قال مالك هي في الصلاة مكروهة وقال الشافعى هي واجبة فالروع الفعل للخروج عن عهدة ترك الواجب وان اختلفوا هل هو حرام أو واجب فالعقاب متوقع على كل تقدير فلا

ورع الا أن تقول ان المحرم اذا عارضه الواجب قدم على الواجب لان رعاية دره المفسد أولى من رعاية حصول المصالح وهو الا نظر فيقدم المحرم ههنا فيكون الورع التارك وان اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه فلا ورع لتساوي المحتمين على ما تقدم في المحرم والواجب ويمكن ترجيح المسكروه كما تقدم في المحرم وعلى هذا المنوال تجرى قاعدة الورع وهذا مع تقارب الأدلة اما اذا كان أحد المذهبين ضميم الدليل جدا بحيث لو حكم به كما لم نقضناه لم يحسن الورع في مثله وانما يحسن اذا كان مما يمكن اتقاره شرعية اه وذهب الامام ابن الشاط الى ان الخروج من خلاف العلماء بحسب الامكان لا يعد من الورع وقال لا يصح ما قاله الشهاب لوجوه (الوجه الاول) انه مبنى على ان الورع في ذلك توقع العقاب وامي عقاب يتوقع في ذلك اما على القول بتصويب المجتهدين فالامر واضح لا اشكال فيه واما على القول (٢٣٧) بتصويب احد القولين أو الاقوال

الفرق الخامس والستون والمائتان بين قاعدة الخوف من غير الله تعالى المحرم

وقاعدة الخوف من غير الله تعالى الذي لا يحرم

ورد قوله تعالى ولم يخش الا الله وقوله تعالى فلا تخشوه واخشوني وقوله تعالى وتخش الناس والله أحق ان تخشاه ونحو ذلك من النصوص المانعة من خوف غير الله تعالى وهو المستفيض على السنة الجمهور وهذه النصوص محمولة على خوف غير الله تعالى المانع من فعل واجب أو ترك محرم أو خوف مما لم يجر العادة بانه سبب للخوف كمن يتطير بما لا يخاف منه عادة كالعبور بين الغنم يخاف لذلك ان لا تقضى حاجته بهذا السبب فهذا كله خوف حرام وما ورد في هذا الباب وهو قليل ان يتفطن له قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا أودى في الله جعل فتنة الناس كذاب الله فمبنى هذا التشبيه في هذه الكاف قل من يحققه وهو قد ورد في هذا الباب في سياق الذم والانكار مع ان فتنة الناس مؤلمة وعذاب الله مؤلم ومن شبه مؤلما به مؤلم كيف ينكر عليه هذا التشبيه ومدرك الانكار بين وهو ان الله تعالى وضع عذابه حائما على طاعته وزاجرا عن معصيته فمن جعل اذية الناس حائنة على طاعتهم في ارتكاب معصية الله تعالى وزاجرة له عن طاعة الله تعالى فقد سوى بين عذاب الله وفتنة الناس في الحث والزجر وشبه الفتنة بعذاب الله تعالى من هذا الوجه والتشبيه من هذا الوجه حرام قطعا موجب للتحریم واستحقاق الذم الشرعي فانكر على فاعله ذلك وهو من باب خوف غير الله المحرم وهو سر التشبيه ههنا وقد يكون الخوف من غير الله تعالى ليس محرما كالخوف من الاسود والحيات والعقارب والظلمة وقد يجب الخوف من غير الله تعالى كما أمرنا بالفرار من أرض الوباء والخوف منها على أجسامنا من الامراض والاستقام وفي الحديث فر من الجذوم فرارك من الاسد فصون النفس والاجسام والمنافع والاعضاء والاموال والاعراض عن الاسباب المفسدة واجب وعلى هذه القواعد نفس يظهر لك ما يحرم من الخوف من غير الله تعالى وما لا يحرم وحيث تكون الخشية من الخلق محرمة وحيث لا تكون فاعلم ذلك

دون غيره فالاجماع من عند على عدم تأييد المخطيء وعدم تعيينه فلا يصح دخول الورع في خلاف العلماء على هذا الوجه (الوجه الثاني) انه لا دليل على دخول الورع في ذلك غير ما يتوهم من توقع الأثم والعقاب وذلك منتف بالدليل الاجماعي القطعي (الوجه الثالث) كيف يصح دخول الورع في ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم يقول أصحابي لنجوم بأيديهم اقتديتم اهتديتم فاطاق القول من غير تقييد ولا تفصيل ولا تشبيه على وجه الورع في ذلك (الوجه الرابع) انه لم يحفظ التشبيه في ذلك عن واحد من اصحابه يعني الصحابة رضی الله عنهم ولا غيرهم من السلف المتقدم (الوجه

الخامس) ان الخروج عن الخلاف لا يتأتى في مثل ما مثل به الشهاب كما في مسألة الخلاف بالتحريم والتحليل في الفعل الواحد فانه لا بد من الاقدام على ذلك الفعل والاسكفاف عنه فان أقدم المسكف فقد وافق مذهب المحلل وان انكف عنه فقد وافق مذهب المحرم فإين الخروج عن الخلاف اما ذلك عمل على وفق احد المذهبين لا خروج عن المذهبين ومثاله أكل لحوم الخيل فانه مباح عند الشافعي ممنوع او مكروه عند مالك فان أقدم على الاكل فذلك مذهب الشافعي وان انكف فذلك مذهب مالك قال ومقاله فيما اذا اختلفوا في المشروعية وعدمها من أن القائل بها مثبت الامر لم يطلع عليه الثاني وان ثبت مقدم على كتمارض البيئات ليس بصحيح على الاطلاق فانه ان عني بتعارض البيئات كما اذا قالت احدى البيتين لزيد عند عمرو دينا وقالت الاخرى ليس عنده شيء فلا تعارض لان النافية معنى نفيها انها لا تعلم انه عنده شياء وليس عند شيء فلا تعارض وليس نفيها انها تعلم أنه

ليس له عنده شيء فان ذلك امر يتعذر العلم به عادة وان هني كما اذا قالت احدى البيهقيين رايناه يوم عرفه من عام سبعمائة
 بمكة وقات الاخرى رايناه في ذلك اليوم بعينه بالمدينة فهذا تعارض ولا يصح تقديم احدهما على الاخرى الا بالتزجيج
 وهذه الصورة هي التي تشبه مسألة المجتهدين لالصورة الاولى فاذا وقع الخلاف في مثل هذا الاجتهاد ثبت الخلاف من
 غير تقديم لاحد المذهبين على الآخر الا عند من رجح عنده كالمجتهدين وكل من رجح عنده ذلك المذهب لا يسوغ له تركه فلا
 ورع باعتبار المجتهدين ولا بد لمن حكمه التقليد ان يعمل بالتقليد فاذا قلد احد المجتهدين لا يتم كنه له في تلك الحال وفي تلك القضية
 ان يقلد الاخر ولا ان ينظر لنفسه لانه ليس من اهل النظر والمكافون كلهم دائرون بين الاجتهاد والتقليد والمجتهد ممنوع من
 الاخذ بغير ما اقتضاه نظره والمقاد (٢٣٨) ممنوع من الاخذ بالذي يقتضى خلاف مذهب مقاده في حقه فلا يصح

الورع الذي يقتضى خلاف
 نظر المجتهد في حقه
 وخلاف مذهب المقلد
 في حق المقلد واذا كان
 هذا النوع من الورع
 لا يصح في حق المجتهدين
 ولا في حق المقلدين
 فليس بصحيح لانه
 لا ثالث يصح ذلك
 الورع في حقه قال
 وبالجملة فلزوم عمل المجتهد
 ومقلده على حسب مقتضى
 اجتهاد المجتهد كما يمنع
 حصول الورع في
 اختلاف المذاهب
 بالايجاب والتحرير اذ
 يتهين الفعل في الاول والترك
 في الثاني كذلك يمنع
 حصوله في اختلافها
 بالايجاب والتدب
 والتحليل او بالتحريم
 والكراهة حتى عند من
 يقول ان الثلاثة الاول

الفرق السادس والستون والمائتان بين قاعدة التطير وقاعدة الطيرة

وما يحرم منهما وما لا يحرم

فالتطير هو الظن السيء السكائن في القلب والطيرة هو الفعل المرتب على هذا الظن من فرار أو غيره
 وكلاهما حرام لما جاء في الحديث انه عليه السلام كان يحب الفأل الحسن ويكره الطيرة ولانها
 من باب سوء الظن بالله تعالى ولا يكاد المتطير يسلم مما تطير منه اذا فعله وغيره لا يصيبه منه بأس وسال
 بعض المتطيرين بعض العلماء فقال له اني لا تطير فلا ينخرم على ذلك بل يقع الضرر بي وغيري يقع
 له مثل ذلك السبب فلا يجدمه ضررا وقد أشكل ذلك على فهل لهذا أصل في الشريعة فقال له نعم
 قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى انا عند ظن عبدي بي فليظن بي ماشاء وفي بعض
 الطرق فليظن بي خيرا وانت تظن أن الله تعالى يؤذيك عند ذلك الشيء الذي تطيرت منه فتسوء
 الظن بالله عز وجل فيقابلك الله على سوء ظنك به باذابتك بذلك الشيء الذي تطيرت به وغيرك لا
 يسوء ظنه بالله تعالى ولا يعتقد انه يحصل له ضرر عند ذلك فلا يعاقبه الله تعالى فلا يتضرر ثم هذا
 المقام يحتاج الى تحقيق فان الانسان لو خاف الهلاك عند ملاقة السبع لم يحرم اجماعا فتعين ان
 الاشياء في الغالب قسما ماجرت العادة بانه يؤذ كالسموم والسباع والوباء ومما داة الناس والتختم
 وأكل الاغذية الثقيلة المنفخة عند ضعفاء المعدة ونحو ذلك فالخوف في هذا القسم ليس حراما
 لانه خوف عن سبب محقق في مجارى العادة وقد نقل صاحب القيس عن بعض العلماء انه قال
 معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا عدوى وسلم لا عدوى مجمول على بعض الامراض بدليل تحذيره
 عليه السلام من الوباء والقدم علي بلده وفيه وهذا حق فان عوائد الله اذا دلت على شيء وجب
 اعتقاده كما يعتقد ان الماء مرو والخبز مشبع والنار محرقة وقطع الرأس مميت ومنع النفس مميت
 ومن لم يعتقد ذلك كان خارجا عن نبط العقلاء وماسببه الاجريان العادة البانية به وكذلك ما كان
 في العادة اكثرها وان لم يكن مطردا نحو كون المحمودة مسهلة والآس قابضا الى غير ذلك من
 الادوية فان اعتقادها حسن متعين مع عدم اطرادها بل لكونها أكثرية فيتمتع حينئذ ان الذي
 يحرم التطير فيه هو القسم الخارج عن هذا القسم وهو ما لم تجر عادة الله تعالى به في حصول الضرر

مشتركة في جوارز الفعل والاثان مشتركان في رجحان الترك وان توم صحة ذلك ضرورة ان اللزوم المذكور
 يمنع من صحة ذلك الا أن يقول قائل في المقلد أنه يسوغ له تقليد أحد القائلين بالوجوب والتدب مثلا لا بعينه ويفعل الفعل بنية
 التفويض لكن لا عرفه لاحد ولا أعرف له وجها قال وما وجه به الشهاب تسويغ تقليد أحد القائلين بالوجوب والتدب مثلا
 من أن مقلد الشافعي يعتقد في مسح رأسه كله التدب على رأى الشافعي والوجوب على رأى مالك وان كان التدب والوجوب
 والاحكام الشرعية اضداد لكن الجمع بين الضدين انما يمنع اذا اتحاد المتعلق والاضافة مع اتحاد المحل اما اتحاد المحل فقط مع
 اختلاف الاضافة كما هنا فانه كما علمت اعتقد مسح الرأس واجبا على مذهب مالك ومندو باعلى مذهب الشافعي فلا يمنع الجمع
 بينهما في ذهنه باعتبار الجتهتين والاضافة في المذكورتين الا ترى ان زيدا يصدق عليه انه اب لعمرو وليس اب لخالد فيجتمع فيه

التقيضان باعتبار اضافتين اه فهو وان بناه على ان التناقض والتضاد لا يتحققان الا بشرط اتحاد المحل والمتعلق والاضافة لا تصحح له وان كان اشتراط تلك الشروط في التناقض والتضاد صحيحا وذلك لما علمت من انه يلزم المجتهد ومقلده موافقة اجتهاده في عمله واعتقاده، ويحرم عليه وعلى مقلده مخالفته فما قاله جماعة من الفقهاء من ان الورع لا يدخل في مسح الشافعي مثلا جميع راسه لانه ان اعتقد الوجرب فقد ترك الندب فلم يجمع بين المذهبين بل هذا مذهب مالك فقط وان لم يعتقد الوجوب لم يجزه المسح الابنية الندب فما حصل الجمع بين المذهبين وكذلك المالكي اذا بسمل وكل موضع اختلف فيه على هذا النحو اه وهو القول الصحيح والله تعالى اعلم (المسئلة الثانية) قال الاصل الورع في تقليد الشافعي مثلا مالكا في تدليك في غسله وفي مسحه جميع راسه ونحو ذلك ليس هو صحة العبادة وان اعتقد كثير من الفقهاء ان المالكي (٢٣٩) يعتقد بطلان مذهب الشافعي اذا لم

يتدلك في غسله اولم يمسح جميع راسه ونحوه وان الشافعي يعتقد بطلان مذهب المالكي اذا لم يمسح وان الجمع بين المذاهب والورع في ذلك انما هو لصون الصلاة ونحوها عن البطلان على قول المخالف بل عبادة كل مقلد لامام معتبر صحيحة بالاجماع اذ اولم يجمع كل فريق مع خصمه على صحة تصرفاته وعبادته على وجه التقليد المعتبر بل كان المالكي مثلا يعتقد بطلان صلاة الشافعي وبالعكس لكانت كل طائفة عند الاخرى من اعظم الناس فسقا لتركها الصلاة طول عمرها ولا تقبل لها شهادة وتجري عليها احكام الفساق ابد الدهر ويطرد ذلك في الفرق كلها من جهة مخالفتها وهذا فساد عظيم لم يقل به احد بل مالك والشافعي وجميع الائمة من اعدل الناس ولا يقول بفسق احد منهم الا مناقق مارق من الدين اه قال ابن الشاط ومقاله صحيح الا انه يرد عليه ان الورع ما قانده وكيف بشرع بحدان كانت العبادة الواجبة صحيحة ولا يصح دفع الشهاب له بان فائدة الورع وسبب مشروعيته اجمع بين أدلة المختلفين والمعمل بمقتضى كل دليل فلا يبق في النفوس توهم انه قد أهمل دليلا لعل مقتضاه هو الصحيح فبالجمع ينتفى ذلك فان اجمع بين المذاهب في جميع مقتضيات الادلة في صحة العبادة والتصرف اه اذ كيف يصح الجمع بين مقتضى دليلين موجب ومحرم واحدها يقتضي لزوم الفعل والثاني يقتضي لزوم الترك والجمع بين الفعل والترك بالنسبة الى الامر الواحد محال ولا يبق في ذلك اعتقاد اختلاف الاضافة بالنسبة الى الامامين اه (المسئلة الثالثة) قال الاصل وصحة ابن الشاط في دخول الورع والزهد في المباحات وعدم

من حيث هو هو فاذا عرض التطير حصل به الضرر عقوبة لمن اعتقد ذلك فيه واعتقد في ملك الله تعالى وتصرفه ما ليس فيه مع سوء الظن به وهذا القسم كشق الاغنام والعبور بين النعم وشراء الصابون يوم السبت ونحو هذا من هذيان العوام المتطيرين فهذا هو القسم الحرام المخوف منه لانه سوء ظن بالله تعالى من غير سبب ومن الاشياء ما هو قريب من احد القسمين ولم يتمحض كالعدى في بعض الامراض ونحوه فالورع ترك الخوف منه حذرا من الطيرة ومن ذلك الشؤم الوارد في الاحاديث ففي الصحيح انه قال عليه السلام انما الشؤم في ثلاث الدار والمرأة والفرس وفي بعضها ان كان الشؤم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس قال صاحب المنتقى فيحتمل ان يكون معناه كما قال بعض العلماء ان كان الناس يعتقدون الشؤم فانما يعتقدونه في هذه الثلاث او ان كان الشؤم واقعا في نفس الامر ففي هذه الثلاث يقبل اذ خير عليه السلام بذلك أولا بجملة ثم اذ خير به واقعا في الثلاث لذلك اجمل ثم فصل وجزم كما قال عليه السلام في الدجال ان يخرج وانا فيكم فانا حجيجه وان لم اكن فيكم فالمرء حجيج نفسه والله سبحانه خليفتي عليكم ثم اذ خير عليه السلام ان الدجال انما يخرج في آخر الزمان فاخير بالدجال أولا بجملة ثم اذ خير به مفصلا على حسب ما ورد الوحي به وكذلك سئل عليه السلام عن اكل الضب فقال انه قد مسخت ايمة من الامم وأخشى ان يكون منهم او ما هذا معناه ثم اذ خير ان الممسوخ لم يعقب فقد اذ خير بالمسوخ أولا بجملة ثم اذ خير به مفصلا وهو كثير في السنة فتذبه لهذه القاعدة فيها يحصل لك الجمع بين كثير من الاحاديث ولا مانع ان يجري الله تعالى عاداته بجملة هذه الثلاثة احيانا سببا للضرر ففي الصحيح انه عليه السلام قيل له يا رسول الله دار سكنها والعدد كثير والمال وافر فقل العدد وذهب المال فقال صلى الله عليه وسلم دعوا هاذيمة وعن عائشة انها قالت انما تحدث رسول الله عن اقوال الجاهلية في الثلاث قال الباجي ولا يبعد ان يكون ذلك عادة وفي الموطأ قال عليه السلام لا عدوى ولا هام ولا صفر ولا يجل المرض على المصح وليجل المصح حيث شاء قال الباجي قال ابن دينار لا يمدى مريض مريضا خلافا لما كانت العرب تعتقده فيمن عليه السلام ان ذلك من عند الله تعالى ولا هامة قال مالك معناه لا تطير بالهامة كانت العرب تقول اذا

و يطرد ذلك في الفرق كلها من جهة مخالفتها وهذا فساد عظيم لم يقل به احد بل مالك والشافعي وجميع الائمة من اعدل الناس ولا يقول بفسق احد منهم الا مناقق مارق من الدين اه قال ابن الشاط ومقاله صحيح الا انه يرد عليه ان الورع ما قانده وكيف بشرع بحدان كانت العبادة الواجبة صحيحة ولا يصح دفع الشهاب له بان فائدة الورع وسبب مشروعيته اجمع بين أدلة المختلفين والمعمل بمقتضى كل دليل فلا يبق في النفوس توهم انه قد أهمل دليلا لعل مقتضاه هو الصحيح فبالجمع ينتفى ذلك فان اجمع بين المذاهب في جميع مقتضيات الادلة في صحة العبادة والتصرف اه اذ كيف يصح الجمع بين مقتضى دليلين موجب ومحرم واحدها يقتضي لزوم الفعل والثاني يقتضي لزوم الترك والجمع بين الفعل والترك بالنسبة الى الامر الواحد محال ولا يبق في ذلك اعتقاد اختلاف الاضافة بالنسبة الى الامامين اه (المسئلة الثالثة) قال الاصل وصحة ابن الشاط في دخول الورع والزهد في المباحات وعدم

دخولها فيها خلاف وقع في أول العصر الذي أدركته يعني أوائل القرن السابع فادعى ذلك بعضهم ومنعه بعضهم وضيق بعضهم على بعض وأكثروا التشنيع فقال الأيباني في مصنفه لا يدخل الورع فيها لأن الله سوى بين طرفيها والورع مندوب إليه والندب مع النسوية متمذر وقال الشيخ بهاء الدين الحيمى يدخل الورع في المباحات وما زال السلف الصالح على الزهد في المباحات ويدل على ذلك قوله تعالى اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا وغيره من النصوص وكل من الشيخين على الحق والصواب اذ لم يتواردا على محل واحد في الكلام واجمع بينهما أن المباحات لا زهد فيها ولا ورع فيها من حيث هي مباحات وفيها الزهد والورع من حيث ان الاستكثار من المباحات يحوج الى كثرة الاكتساب الموقوع في الشبهاب بل قد يقع في المحرمات وكثرة المباحات أيضا (٢٤٠) تقضى انى بظر النفوس فان كثرة العبيد والحيل والحول والمساكن

العلمية والمال كل الشبهة والملابس اللينة لا يكاد يسلم صاحبها من الاعراض عن موقف العبودية وعن التضرع لزالرؤية كما يفعل ذلك الفقراء أهل الحاجات والفاقات والضرورات وما يلزم قلوبهم من الخضوع والذلة لذي الجلال وكثرة السؤال من نواله وفضله آناه الليل اطراف النهار لان أنواع الضرورات تبعث على ذلك قهرا والاغنياء يبيدون عن هذه الخطة فدخل الزهد والورع في المباحات من هذه الجهة لامن جهة انها مباحات ويدل على اعتبار الجهة الاولى فيها قوله تعالى كلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وقوله تعالى الم تر

وقمت هامة على بيت خرج منه هيت وقيل معناه ان العرب كانت تقول اذا قتل احد خرج من رأسه طائر لا يزال يقول اسقوني حتى يقتل قاتله فعلى الاول يكون الخبر نهيا وعلى الثانى يكون تكذيبا ولا صفر هو النسوة التي كانت الجاهلية تحرم فيه صفر لتبديح به المحرم وقيل كانت الجاهلية تقول هو داء في الجوف يقتل قال عليه السلام لا يموت إلا باجله والمرض صاحب الماشية المريضة والمصح صاحب الماشية الصحيحة قال ابن دينار ومعنى المرض المصح بإراد ماشية على ماشية فيؤذيه بذلك فنسخ بقوله لا عدوى وقيل معناه لا يحل المجذوم محل الصحيح معه يؤذيه وان كان لا يمدى فالنفس تكرهه فهو من باب ازالة الضرر لامن العدوى وقيل هو ناسخ لقوله عليه الصلاة والسلام لا عدوى

﴿ الفرق السابع والستون والمائتان بين قاعدة الطيرة وقاعدة الفأل

الحلال المباح والفأل الحرام ﴾

أما التطير والطيرة فقد تقدمت حقيقتها واحكامها وأما الفأل فهو ما يظن عنده الخير عكس الطيرة والتطير غير أنه تارة يتمين للخير وتارة للشر وتارة مترددا بينهما فالتمين للخير مثل الكرامة الحسنة يسميها الرجل من غير قصد نحو يا فلاح يا مسعود ومنه تسمية الولد والفتلام بالاسم الحسن حتى متى سمع استبشر القلب فهذا قال حسن مباح مقصود وقد ورد في الصحيح انه عليه السلام حول أسماء مكروهة من أقوام كانوا في الجاهلية بأسماء حسنة فهذان القسمان هما الفأل المباح وعليهما يحمل قولهم انه عليه السلام كان يحب الفأل الحسن وأما الفأل الحرام فقد قال الطرطوشي في تعليقه ان أخذ الفأل من المصحف وضرب الرمل والقرعة والضرب بالشعير وجميع هذا النوع حرام لانه من باب الاستقسام بالألزام والالزام أعواد كانت في الجاهلية مكتوب على أحدها افعل وعلى الآخر لا تفعل وعلى الآخر غفل فيخرج أحدها فان وجد عليه افعل أقدم على حاجته التي يقصدها أولا تفعل أعرض عنها واعتقد انها ذميمة أو خرج المكتوب عليه غفل أعاد الضرب فهو يطلب قسمه من الغيب بتلك الاعواد فهو استقسام أى طلب القسم الجيد يتبعه والردى يتركه وكذلك من أخذ الفأل من المصحف أو غيره انما يعتقد هذا

المقصد

الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان آناه الله الملك أى من أجل أن أعطاه الله الملك فلو كان النمرود

فقيرا حقيرا مبتلى بالحاجات والضرورات لم يحتد نفسه الى منازعة ابراهيم ودعواه الاحياء والامانة وتمرضه لاحراق ابراهيم عليه السلام بالنيران وانما وصل الى هذه المعاطب والممالك بسبب أنه ملك وكذلك قوله تعالى حكاية عن الكفار قالوا أوؤمن لك واتبعك الارذلون وفي الآية الاخرى وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بآدى الرأى فحصل من ذلك ان اتباع الانبياء عليهم الصلاة والسلام والمبادرين الى تصديقهم انما هم الفقراء والضعفاء وان أعداء الانبياء عليهم الصلاة والسلام ومعاتبتهم انما هم الاغنياء لقوله تعالى وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا وكرائنا فاضلونا السبيلا وفي الآية الاخرى الاقل مترفوها ولم يقل الاقال فقراؤها فهذه سنة الله تعالى في خلقه أن الاكثرين في هذه الدار هم الاقلون في تلك الدار وان الاقلين في هذه

الدارم لا أكثرون في تلك الدار فهذا وجه ما كان السلف يتمدونه في دخول الزهد والورع في المباحات وهو وجه لزوم
الذم المغموم من قوله تعالى اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا وبه يجمع بين القولين اه والله سبحانه وتعالى أعلم
﴿ الفرق التاسع والخمسون والمائتان بين قاعدة التوكل وبين قاعدة ترك الاسباب ﴾

وهومبنى على أحد القولين لكثيرين من الفقهاء والمحدثين في علم الرقائق وهما هل بين هاتين القاعدتين تلازم بحيث لا يصح
التوكل الا مع ترك الاسباب والاعتماد على الله تعالى وهو ما قاله النزالي في احياء علوم الدين وغيره وعليه فلا فرق بينهما
اوانه ما بين الشرط والمشروط أو الاملازمة بين التوكل وترك الاسباب ولا هو اى بل التوكل أعم مطلقا من ترك الاسباب
فافهم وهذا قول آخريين قال الاصل وهو الصحيح لان التوكل هو (٢٤١) اعتماد القلب على الله تعالى فيما يجلبه

من خير أو يدفعه من
ضر أى سواء كان مع
ملازمة الاسباب أو مع
عدم ملازمتها نعم قال
المحققون والاحسن
ملازمة الاسباب مع
التوكل للمنقول والمقول
أما المنقول فان الله تعالى
قد أمر بملازمة أسباب
بالاحتياط والحذر من
الكفار في غير ما موضع
من كتابه العزيز فمن ذلك
قوله تعالى وأعدوا لهم ما
استعظم من قوه ومن
رباط الخيل فامر بالاستعداد
وقد أمر باكتساب
التحرز من الشيطان كما
يتحرز من الكفار بقوله
تعالى ان الشيطان لكم
عدو فاتخذوه عدوا أى
تحرزوا منه مع الامر
بالتوكل في قوله تعالى
وعلى الله فليتوكل المؤمنون

المقصد ان خرج جيدا اتبعه أو رديا اجتنبه فهو عين الاستقسام بالازلام الذى ورد القرآن
بتحريمه فيحرم وما رأيت حكي في ذلك خلافا والفرق بينهما وبين القسم الذى تقدم الذى هو
مباح ان هذا متردد بين الخير والشر والاول متمين للخير فهو يبعث على حسن الظن بالله تعالى فهو
حسن لانه وسيلة للخير والثانى بصدد أن يبين سوء الظن بالله تعالى فحرم لذلك وهو يحرم لسوء
الظن بغير سبب تقتضيه عادة فيلحق بالطيرة فهذا هو تلخيص الفرق بين التطير والغال
المباح والغال الحرام

﴿ الفرق الثامن والستون والمائتان بين قاعدة الرؤيا التي تجوز تعبيرها وقاعدة

الرؤيا التي لا تجوز تعبيرها ﴾

قال صاحب القيس تقول العرب رأيت رؤية اذا عاينت ببصرك ورأيت رأيا اذا اعتقدت
بقلبك ورأيت رؤيا بالقصر اذا عاينت في منامك وقد تستعمل في اليقظة (قلت) قال الله سبحانه
وما جعلنا الرؤيا التي أرى بنائك الا فتنة للناس والجمهور على انها في اليقظة قال الكرمانى في كتابه الكبير
الرؤيا ثمانية أقسام سبعة منها لا تعبر وواحدة فقط تعبر والسبعة أربعة منها نشأت عن الاخلاط
الاربعة الغالبة على مزاج الرأى فمن غلب عليه خلط رأى ما يناسبه فمن غلبت عليه السوداء رأى
الالوان السود والاشياء المحرقة والطموم الحامضة لانه طعم السوداء ويعرف ذلك بالادلة الطبية
الدالة على غلبة ذلك الخلط على ذلك الرأى ومن غلبت عليه الصفراء رأى الالوان الصفراء والطموم
المرّة والسوم والحرور والصواعق ونحو ذلك ومن غلب عليه الدم يرى الالوان الحمر والطموم
الحلوة وانواع الطرب لان الدم مفرح حلو والصفراء مستخنة مرة ومن غلب عليه الباقى رأى الالوان
البيض والامطار والمياه والتنج (القسم الخامس) ما هو من حديث النفس ويفهم ذلك بجولانه
في اليقظة وكثرة الفكر فيه فيستولى على النفس فتتكيف به فيراه في النوم (القسم السادس) ما هو
من الشيطان ويعرف بكونه فيه حيث على أمر تنكره الشريعة أو بأمر معروف جائز غير أنه يؤدي
الى أمر منكر كما اذا أمره بالتطوع بالحج فتضيع عائلته أو يبق بذلك أبويه (القسم السابع)
ما كان فيه احتلام (القسم الثامن) هو الذى يجوز تعبيره وهو ما خرج عن هذه وهو ما ينقله ملك

(٣١ - الفروق - رابع)

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سيد المتوكلين
يطوف على القبائل ويقول من يصمى حتى أبلغ رسالة ربي وكان له جماعة يحرسونه من العدو حتى نزل قوله تعالى والله
يعصمك من الناس ودخل مكة مظاهرا بين درعين من الحديد في كتيبته الخضراء وكان في آخر عمره وأكمل أحواله مع
ربه تعالى يدخر قوت سنة ليعاله وروى الترمذى عن أنس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال أعقلها وتوكل
أى شد ركة ناقتك مع ذراعها بجبل واعتمد على الله تعالى فان عقلها لا ينافى التوكل قال العزبى على الجامع الصغير وسببه
كما في الترمذى أن رجلا قال يا رسول الله أعقل ناقتى وأتوكل أو أطلقها وأتوكل فذكره اه قال الاصل والما للقول فهو أن الملك
المظيم اذا كانت له جماعة عودم بايام لا يحسن الا فيها وبامكنة لا يدفع الا فيها وبابواب لا يخرج الا منها فالادب معه أن

لا يطلب منه قبل الا حيث جرت عادته باجرائه فيه وان لا يخالف عوائده بل يجرى عليها والله تعالى ملك الملوك وأعظم العظماء بل أعظم من ذلك وقد رتب ملكه على عوائد ارادها وأسباب قدرها وربطها أثار قدرته ولو شاء لم يربطها فجعل الري بالشرب والشبع بالاكل والاحتراق بالنار والحياة بالنفس في الهواء فمن طاب من الله تعالى حصول هذه الآثار بدون أسبابها فقد أساء الادب مع الله تعالى بل يلتمس فضله في عوائده واخلاقه قد انقسموا في مقام طلبهم منه سبحانه وتعالى هذه الآثار الى ثلاثة أقسام (القسم الاول) عاملوا الله تعالى باعتماد قلوبهم على قدرته تعالى مع اهمال الاسباب والعوائد فلججوا في البحار في زمن الهول وسلكوا القفار العظيمة المهالكة بغير زاد الى غير ذلك من هذه التصرفات فهؤلاء حصل لهم التوكل وفاتهم الادب (٢٤٢) مع الله تعالى وهم جماعة من العباد أحوالهم مسطورة في كتب الرقائق

(والقسم الثاني) لاحظوا الاسباب واعرضوا عن التوكل وهم عامة الخلق وشر الاقسام فانهم ربا وصلوا بملاحظة الاسباب والاعراض عن المسبب الى الكفر (والقسم الثالث) عاملوا الله تعالى باعتماد قلوبهم على قدرته تعالى مع عدم اهمال الاسباب والعوائد بل طلبوا فضله في عوائده ملاحظين في تلك الاسباب مسببها وميسرها فجمعوا بين التوكل والادب وهم النبيون والصديقون وخاصة عباد الله تعالى والعارفون بما ملته وهم خير الاقسام الثلاثة جعلنا الله تعالى منهم بمنه وكرمه قال والعجب ممن يهمل الاسباب ويفرط في

الرؤيا من اللوح المحفوظ فان الله عزوجل وكل ملكا باللوحة المحفوظ ينقل لكل أحد ما يتعاق به من اللوح المحفوظ من أمر الدنيا والآخرة من خير أو شر لا يترك من ذلك شيئا علمه من علمه وجهله من جهله ذكره من ذكره ونسيه من نسيه وهذا هو الذي يجوز تعبيره وما عاده لا يعبر وفي الفرق سبع مسائل (المسألة الاولى) خرج مالك في الموطأ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة قال صاحب المتقى قال جماعة من العلماء معناه ان مدة نبوته صلى الله عليه وسلم كانت ثلاثا وعشرين سنة منها ستة أشهر نبوة بالرؤيا فاول ما بدى به عليه السلام الرؤيا الصادقة فكان لا يرى رؤيا الا جاءت كفلق الصبح ونسبة ستة أشهر من ثلاث وعشرين سنة جزء من ستة وأربعين جزءا وقيل أجزاء من النبوة لم يطلع عليها أحد وروى جزء من خمسة وأربعين وروى من سبعين فيحتمل ان يكون ذلك اختلافا في الرؤيا فيحمل الاول على الجلية والاكثر من العدد على الرؤيا الخفية أو تكون الستة والاربعون هي المبشرة والسبعون هي المحزنة والخوفا لقله تكررر ولما يكن جنسه من الشيطان وفي القيس روى أيضا خمسة وستون جزءا من النبوة وخمسة واربعون فاختلفت الاعداد لاهم رؤيا النبوة لانفس النبوة وجملة بشارات بما أعطاه الله من فضله جزءا من سبعين في الابتداء ثم زاد حتى بلغ خمسا واربعين فان وتفسيرها بمدة رسول الله صلى الله عليه وسلم باطل لانه مقتدر لنقل صحيح ولم يوجد قال الاحسن قول الامام الطبري عالم القرآن والسنة ان نسبة هذه الاعداد الى النبوة انما هو بحسب اختلاف الراي فرؤيا لرجل الصالح على نسبتته والذي دون درجته دون ذلك وقوله عليه السلام لم يبق بعدى من النبوة الا الرؤيا الصالحة حض على نقلها والاهتمام بها ليبقى لهم بعده عليه السلام جزء من النبوة فبشر بذلك امته ولا يعبر الرؤيا الا من يامن بها ويحسنها والا فليترك وسئل مالك رحمه الله تعالى أيفسر الرؤيا كل أحد قال أبل النبوة يلعب قيل له أيفسرها على الخير وهي عنده على الشر لقول من يقول الرؤيا على ما أولت فقال الرؤيا جزء من اجراء النبوة افتتلاعب بامر النبوة وفي الموطأ الرؤيا الصالحة من الله والخلم من الشيطان فان رأى أحدكم الشيء يكرهه فليقتل يساره ثلاث مرات اذا استيقظ وليتعوذ بالله من شرها فانها لن تضره ان

التوكل بحيث يجعل التوكل عدم الاسباب أو من شرطه عدم الاسباب أنه اذا قيل الايمان سبب لدخول الجنة والكفر سبب لدخول النار بالجمل الشرعي كسائر الاسباب فهل هو تارك هذين السببين أو معتبرهما فان ترك اعتبارهما خسر الدنيا والآخرة وان اعتبرهما فقال لا بد من الايمان وترك الكفر قيل له ما بال غيرهما من الاسباب فان هذين ان كانا لا يتايفان التوكل فغيرهما كذلك نعم الاسباب نوعان نوع مطرد في مجرى عوائد الله تعالى كالإيمان والكفر والغذاء والتنفس ونحو ذلك ونوع أ كثر غير مطرد أجرى الله فيه عادة من حيث الجملة كالادوية وأنواع الاسفار للارياح ونحو ذلك ولكن الادب في الجميع التماس فضل الله تعالى في عوائده ولذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بالدواء والحماية واستعمال الادوية حتى الكي بالنار قامر بكي سعد وقال عليه الصلاة والسلام المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء وصلاح كل جسم ما اعتادوا اذا كان حاله عليه السلام في

شاء

الاسباب التي ليست مطردة من الجمية واصلاح البدن بمواظبة عاداته فإظنك بغير ذلك من العوائد فهذا هو الحق الابلج والطريق
 الانهج اه كلام الاصل بهذيب وصححه ابن الشاط قلت وتم ربه التوكل على القول الذي اختاره بقوله هو اعتماد القلب
 الخ هو بمعنى قول السيد الجرجاني في تعريفاته هو الثقة بما عند الله والياس عما في ايدي الناس اه وقول شيخ الاسلام الشيخ
 زكريا هو الاعتماد على الله تعالى وقطع النظر عن الاسباب مع تهيتها وقوله ويقال هو ترك السعي فيما لانسه قوة البشر وأما
 قول الاصل على ما قاله الغزالي في الاحياء وغيره بحيث يجعل التوكل عدم الاسباب أو من شرطه عدم الاسباب فعلى الثاني يعرف
 قول شيخ الاسلام زكريا ويقال هو كلة الامر كلة الى مالكة والتعويل على وكالته وعلى الاول يعرف بقول شيخ الاسلام أيضا
 أو يقال هو ترك الكسب واخلاء اليد من المال قال شيخ الاسلام (٢٤٣) زكريا ورد بان هذا ناكل لا توكل

اقاده الزيزي على الجامع
 الصغير عن العلقمي والله
 سبحانه وتعالى اعلم
 (الفرق الستون والمائتين
 بين قاعدة الحسد وقاعدة
 القبلة)
 وهو أن القاعدتين وان
 اشتركتا في انهما طلب
 من القلب الا ان الحسد
 تبنى زوال النعمة عن الغير
 قال ابن حجر في الزواجر
 ويكون حراما وفسوقا
 ان كان من حيث كونها
 نعمة اما ان كان من حيث
 كونها آلة الفساد والايذاء
 كما في نعمة الفاجر فلا
 حرمة اه قال الاصل
 كان المتبنى زوالها عنه
 تبنى حصولها لنفسه واولا
 فالحسد نوطان والثاني
 أشرها لانه طلب المقسدة
 الصرفة من غير معارض
 عادى او طبعى قال

شاء الله تعالى قال الباجي فيحتمل أن يريد بالرؤيا الصالحة المبشرة ويحتمل العبادة من الله تعالى
 ويريد بالحلم ما يحزن ويحتمل أن يريد به الكاذب يخيل به ليفرح أو يحزن قال ابن وهب يقول
 في الاستعاذة اذا نفث عن يساره أعوذ بمن استعذت به ملائكة الله ورسله من شر ما رأيت في
 منامى هذا ان يصيبني منه شيء أو كرهه ثم يتحول على جانبه الآخر قال ابن رشد في المقدمات الفرق
 بين رؤيا الانبياء وغيرهم ان رؤيا غيرهم اذا أخطأ في تأويلها لا تخرج عما أولت ورؤيا غير الصالح
 لا يقال فيها جزء من النبوة وأما يلهم الله تعالى الرأى التعمد اذا كانت من الشيطان أو قدر انها
 لا تصيبه وان كانت من الله تعالى فان شر القدر قد يكون وقوعه موقوفا على عدم الدماء (المسألة
 الثانية) قال صاحب القهس قال صالح المعتزلى رؤيا المنام هي رؤية العين وقال آخرون هي رؤية
 بيمينين في القلب يبصر بهما واذنين في القلب يسمع بهما وقالت المعتزلة هي تخايل لاحقيقة لها
 ولا دليل فيها ووجرت المعتزلة على أصولها في تخييلها على المادة في أنكار أصول الشرع في الجن
 وأحاديثها والملائكة وكلامها وان جبريل عليه السلام لو كلم النبي صلى الله عليه وسلم بصوت
 لسمعه الحاضرون وأما أصحابنا فلم يوافقوا ثلاثة قال القاضي هي خواطر واعتقادات وقال الاستاذ
 أبو بكر هي اوهام وهو قريب من الاول وقال الاستاذ ابواسحق هي ادراك باجزاء لم تحلها آفة
 النوم فاذا رأى الرأى انه بالمشرق وهو بالمغرب او نحو ذلك فهي أمثلة جعلها الله تعالى دليلا على تلك المعاني
 كما جعلت الحروف والاصوات والرقوم للكتابة دليلا على المعاني فاذا رأى الله تعالى اول النبي
 صلى الله عليه وسلم فهي امثلة تضرب له بقدر حاله فان كان موحدار آه حسنا أو ملحدار آه قبيحا وهو
 احد التأويلين في قوله عليه السلام رأيت ربي في احسن صورة قال بعض العلماء قال لى بعض الامراء
 رأيت البارحة النبي صلى الله عليه وسلم في اشد ما يكون من السواد فقلت له ظلمت الخلق
 وغيرت الدين قال النبي صلى الله عليه وسلم الظلم ظلمات يوم القيامة فالتغيير فيك لاشك فيه وكان
 متغيرا على وعنده كاتبه وصهره وولده فاما الكتاب فمات واما الآخرا فتنصرا واما هو
 فكان مستندا فجلس على نفسه وجعل يتعذر وكان آخر كلامه وددت ان كون حيا لتخلات
 اعيش بها بالفر قلت له وما بنفك انا اقبل انا عذرك وخرجت فوالله ما توقفت لى عنده بعد

ودليل تحريم الحسد الكتاب والسنة والاجماع (فاما الكتاب) فقوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد وقوله تعالى
 ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وقوله تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بمضكم على بعض اى لا تتمنوا
 زواله بقرينة النهي (واما السنة) فقوله عليه الصلاة والسلام لا تحاسدوا ولا تباغضوا وكونوا عبادا لله اخوانا وفي الزواجر قال
 صلى الله عليه وسلم في النهي عن الحسد واسبابه وثمراته لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله
 اخوانا ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاثة رواه الشيخان اه قال الاصل واما الاجماع على تحريمه فقد انقضى من الامة المعصومة
 قال ويقال ان الحسد اول معصية عصي الله بها في الارض حسد ابليس آدم فلم يسجد له اه وفي الزواجر ومن افات الحسد ان
 فيه نسخا لقضاء الله تعالى اذا اتم على الغير بما لامضرة عليك فيه وشماتة باخيك المسلم قال الله تعالى ان تمسك حسنة تؤم

وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وكثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفار احسد امان عند انفسهم ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكونون سواء ام يحسدون الناس على ما اناهم الله من فضله اه والغبطة تمنى حصول مثل نعمة الغير لنفسك من غير مرض لطلب زوالها عن صاحبها بل تشتهي مثلها لنفسك مع بقائها لذويها وقد تخصص باسم المنافسة وقد عبر عنها بلفظ الحسد كما في قوله صلى الله عليه وسلم لاحسد الا في اثنتين رجل آناه الله القرآن فهو يقوم به آناه الليل واطراف النهار ورجل آناه الله تعالى مالا فهو ينفقه آناه الليل واطراف النهار أى لا غبطة الا في هاتين على وجه المبالغة وفي الزواجر وليست الغبطة والمنافسة بحرام اى لعدم تعلقها بمفسدة البتة بل هي اما واجبة واما مندوبة واما مباحة قال تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون سابقوا الى مغفرة من ربكم والمسابقة تقتضى خوف (٢٤٤) الفوت فالواجبة تكبرون في النعم الدينية الواجبة كنعمة الايمان

والصلاة المكتوبة والزكاة فيجب ان تحب ان تكون مثل القائم بذلك والا كنت راضيا بالمعصية والرضا بها حرام (والمندوبة) تكون في الفضائل والعلوم وافتقار الأموال في الميراث والمباحة تكون في النعم المباحة كالنكاح والمنافسة في المباحات لا يترتب عليها اثم لكنها تنقص من الفضائل وتناقض الزهد والرضى بالمغضى والتوكل ونحوه عن المقامات الرفيعة نعم هنا دقيقة يذنب التنبيه لها والا وقع الانسان في الحسد الحرام من غير ان يشعر وهي أن من أيس أن ينال مثل نعمة الغير فبالضرورة ان نفسه تمتد أنه ناقص عن صاحب

حاجة (المسألة الثالثة) قال الاستاذ ابو اسحق الادراك يضاده النوم اتفاقا والرؤيا ادراك المثل كما تقدم فكيف تجتمع مع النوم واجاب بان النفس ذات جواهر فان عمها النوم فلا ادراك ولا منام وان قام عرض النوم ببعضها اممكن قيام ادراك المنام بالبعض الآخر ولذلك ان اكثر اللذات آخر الليل عند خفة النوم (المسألة الرابعة) تقدم ان المدرك انما هو المثل وبه خرج الجواب عن كون رسول الله صلى الله عليه وسلم يرى في الآن الواحد في مكانين فان المرئى في المكانين مثالان فلا اشكال اذا تعددت المظروفات بتعدد الظروف اذ المشكل ان يكون في مكانين في زمان واحد واجاب الصوفية بأنه عليه السلام كالشمس ترى في اماكن عدة وهي واحدة وهو باطل فانه عليه السلام يراه زيد في بيته ويراه عمرو بجملته في بيته او داخل مسجده والشمس انما ترى من اماكن عدة وهي في مكان واحد فلو ريت داخل بيت بجرمها استحالة رؤية جرمها في داخل بيت آخر وهو الذي يوازن رؤى برسول الله صلى الله عليه وسلم في بيتين أو مسجدين والاشكال لم يرد رؤيته عليه السلام من مواضع عدة وهو في مكان واحد انما ورد فيه كيف يرى في مواضع عدة بجملة ذاته عليه السلام فابن احدهما من الآخر مع اتفاق العلماء على ان حلول الجسم الواحد في الزمن الواحد في مكانين محال فلا يتجه الجواب الا بان المرئى مثاله عليه السلام لاذاته وكذلك كل مرئى من بحر او جبل او آدمى أو غيره انما يرى مثاله لاهو بذاته وبه يظهر معنى قوله عليه السلام من رأى في فقد رأى حقاً فان الشيطان لا يتمثل بي وان التقدير من رأى مثالى فقد رأى حقاً فان الشيطان لا يتمثل بمنالى وان الخبر انما يشهد بمصمة المثل عن الشيطان ونص السكراني في كتابه الكبير في تاويل الرؤيا ان الرسل والكتب المنزل والملائكة أيضا كذلك معصومة عن تمثيل الشيطان بمثلها وما عد ذلك من المثل يمكن ان يكون حقاً ويمكن ان يكون من قبل الشيطان وانه تمثل بذلك المثل (المسألة الخامسة) قال العلماء انما تصح رؤية النبي عليه السلام لاحد رجلين احدهما صحابي رآه فعلم صفته فانطبع في نفسه مثاله فاذا رآه جزم بأنه رأى مثاله المعصوم من الشيطان فينتفى عند اللبس والشك في رويته عليه السلام وثانيهما رجل تكرر عليه سماع صفاته المنقولة في الكتب حتى انطبع في نفسه صفته عليه السلام ومثاله المعصوم كما حصل ذلك لمن رآه فاذا رآه

تلك النعمة وانها تحب زوال قصتها وزواله لا يحصل الا بساواة ذي النعمة أو بزوالها عنه وقد فرض بأسه عن جزم مساواته فيها فلم يبق الا محبة لزوالها عن الغير المتميز بها عنه اذ بزوالها يزول تخلفه وتقدم غيره بها فان كان بحيث لو قدر على زوالها عن الغير أزالها فهو حسود حسدا مذموما وان كان عنده من التقوى ما يمنعه عن ازالتها مع قدرته عليها وعن محبة زوالها عن الغير فلا اثم عليه لان هذا امر جليل لا تنفك النفس عنه ولعله المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم كل ابن آدم حسود وفي رواية ثلاثة لا ينفك المسلم عنهن الحسد والظن والطيرة وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ أى ان وجدت في قلبك شيئا فلا تعمل به ويعد من يريد مساواة غيره في النعمة فيمجزع عنها سببا ان كان من أقرانه أن ينفك عن الميل الى زوالها فهذا الحد من المنافسة يشبه الحسد الحرام فيلبي الاحتياط التام فانه متى صفى الى محبة نفسه ومال لا اختياره الى مساواته لذى النعمة بمحبة زوالها عنه فهو مرتكب في الحسد

الحرام ولا يتخلص منه الا ان قوى ايمانه ورسوخ قدمه في التقوى ومهما حركه خوف تقصه عن غيره جره الى الحسد المحظور
والى ميل الطبع الى زوال نعمة الغير حتى ينزل مساواته وهذا الارخصة فيه بوجه سواء كان في مقاصد الدين أم الدنيا قال الغزالي
ولكن ذلك يعنى عنه ما لم يعمل به ان شاء الله تعالى ونسكون كراهته لذلك من نفسه كقارئة اه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الحادى والستون والمائتان بين قاعدة الكبر وقاعدة التجميل باللباس والمرآة وغير ذلك ﴾

وهومن جهتين (الجهة الاولى) ان الكبر من أعمال القلوب فلا يتعلق به الحسن وأما التجميل فمن أفعال الجوارح فيتملق به الحسن
(الجهة الثانية) ان أصل التجميل الاباحة لقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقد يمرض
له ما ينقله عن الاباحة اما الى الوجوب كتوقف تنفيذ الواجب عليه في (٢٤٥) نحو ولاية الامور فان الهيات الرثة

لا تحصل معها مصالح العامة
منهم واما الى التذنب
كتوقف التذنب عليه
كما في الصلوات لقوله
تعالى خذوا زينةكم عند
كل مسجد أى صلاة
وفي الجماعات لقوله صلى
الله عليه وسلم ان الله يحب
أن يرى أثر نعمته على
عبده ببناء يرى المجهول
وقوله صلى الله عليه وسلم
ان الله جميل يحب الجمال
رواه مسلم وغيره في
حديث طويل سأتى
وفي الحروب له ربه العدو
وفي المرأة لزوجها وفي
الهدايا لتعظيم العلم في
نفوس الناس وقد قال
عمر أحب ان أنظر الى
قارىء القرآن أبيض
التياب وقد انشد الامام
مالك لما اعترض عليه
بعض معاصريه في التجميل

جزم بربوبية مثاله عليه السلام كما يجزم به من رآه فينتفى عنه اللبس والشك في رويته عليه السلام
واما غير هذين فلا يحصل له الجزم بل يجوز ان يكون رآه عليه السلام بمثاله ويحتمل ان يكون من
تخييل الشيطان ولا يفيد قول المرئي لمن يراه ان رسول الله ولا قول من يحضر معه هذا رسول الله لان
الشيطان يكذب لنفسه ويكذب لغيره فلا يحصل الجزم اذا تقرر هذا وان لا بد من روية مثاله
المخصوص فيشكل ذلك بما تقرر في كتب التعبير ان الرائي يراه شيخا وشابا واسود وذاهب
العينين وذاهب اليدين وعلى أنواع شتى من المثل التي ليست مثاله عليه السلام فالجواب عن هذا
ان هذه الصفات صفات الرائي واحوالهم تظهر فيه عليه السلام وهو كالمرأة لهم قلت ليمض
مشايخي فكيف يبقى المثال مع هذه الاحوال المضادة له فقال لى لو كان لك أب شاب تعيبت
عنه ثم جئته فوجدته شيخا او اصابه يرقان اصفر او يرقان اسود او اصابه برص او جذام او
قطعت اعضاؤه اكنت تشك فيه انه ابوك قلت لا فقال لى ماذا الا لما ثبت في نفسك من
مثاله المتقدم عندك الذى لا تجهله بعروض هذا الصفات له فكذلك من ثبت عنده في نفسه مثال
رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا لا يشك فيه مع عروض هذه الاحوال له ومن لم يكن كذلك
لا يثق بان رآه عليه السلام واذ اصح له المثال وانضبط فالسواد يدل على ظلم الرائي والعمى يدل على
عدم ايمانه لانه ادراك زاهب وقطع اليد يدل على الاستهزاء به فان الشاب يحترق وكونه شيخا يدل على
يعبر بها عن القدرة وكونه امرد يدل على الاستهزاء به فان الشاب يحترق وكونه شيخا يدل على
تنظيم النبوة لان الشيخ بضم وغير ذلك من الصفات الدالة على الاحكام المختلفة (فرع) فلورآه عليه
السلام فقال له ان امرأتك طالق ثلاثا وهو يجزم بانه لم يطلقها فهل تحرم عليه لان رسول الله صلى
الله عليه وسلم لا يقول الا حقا وقم فيه البحث مع الفقهاء واضطربت آراهم في ذلك بالتحريم وعدمه
لتعارض خبره عليه السلام عن تحريمها في النوم واخباره في اليقظة في شريعتهم المعظمة انها مباحة له
والذى يظهر لى ان اخباره عليه السلام في اليقظة مقدم على الخبر في النوم لتطرق الاحتمال للرائي
بالغلط في ضبط المثال فاذا عرضنا على انفسنا احتمال طرو والطلاق مع الجهل به واحتمال طرو الغلط
في المثال في النوم وجدنا الغلط في المثال اسر وارجح ومن هو من الناس يضبط المثال على النحو المتقدم

بالتياب الثمينة حسن ثيابك ما استطعت فانها زين الرجال بها تعز وتكرم
ودع التواضع في اللباس نخشنا قاله يعلم ماتسر وتعلم
فرتيت ثوبك لا يز يدك رفعة عند الاله وانت عبد مجرم
وجديد ثوبك لا يضرك بعدما نخشى الاله وتقي ما مجرم

واما الى التحريم ككونه وسيلة لمحرم كمن يزين للنساء الاجنبيات ليزني بهن فاذا عدم المعارض الناقل له عن الاباحة وعرى عن
هذه الاسباب بقيت الاباحة وأصل الكبر التحريم وقد يمرض له ما ينقله عن التحريم اما الى الوجوب كما في الكبر على الكفار في
الحروب وغيرها واما الى التذنب كما في الكبر على أهل البدع تقبيلاً للبدعة والاباحة فيه بيعة فاذا عدم المعارض الناقل عن

التحريم استصحب فيه التحريم وهو اما كبر على الله تعالى وهو أفحش أنواعه ككبر فرعون ونمرود حيث استنكفا أن يكونا
عبدن لله تعالى وادعيا الربوبية قال تعالى ان الذين يستكبروني عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين أى صاغرين لن
يستنكف المسيح الآية واما على رسوله صلى الله عليه وسلم بان يمتنع من الاقياد له تكبرا جهلا وعنادا كما حكى الله ذلك عن كفار
مكة وغيرهم من الامم واما على عباد الله تعالى بان يستعظم نفسه ويحتقر غيره ويزدرية فيأبى على الاقياد له أو يترفع عليه
ويأنف من مساواته وهذا وان كان دون الاولين الأأنه عظيم اسمه أيضا لان الكبرياء والعظمة انما يليقان بالملك القادر القوى
المتين دون العبد الما جز الضميف فتكبره فيه منازعة لله في صفة لا تليق الا بجلاله وقد قال تعالى في الحديث ان من نازعه العظمة
والكبرياء أهلكه ولان التكبر على (٢٤٦) عباده لا يليق الا به تبارك وتعالى فمن تكبر عليهم فقد جنى عليه اذ من

استدل خواص غلمان
الملك منازع له في بعض
أمره فيستحق مقتته ومن
لازم هذا التكبر بنوعيه
مخالفة أوامر الحق لان
التكبر ومنه المتجادلون
في مسائل الدين بالهوى
والتعصب تأبى نفسه من
قبول ما سمعه من غيره
وان اتضح سبيله بل
يدعوه كبره الى المبالغة
في تزييفه واظهار ابطاله
فهو على حد قوله تعالى
وقال الذين كفروا
لا تسمعوا لهذا القرآن
والغوا فيه املكتم تغلبون
واذا قيل له اتق الله
أخذته العزة بالانم فحسبه
جهنم وليئس المهاد وقال
ابن مسعود كفى بالرجل
أثما اذا قيل له اتق الله
أن يقول عليك بنفسك
وقال صلى الله عليه وسلم

الا افراد قليلة من الحفاظ لصفته عليه السلام واما ضبط عدم الطلاق فلا يختل الا على النادر من الناس
والعمل بالراجح متمين وكذلك لو قال له عن حلال انه حرام او عن حرام انه حلال او عن حكم
من احكام الشريعة قدمنا ما ثبت في اليقظة على ما رأى في النوم لما ذكرناه كإلوا تمارض خبران من
اخبار اليقظة صحيحان فانا نقدم الارجح بالسند او بالانظ او بفصاحتها او قلة الاحتمال في
الجازا وغيره فكذلك خبر اليقظة وخبر النوم يخرجان على هذه القاعدة (المسألة السادسة) رؤية الله
تعالى في النوم تصح ولذلك احوال (احدها) ان يراه في النوم على النحو الذى دل عليه المعقول والمنقول
من صفات الكمل ونموت الجلال له والسلامة من الصفات الدالة على الحدوث من الجسمية
والتحيز والجهة فهذا نجوزه في الدنيا كما نجوزه في الآخرة ونجزم بوقوعه في الآخرة للمؤمنين
واكن من ادعى هذه الحالة وهو من غيرها لها من العصاة او من المقصرين كذبناءه او من الاولياء
المتقين لا نكذبه ونسلم له حاله وقوله تعالى لا تدركه الابصار فيه تاويلات وهو عموم يقبل
التخصيص واخبار الولى الموثوق بدينه المبرز في عدالته يصلح لتقوية بعض التاويلات
ولتخصيص هذا العام وخبر العدل مقبول في تخصيص العموم ونحن نقبل خبر الاولياء في وقوع
الكرامات التى هى من خوارق العادات المحصلة للعلوم القطعية فكيف في تخصيص العمومات
التي لا تقيد الا للظن فتأمل هذا (وثانيها) ان يراه سبحانه في صورة مستحيلة عليه كمن يقول رأيت
في صورة رجل او غير ذلك من الاجسام المستحيلة على الله تعالى وفدروى عن بعضهم انه قال رأيت
الله تعالى في صورة فرس وفهم هذا الرائي ان هذا الجسم من انسان وغيره خاق من خاق الله تعالى
وامر وارد من قبله يقتضى حالة من هذا الرائي ويتقاضاها منه او يامر به بخير او ينهاه عن شر
ويقول له انا الله لا اله الا انا قاعبتي وامثلى امرى ونحو ذلك فهذه الحالة أيضا صحيحة جائزة على
اطلاق لفظ الله تعالى على هذا الجسم ففى القرآن وجاء برك والملك صفا صفا فغير تعالى عن امره الوارد
من قبله باللفظ الخاص بالربوبية على وجه الجاز من باب اطلاق لفظ السبب على المسبب ولفظ
المؤثر على الاثر وهو مجاز مشهور في لسان العرب ومسطور في كتب الجاز والحقيقة وفي التوراة
جاء الله من سيناء وشرق من ساغين واستعلن من جبال فاران اشارة الى التوراة النازلة بطور سيناء

لرجل كل يمينك فقال متكبرا لا استطيع فشلت يده فلم يرفها بعد فاذا ن التكبر على الخلق يدعو الى التكبر والانجيل
على الخلق الا ترى ان ابليس لما تكبر على آدم وحسده بقوله انا خير منه جره ذلك الى التكبر على الله لمخالفته أمره فملك
هلا كما بدأ ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام لن يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من الكبر فقاوا يا رسول الله ان أحدنا
يجب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة فقال ان الله جميل يحب الجمال ولكن الكبر يطر الحق وغمص الناس خرجه مسلم
وغيره قال العلماء رضى الله عنهم بطر الحق بفتح الموحدة والمهملة رده ودفسه على قائله وغمص الناس بفتح المعجمة وسكون
الميم وبالصاد المهملة احتقارهم وازدراؤهم وكذا عمصهم بالمهملة وقوله عليه السلام لن يدخل الجنة وعيد عظيم يقتضى أن الكبر
من الكبائر وعدم دخول صاحبه الجنة مطلقا عند المنة لان صاحب الكبيرة عندم مخلد في النار كالكافر وعند أهل السنة

معناه لا يدخلها وقت يدخلها غير المتكبرين أي في المبدأ والنفي العام قد يراد به الخاص إذا اقتضته النصوص أو القواعد قال
الأصل والكبر من أعظم ذنوب القلب نسأل الله تعالى العافية حتى قال بعض العلماء كل ذنوب القلب يكون معه الفتح
الكبر اه هذا تهذيب مافي الأصل وسلمه ابن الشاط مع زيادة من الزواجر والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الثاني والستون والمائتان بين قاعدة الكبر وقاعدة العجب ﴾

وهو من جهتين أيضا (الجهة الأولى) مافي الأصل وصحة ابن الشاط من ان الكبر راجع للخلق والعباد كما علم من حقيقته المتقدمة
والمعجب راجع للعبادة اذ هو رؤية العبادة واستعظامها من العبد فهو معصية تكون بعد العبادة ومتعلقة بها هذا التعلق الخاص
كما يتعجب العابد بعبادته والعالم بعلمه وكل مطيع بطاعته وهو وان (٢٤٧) كان حراما لا يفسد العبادة لانه يقع

بعدها بخلاف الرياء
فانه يقع معها فيفسدها
وسر تحريم العجب
انه سوء أدب علي الله
تعالى فان العبد لا ينبغي
له أن يستعظم ما يتقرب
به الى سيده بل يستصغره
بالنسبة الى عظمة سيده
لا سيما عظمة الله تعالى
ولذلك قال الله تعالى
وما قدر الله حق
قدره أي ما عظموه حق
تعظيمه فمن أعجب
بنفسه وعبادته فقد هلك
مع ربه وهو مطلع
عليه وعرض نفسه
لمقت الله تعالى وسخطه
ونبه على ضد ذلك
قوله تعالى والذين
يؤتون ما آتوا قلوبهم
وجلة انهم الى ربهم راجعون
معناه يفعلون من الطاعات
ما يفعلون وهم خائفون

والانجيل النازل بساغين موضع بالشام والقرآن النازل بمكة واسمها فاران فيكون معناه ان الحق
جاء من سيناء وهو التوراة وكثر ظهوره وعلنه بتقوية الانجيل له فان عيسى عليه السلام بعث لنصرة
التوراة وتقويتها واردة الملاية والظهور واستكمل الحق واستوفيت المصالح ووصل البيان والكمال
في الشرع الى اقصى غاياته بالقرآن الكريم والشرعية المحمدية وسميت هذه الكتب باسم الله
تعالى لانها من جنته وقبله على الحجاز كما تقدم ومن ذلك ينزل ربنا الى سماء الدنيا في الثالث الاخير من الليل
الحديث على احد النوايل ان تنزل رحمة فساها باسمه لكونها من قبله من اثره كذلك هذه المثل القائلة
في النوم انا الله هو صحيح جائز على الحجاز كما تقدم وجاء في الحديث ان الله يأتي يوم القيامة للخلق في
صورة يشكرونها ويقولون لست ربنا فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ياتيهم في صورة
وتسميته لهذه الصورة باسم الله تعالى هو على سبيل الحجاز لانها صورة من آثاره وفننه يختبر بها
خلقه فل هذه الملازمة والملاحة حسن اطلاق لفظ الله تعالى عليها مجازا كما تقدم فكذلك هذه
المثل في النوم حكمها حكم هذه الاجسام في اليقظة الحالة الثالثة أن يرى هذه الصورة الحسنة
الجسمية ولا يعتقد انها الله عز وجل حقيقة ولا يخطر له في النوم معنى الحجاز البتة فهذه الرؤيا يحتمل
أن تكون صحيحة ويكون المراد الحجاز وهو جهل المجاز فكان الغلط منه لاني الرؤيا كما يرد
اللفظ في اليقظة والمراد به المجاز والسامع يفهم الحقيقة كما اتفق للحشوية في آيات الصفات فكان
الغلط منهم لاني الآيات الواردة ويحتمل أن تكون هذه الرؤيا كذبا وباحالا والشيطان يخيل له
بذلك ليضلله أو يخزبه أو غير ذلك من مكائده لعنه الله فهذه الرؤيا موضع الثبوت والخوف من
الغلط وإذا استيقظ هذا الرائي وجب عليه أن يجزم بان الذي رآه ليس ربه على الحقيقة بل احد
الامر بن المتقدمين واقع له وينظر ما يقتضيه الحال منهما فيعتقد ان أشكل عليه الامر اعرض
عن الرؤيا بالكلية حتى يتضح الصواب فان اعتقد انها حق وان الذي رآه به فهو كافر وقد كفر
بهذا الاعتقاد الناشئ له عن هذه الرؤيا بناء على القول بتكفير الحشوية وقد يكون ذلك الجسم
وتلك الحالة فيها من الحقارة ومنافاة الربوبية ما يجمع الامة على تكفيره وتكفيره الحشوية وغيرهم
كصورة الدجال ونحوها فان القول بان الحشوية ليست كفارا انما هو مع قولهم بالتزهر عن النور

من لقاء الله تعالى بتلك الطاعة احتقارها وهذا يدل على طلب هذه الصفة والنهي عن ضدها اه (والجهة الثانية) مافي الزواجر
لابن حجر من ان الكبر اما باطن وهو خلق في النفس واسم الكبر بهذا أحق أي كما يرشد له قوله تعالى ان في صدورهم الاكبرام
يا لانيه فجعل عمله القلب والصدور واما ظاهر وهو أعمال تصدر من الجوارح وهي نمرات ذلك الخلق وعند ظهورها يقال له تكبر
وعند عدمها يقال في نفسه كبر فالاصل هو خلق النفس الذي هو الاسترواح والركون الى رؤية النفس فوق التكبر عليه فهو
يستدعي متكبرا عليه ومتكبرا به بخلاف العجب فانه لا يستدعي غير المعجب به حتى لو فرض انفراد دائما امكن أن يقع منه
العجب دون الكبر ومجرد استعظام الشيء لا يقتضي التكبر الا أن كان ثم من يرى انه فوقه هو الله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثالث والستون والمائتان بين قاعدة العجب وقاعدة التسميع

وهو انهما وان اشتركا في كون كل منهما معصية لا تحبط العبادة لكونها تقع قبلها خالصة بخلاف الرياء فانه يقارنها فيحبطها وقد تبين مما تقدم كون العجب معصية لا تحبط العبادة الخ وأما التسميع ففي الحديث الصحيح الذي خرجه مسلم وغيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سمع مع الله به يوم القيامة أي ينادى به يوم القيامة هذا فلان عملا عملا لي ثم أراد به غيري فهو عبارة عن أخبار الشخص بماعمله من العبادات التي أخلص فيها ليعتقد فيه ويكرم بخلاف الرياء فانه كما في تعريفات الجرجاني قدس سره ترك الاخلاص في العمل بملاحظة غير الله تعالى فيه الا أن التسميع يفارق العجب من جهة أنه يكون باللسان والعجب يكون بالقلب (٢٤٨) كما علمت والله تعالى أعلم

الفرق الرابع والستون والمائتان بين قاعدة الرضي بالقضاء وبين قاعدة عدم الرضي بالمقضي
وهو ان القضاء قيل مرادف للقدر وهو خلاف قول الجمهور لكنه قوي وعليه فهل هما ارادة فقط أو ارادة وعلم أوها وقدرة أقوال ثلاثة والذي عليه الجمهور تباينهما وعليه فقيل القضاء ارادة والقدر ايجاد ممكن وقيل بالعكس أي القضاء ايجاد ممكن والقدر ارادة وقال السنوسي القدر تعلق القدرة والعلم بما في الازل بالممكن والقضاء اجراء الممكن على وفق ما مضى به القدر والعلم وقال القرافي القدر تعلق الارادة في الازل بالممكن والقضاء

والعلم والآفات والنقائص بل اقتصروا على الجسمية خاصة مع التنزيه عن جميع ذلك فمن اعتقد الجسمية مع بعض صفات النقص فاول من يكفره الحشوية فتامل ذلك ومنه ما تقدم من أنه رآه في صورة فرس أو غير ذلك من السباع أو غيرها فهذا كله كفر لا يختلف فيه ولا يخرج على الخلاف في الحشوية وكذلك اذا قال رايته في طاق أو خزانة أو مظورة أو نحو ذلك مما تحيله الحشوية وأهل السنة على الله تعالى فتامل ذلك فهذا تفصيل الاحوال في روية الله تعالى (المسألة السابعة) في تحقيق مثل الرؤيا وبيانها علم ان دلالة هذه المثل على المعاني كدلالة الالفاظ الصوتية والرقوم الكتابية عليها واعلم انه يقع فيها جميع ما يقع في الالفاظ من المشترك والمتواطىء والمترادف والمتباين والمجاز والحقيقة والمفهوم والخصوص والعموم والمطلق والمقيد والتصحييف والقلب والجمع بينهما والصريح والكناية والمماثل حتى يقع فيه ما يقع في الالفاظ من قول العرب أبو يوسف ابو حنيفة وزيد زهير شعرا وحاتم جودا وجميع أنواع المجاز فالمشترك كالقيل هو ملك أعجمي وهو الطلاق الثلاث نقله الكهستاني لان عادة الهنود اذا طاق أحد ثلاثا جرسوه على قيل فلما كان من لوازم الطلاق عبر به عن الطلاق والمتواطىء كالشجرة وهو رجل أي رجل كان دالة على القدر المشترك بين جميع الرجال ثم ان كانت تنبت في النجم فهو رجل أعجمي أو عند العرب فهو رجل عربي أو لانمر لها فلا خير فيه أو لها شوك فهو كثير الشر أو ثمرها له قشر فله خير لا يوصل اليه الا بعد مشقة أو لا قشر له كالنخلة فيوصل لغيره بلا مشقة الى غير ذلك وهذا هو المقيد والمطلق فحصلت الامور بالقيود الخارجة وكذلك يقع التقييد باحوال الرائي فالصاعد على المنبر يلي ولاية فالولاية مشتركة بين الولايات ومطلقة فان كان الرائي فقيها كانت الولاية قضاء أو اميرا فوال أو من بيت الملك فملك الى غير ذلك وكذلك تنصرف للخير بقربنة الرائي وحاله وان كان ظاهرها الشر وتنصرف للشر بقربنة الرائي وحاله وان كان ظاهرها الخير كمن رأى انعمات فالرجل الخير ماتت حظوظه وصلحت نفسه والرجل الشرير مات قلبه لقوله تعالى أو من كان ميتا فاحييناه أي كافر فاسلم ومنه قوله تعالى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي أي الكافر من المسلم والمسلم من الكافر على احد التاويلات والمترادفة كالتأكله فالصفره تدل على

الارادة بحكم خبري كرادته تعالى لزيد بالسعادة مع أخباره بكلامه وقد نظم الرهوني حاصل هذا بقوله اللهم وفي تباين القضاء والقدر * أو الترادف خلاف اشتهر والاول المعزول للجمهور * والثاني قول ليس بالمهجور ثم عليه هل هما ارادة * أو تعلم أوها وقدرة ثم على الاول أيضا اختلف * على أقاويل فهاك ما عرف قيل القضاء ارادة ثم القدر * ايجاد ممكن وعكس ذا اشتهر وللسنوسي الامام وقفا * تعلق القدرة والعلم معا

في أزل قل قدر ثم القضاء * اجراء ممكن بوفق ما مضى
 أو قدر تعلق الارادة * في أزل فحصل الافاده
 ثم الارادة بحكم خبري * قضي وهذا للقراني السري

وعلى كل من هذه الاقوال فالرضى بالقضاء واجب اجماعا والسخط وعدم الرضى به حرام اجماعا لانا مأمورون بان لا نتعرض
 لجهة ربنا الا بالاجلال والتعظيم ولا نتعرض عليه في ملكه بان يقول أحدنا ساخطا لقضائه تعالى أي شيء عملت حتى اصابني مثل
 هذا وما ذنبني وما كنت استاهل هذا وفي الزواجر أخرج أبو نعيم من سخطرزقه وبث شكواه ولم يصبر لم يصعد له الى الله عمل واتي
 الله وهو عليه غضبان اه وأما المقضى والمقدور فهو أثر القضاء والقدر (٢٤٩) وليس الرضى به واجبا على الاطلاق كما

هو زعم من يعتقد أن الرضى
 بالقضاء هو الرضى
 بالمقضى حتى يموت هؤلاء
 ذلك على قولهم ان الرضى
 بالقضاء انما يكون من
 جهة الاولياء خاصة فهو عزيز
 الوجود بل هو كالتقدير
 وانما الصواب ان الرضى به
 قد يكون واجبا كالايمان
 بالله تعالى والواجبات
 اذا قدرها الله تعالى
 للانسان وقد يكون
 مندوبا كما في المندوبات
 وحراما كما في المحرمات نعم
 الرضى بالكفر لا يكون
 كقرا كما زعم الاصل الا
 اذا كان مع علمه بكفره وهو
 لا يتأني الا من الكافر عنادا
 بناء على القول بجواز
 ذلك عادة اما على القول
 بامتناع ذلك عادة فلا على
 ان جواز الكفر عناد
 عادة من البعيد المشبه

الهم وحمل الصغير يدل عليه أيضا والمتباين كالاخذ من الميت والدفع له الاول جيد لانه كسب
 من جهة ما يوس منها والثاني رددي لانه صرف رزق لمن لا ينتفع به وربما كان لمن لا دين له لان الدين
 ذهب عن الموتى لذهاب التكليف عنهم والحجاز والحقيقة كالجرح هو السلطان حقيقة ويعبر به
 عن سمة العلم مجازا والعموم كمن رأى أن اسنانه كلها سقطت في التراب فانه يموت اقرار به كعلمه فان
 كان في نفس الامور انما يموت بعض اقرار به قبل موته فهو عام أريد به الخصوص واما ابو يوسف
 فكارؤيا براهها الرائي لشخص المراد غيره ممن هو بشبهه او بعض اقرار به او من تسمى باسمه او
 نحو ذلك ممن يشاركه في صفته فيعبر عنه به كما عبرنا عن ابي يوسف باني حنيفة لمشاركته له في صفة
 الفقه وعبرنا عن زبد بن زهير لمشاركته له في الشعر ونحو ذلك من النمل والقلب كما رأى المصري بوى ان
 رواسا اخذ منهم الملك فغير لهم ان شاور ياخذوه وكان كذلك وقلب رواس شاور وجمع هذا المثال
 بين القلب والتصحيح فان السين المهملة صحفت بالهجمة التي هي الشين ورأى ملك العرب قائلا
 يقول له خالف الحق من عذر فقيل له انت تقصد النكث على بعض الناس فذرت من ذلك في الرؤيا خالف
 الحق من عذر فدخله التصحيح ففقطو بسط هذه التفاصيل في كتب التعبير وانما قصدت التنبيه على
 هذه المثل كالا لفاظ في الدلالة وانها تشاركها في احوالها (تنبيه) أعلم ان تفسير المنامات قد اتسمت
 تقييداته وتشعبت تخصيصاته وتنوعت تعريفاته بحيث صار الانسان لا يقدر ان يعتمد فيه على
 مجرد المنقولات لكثرة التخصيصات باحوال الرائي بخلاف تفسير القرآن العظيم والتحدث
 في الفقه والكتاب والسنة وغير ذلك من العلوم فان ضوابطها اما محصورة أو قربية من الحصر وعلم
 المنامات منتشر انتشارا شديدا لا يدخل تحت ضبط فلاجزم استاج الناظر فيه مع ضوابطه
 وقرائنه الى قوة من قوى النفوس المعينة على الفراسة والاطلاع على المقنيات بحيث اذا توجه الحزر
 الى شيء لا يكاد يخطيء بسبب ما يخلقسه الله تعالى في تلك النفوس من القوة المعينة على تقريب
 الغيب أو تحققه كما قيل في ابن عباس رضي الله عنهما انه كان ينظر الى الغيب من وراء ستر رقيق
 اشارة الى قوة أودعه الله اياها فرأى بما أودعه الله تعالى في نفسه من الصفاء والشفوف والركة
 واللطافة فمن الناس من هو كذلك وقد يكون ذلك تاما في جميع الانواع وقد يهبه الله تعالى ذلك

(٣٢ - الفروق - رابع) بالحال لانه لا كفر عنادا الا لحامل يحمله عليه ويرجعه عنده وكرهيته اياه
 مع رجحانه عادة كالمتناقضين واما كراهية المعصية فهي ممكنة لان كل عاص عالم بعصيانه قاله ابن الشاطر قد يكون مباحا كما في
 المباحات من نحو البلايا والرزاياء ومؤلمات الحوادث فانما أمرنا بان تطيب لنا اذ هو تكليف بما ليس في طبع المكلف والشريعة لم ترد
 بتكليف أحد بما ليس في طبعه فالاراد مثلا لم يؤمر باستطابا بالاراد والمؤلم بل ذم الله قوما لا يتألمون ولا يجردون للبأساء وقما بقوله تعالى
 ولقد اخذناهم بالعداب لما استكانوا لربهم وما يتضرعون فمن لم يستمكن ولم يذل للمؤلمات ويظهر الجزع منها ويسأل ربه
 اقالة العثرة منها فهو جبار عنيد بعيد عن طرق الخير وان الرضى بالقضاء ليس بتادر ولا متمذر فان أكثر العوام من المؤمنين
 انما يألمون من المقضى فقط وأما التوجه الى جهة الربوبية بالنجوى والقضاء بغير العدل فهذا لا يكاد يوجد الا نادرا من الفجار

والمرتدة وانما تجزم بان رسول الله صلى الله عليه وسلم تألم لقتل عمه حمزة وموت ولده ابراهيم ورمى عائشة بما رميت به الى غير ذلك لان هذا كله من المقضى ونجزم بان الانبياء عليهم السلام طباعهم تتألم وتتوجع من المؤامات وتسمر بالمسرات واذا كان الرضى بالمقضييات غير حاصل في طبائع الانبياء فغيرهم بطريق الاولى وبالجملة فالحق تفسير الرضى بالقضاء باقلا لا بما قالوا وهو بتفسيرنا متيسر على أكثر العوام من المؤمنين فضلا عن الانبياء والصالحين وبتفسيرهم لا طمع فيه فهو غلط هذا تهذيب ما صححه ابن الشاطن من كلام الاصل مع زيادة والله سبحانه وتعالى أعلم (تنبيه) كون المقضي يكون خيرا او شرا ولا يجب الرضى به انما هو بحسب كسبنا واما باعتبار خلق الله اياه فحسن يجب الرضى به اذ كل ما صدر عنه سبحانه وتعالى فضل أو عدل في عبيده وليس يدى محمد وفارضى الله عنه

(٢٥٠)

سمعت الله في سرى يقول * انا في الملك وحدي لا أزل

(وحيث السكل منى

لا قبيح *

وقبح القبح من

حيث جميل)

وتوضيح ذلك ان الفعل

له جهتان كونه مقضيا له

تعالى وكونه مكتسبا للعبد

فيجب على العبد الرضا

بالقدر اى ما يقم من العبد

المتدر في الازل وهو

المقدور من الجهة الاولى

لا الثانية ولذلك قيل يجب

الايان بالقدر ولا يحتاج

به روى عن على رضى الله

عنه انه قال قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم لا يؤمن

عبد حتى يؤمن بربيع يشهد

ان لا اله الا الله وانى

رسول الله بمثنى بالحق

ويؤمن بالبعث بعد الموت

ويؤمن بالقدر خيره وشره

وروى ابن عمر رضى الله

تعالى عنهما قال قال صلى

باعتبار المنامات فقط أو بحسب علم الرمل فقط أو الكتف الذى للفم فقط أو غير ذلك فلا يفتح له بصفة القول والنطق في غيره ومن ايس له قوة نفس في هذا النوع صالحة اتم تعبير الرؤيا لا يصح منه تعبير الرؤيا ولا يكاد يصيب الا على النذرة فلا ينبغي له التوجه الى علم التعبير في الرؤيا ومن كانت له قوة نفس فهو الذى ينتفع بتعبيره وقد رأيت ممن له قوة نفس مع هذه القواعد فكان يتحدث بالعجائب والغرائب في المنام اللطيف ويخرج منه الاشياء الكثيرة والاحوال المتباينة ويخبر فيه عن الماضيات والحاضرات والمستقبلات وينتهي في المنام اليسرى نحو المائة من الاحكام بالعجائب والغرائب حتى يقول من لا يعلم باحوال قوى النفوس ان هذا من الجان أو المكاشفة أو غير ذلك وليس يكاف بل هو قوة نفس يجد بسببها تلك الاحوال عند توجهه للمنام وليس هو صلاح ولا كشف ولا من قبل الجان وقد رأيت انا من هذا النوع جماعة واختيرتهم فمن لم تحصل له قوة نفس عسر عليه تعاطي علم التعبير ولا ينبغي لك ان تطمع في ان يحصل لك بالتعلم والقراءة وحفظ الكتب اذا لم تكن لك قوة نفس فلا تجد ذلك ابدا ومتى كانت لك هذه القوة حصل ذلك بايسر سعى وأدنى ضبط فاعلم هذه الدقيقة فقد خفيت على كثير من الناس

الفرق التاسع والستون والمائتان بين قاعدة ما يباح في عشرة

الناس من المكارمة وقاعدة ما ينهى عنه من ذلك *

اعلم ان الذى يباح من اكرام الناس قسمان (القسم الاول) ما وردت به نصوص الشرع من افشاء السلام واطعام الطعام وتشميت العاطس والمصافحة عند اللقاء والاستئذان عند الدخول وان لا يجلس على تكريمة أحد الا باذنه أى على فراشه ولا يؤم في منزله الا باذنه لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن أحد احدى سلطانه ولا يجلس على تكريمته الا باذنه ونحو ذلك مما هو مبسوط في كتب الفقه (القسم الثاني) ما لم يرد في النصوص ولا كان في السلف لانه لم تكن أسباب اعتباره موجودة حينئذ وتجددت في عصرنا فتعين فعله لتجدد أسبابه لانه شرع مستأنف بل علم من القواعد الشرعية ان هذه الاسباب لو وجدت في زمن الصحابة لكانت هذه المسببات من فعلهم وصنعهم وتاخر الحكم لتاخر سببه ووقوعه عند وقوع سببه لا يقتضى ذلك تجديد شرع

ولا عدمه

الله عليه وسلم كل شيء بقدر حتى المعجز والكيس واما نحو قوله تعالى ما اصابك من

حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فوارد على سبيل الانكار اى كيف تكون هذه التفرقة او محمول على مجرد السببية روى لا صبيغ بن نياته ان شيخا قام الى على رضى الله عنه بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعلة الا بقضاءه وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عناي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم واتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالناكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم

تأت لأمة من الله لذنب ولا محمداً لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمذنب من المسمى ولا المسمى اولى بالذنب من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قد ربه هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف سيراً لم يصح مغلوباً ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثاً ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء وانقدرا للذنب ما سرنا الابهما قال هو الامر من الله والحقكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الاياه اه افاده العطار في حاشيته على محلي جمع الجوامع قلت ومن هنا يظهر ان ما للاصل من الرضى بالقضاء غير الرضى بالمقضى مبنى على اعتبار الجهة الثانية للمقضى وان اعتقاد من يعتقد ان الرضى بالقضاء هو الرضى بالمقضى مبنى على اعتبار الجهة الاولى للمقضى (٢٥١) نعم لا يظهر قولهم ان الرضى بالقضاء

انما يكون من جهة الاولياء
الحق فتامل بانصاف ولا
تنظر لمن قال بل لما قال
يا هو دأب الرجال من
ذوى السكال

الفرق الخامس الستون
والمائتان بين قاعدة المكفرات

وقاعدة المثوبات

وهو مبنى على طريقة

الاصل وهي ان للمثوبات

شرطين (الاول) ان تكون

من كسب العبد ومقدوره

اقوله تعالى وان ليس

للانسان الا ما سعى فيحصر

ماله فيما هو من سعيه وكسبه

وقوله تعالى انما تجزون

ما كنتم تعملون فيحصر

الجزء فيما هو معمول

لنا ومقدور (والشرط

الثاني) ان يكون ذلك

المكتسب ما موراً به

فلا ثواب فيما لا امر فيه

كالافعال قبل البعثه

ولا عدمه كما لو أنزل الله تعالى حكماً في اللواط من رجم أو غيره من العقوبات فلم يوجد اللواط في زمن الصحابة ووجد في زمننا اللواط فرتبنا عليه تلك العقوبة لم نكن مجسدين لشرع بل متبعين لما تقرر في الشرع ولا فرق بين ان نعلم ذلك بنص أو بقواعد الشرع وهذا القسم هو ما في زماننا من القيام للداخل من الاعيان واحناء الرأس له ان عظم قدره جدا والمخاطبة بجمال الدين ونور الدين وعز الدين وغير ذلك من النعوت والاعراض عن الاسماء والكنى والمكاتبات بالنعوت أيضاً كل واحد على قدره وتسطير اسم الانسان بالملوك ونحوه من الالفاظ والتعبير عن المكتوب اليه بالجلس العالي والسامى والجناب ونحو ذلك من الاوصاف العرفية والمكاتبات العادية ومن ذلك ترتيب الناس في المجالس والمبالغة في ذلك وأنواع المخاطبات للملوك والامراء والوزراء وأولى الرفعة من الولاة والمظاهة فهذا كله ونحوه من الامور العادية لم تكن في السلف ونحن اليوم نعلمه في المسكرات والمولاة وهو جائز مأمور به مع كونه بدعة ولقد حضرت يوماً عند الشيخ عز الدين بن عبد السلام وكان من أعيان العلماء وأولى الجهد في الدين والقيام بمصالح المسلمين خاصة وعامة والنبات على الكتاب والسنة غير مكترث بالملوك فضلاً عن غيرهم لا تأخذه في الله لومة لائم فقد تمت اليه فتياً فيها ما تقول أئمة الدين وفقهم الله في القيام الذي أحدثه أهل زماننا مع انه لم يكن في السلف هل يجوز أم لا يجوز ويحرم فسكتب اليه في الفتيا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله اخوانا وترك القيام في هذا الوقت يفضى المقاطعة والمدابرة فلو قيل بوجوده ما كان بعيداً هذا نص ما كتب من غير زيادة ولا نقصان فقرأتها بعد كتابتها فوجدتها هكذا وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز تحدث للناس أفضية على قدر ما أحدثوا من الفجور أي يحدثوا أسباباً يقتضي الشرع فيها أمورا لم تكن قبل ذلك لاجل عدم سببها قبل ذلك لا لأنها شرعاً متجدد كذلك همنا فملى هذا القانون يجرى هذا القسم بشرط ان لا يبيح محرماً ولا يترك واجباً فلو كان الملك لا يرضى من الا بشرط الحجر أو غيره من المماصى لم يحمل لنا ان نواده بذلك وكذلك غيره من الناس ولا طاعة لمخلوق في مصيبة الخالق وانما هذه الاسباب المتجددة كانت مكروهة من غير تحريم فلما

وكافعال الحيوانات المجاوات فانها لعدم الامر بها لا ثواب لها فيها وان كانت مكتسبة مراده لها واقمة باختيارها وكالموتى يسمعون في قبورهم المواعظ والقرآن والذكر والتسبيح والتهليل اذ لا ثواب لهم فيه على الصحيح لانهم بعد الموت غير مأمورين ولا منهيين وان المكفرات لا يشترط فيها شيء من ذلك بل هي ثلاثة انواع لانها اما من باب الحسنات فتكون مكتسبة مقدورة قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واما من باب التوبة والعقوبات فتكفر السيئات وتمحو آثارها واما من باب المصائب المؤلمة فتكفر الذنوب جزماً سواء اقترن بها السخط الذي هو عدم الرضى بالقضاء لا التالم من المقضيات كما تقدم بيانه او اقترن بها الصبر والرضى وان لم تكن سبباً في رفع الدرجات وحصول المثوبات ضرورة انها غير مكتسبة وقال تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصيب

المؤمن من وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها ذنوبه خلافا لما يعتقد كثير من الناس من انها تكون سببا في ذلك وما في بعض الاحاديث من ترتيبه المثوبات على المصائب فمحمول على ما اذا صبر ليس الا فانه ان صبر اجتمع له التكفير والاجر وان تسخط فقد يعود الذي تكفر بالمصيبة بما جناه من السخط أو قل منه او اكثر فقوله عليه السلام في مسلم وغيره لا يموت لاحدكم ثلاثة من الولد الا كن له حجبا من النار قالت قلت يا رسول الله واثنان قال واثنان وثلثه لو قلت له وواحد لقال وواحد معناه ان مصيبة فقد الولد تكفر ذنوبا كان شانها ان يدخل بها النار فلما كفرت تلك الذنوب بطل دخول النار بسببها فصارت المصيبة كالحجاب المانع من دخول النار من جهة مجاز التشبيه ثم ان التكفير بموت الاولاد ونحوهم ايا هو (٢٥٢) بسبب الآلام الداخلة على القلب من فقد المحبوب فان كثرت التكفير

تجددت هذه الاسباب صار تركها يوجب المقاطعة المحرمة واذا تعارض المكروه والمحرّم قدم المحرم والتزم دفعه وحسم مادته وان وقع المكروه هذا هو قاعدة الشرع في زمن الصحابة وغيرهم وهذا التعارض ما وقع الا في زماننا فاخص الحكم به وما خرج عن هذين القسمين اما محرم فلا يجوز المودة به او مكروه فلم يحصل فيه تعارض بينه وبين محرم منهى عنه نهى تزويه قلت فينقسم القيام الى خمسة اقسام محرم ان فعل تعظيما لمن يحبه نجيرا من غير ضرورة ومكروه اذا فعل تعظيما لمن لا يحبه لانه يشبه فعل الجبارة ويوقع فساد قلب الذي يقام له ومباح اذا فعل اجلالا لمن لا يريد من مندوب للقادم من السفر فرحا بقدمه ليسلم عليه أو يشكر احسانه أو القادم المصاب ليعز به بمصيبته وبهذا يجمع بين قوله عليه السلام من أحب ان يتمثل له الناس أو الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار وبين قيامه عليه السلام لعكرمة ابن أبي جهل لما قدم من اليمن فرحا بقدمه وقيام طلحة بن عبد الله لكعب بن مالك ليهنئه بتوبة الله تعالى عليه بحضوره عليه السلام ولم ينكر النبي عليه السلام عليه ذلك فكان كعب يقول لا أسأها لطلحة وكان عليه السلام يكره ان يقام له فكانوا اذا رأوه لم يقوموا له اجلالا لكرهته لذلك واذا قام الى بيته لم يزوالا قياما حتى يدخل بيته صلى الله عليه وسلم لما يلزمهم من تعظيمه قبل علمهم بكرهته ذلك وقال عليه السلام الانصار قوموا لسيدكم قيل تعظيما له وهو لا يحب ذلك وقيل ليعينوه على النزول عن الدابة قلت والنهي الوارد عن محبة القيام ينهي ان يحمل على من يريد ذلك تجبر امانا من اراد له دفع الضرر عن نفسه والنقيضه به فلا ينهي ان ينهى عنه لان محبة دفع الاسباب المؤلما ذنون فيها بخلاف التكبر ومن أحب ذلك تجبرا أيضا لا ينهي عن المحبة والميل لذلك الطبيعي بل لما يترب عليه من اذية الناس اذا لم يقوه واوهم واخذتهم عليه فان الامور الجلبية لا ينهى عنها فتأمل ذلك فقد ظهر الفرق بين المشروع من المودة وغير المشروع وههنا أربع مسائل (المسألة الاولى) المصاحفة وفي الحديث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تلاقي الرجلان فنصاحفا نحأت ذنوبهما وكان اقربهما الى الله أكثرهما بشرا فدل الحديث على مشروعية المصاحفة عند اللقاء وهو يقتضي ان ما يفعله اهل الزمان من المصاحفة عند الفراغ من الصلاة بدعة غير مشروعة وكان الشيخ عز الدين بن عيد السلام ينهى عنه وينكره على فاعله

وان قل قل التكفير فلاجرم يكون التكفير على قدر نفاسة الولد في صفاته ونفاسته في برة واحواله فان كان الولد مكروها يسر بنفقه فلا كفارة بنفقه البتة وانما اطلق عليه السلام التكفير بموت الاولاد بناء على الغالب انه يؤلم قال فظهر بهذه التقارير والمباحث الفرق بين المكفرات واسباب المثوبات وعليه فلا يجوز ان تقول لمصاحب بمرض او فقد محبوب او غير ذلك جعل الله لك هذه المصيبة كفارة لانها كفارة قطعاً والدعاء بتحصيل الحاصل حرام لا يجوز لانه قلله أدب مع الله تعالى وقد بسطت هذا في كتاب المنجيات والموتيات في الادعية

بل يقال اللهم عظم له الكفارة لان تعظيمها لم يعلم ثبوته بخلاف اصل التكفير فانه معلوم لنا بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة فلا يجوز طلبه فاعلم ذلك فيه وفي نظائره هذا خلاصة ما قاله الاصل في هذه الطريقة واخبار ابن الشاط والجهور من علماء المذاهب الاربعة الطريقة الثانية وهي أن رفع الدرجات وحصول المثوبات لا يشترط في اسبابها كونها مكتسبة ولا ما موربا وانها لا فرق بينها وبين المكفرات بل هي نوع منها وان تلك الاسباب نوعان ما يكون سببه غير مكتسب ولا مقدور ومن ذلك الآلام وجميع المصائب قال ابن الشاط وقد دلت على ذلك كله دلائل وظواهر الشرع متظاهرة بضدها قاعدة رجحان جانب الحسنات المقطوع عنها اه وقد نقل العلامة الجمل على الجلالين عن ابن تيمية وغير واحد من الحققين كالكرخي ان من تلك الظواهر ان اولاد المؤمنين يدخلون الجنة بسمل آبائهم كما في آية واتبعناهم

ويقول

بل يقال اللهم عظم له الكفارة لان تعلم ثبوته بخلاف

ذرياتهم بايمان الخ ومنها قوله تعالى في قصة الغلامين اليتيمين وكان ابوهما صالحا حافظا تفعا بصلاح ابيها وليس من سمعها ومنها ان الله تعالى قال لنبيه صلى الله عليه وسلم وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وقال تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات وقال تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل عظيم وهذا انتفاع بعمل الغير ومنها ان الانسان ينتفع بدعاء غيره وهو انتفاع بعمل الغير ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم يشفع لاهل الموقف في الحساب ثم لاهل الجنة في دخولهم ثم لاهل الكبائر في الخروج من النار وهذا انتفاع بسمى الغير ومنها ان الملائكة يدعون ويستغفرون لمن في الارض وذلك منعمة بعمل الغير ومنها ان الله يخرج من النار من لم يعمل خيرا قط بمحض رحمته وهذا انتفاع بغير عملهم ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قد امتنع من الصلاة على المدين حتى قضى (٢٥٣) دينه ابو قتادة وقضى دين الآخر على

ابن ابي طالب فانتفع بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم وهو من عمل الغير ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لمن صلى وحده الارجل يتصدق على هذا فيصلي معه فقد حصل له فضل الجماعة بعقل الغير قال ابن تيمية ومن تأمل العلم وجد من انتفاع الانسان بما لم يعمله مالا يكاد يحصى فمن اعتقد ان الانسان لا ينتفع الا بعمله فقد خرق الاجماع وذلك باطل من هذه الوجوه وغيرها ومثله للكرخي قال ابن الشاطب فيتمتع حمل عموم قوله تعالى وان ابس الانسان الاماسى وقوله تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون وما أشبه ذلك من الآتى والاخبار والخصوص جمعا بين

ويقول انما شرعت المصافحة عند اللقاء اما من هو جالس مع الانسان فلا يصافحه ورأت بعض الفقهاء يقول روى في مصافحة من هو جالس معك في حديث ولا عام صحه قوله ولا صحة الحديث قال ابن رشد المصافحة مستحبة وعن مالك كراهتها والاول هو المشهور حجة الكراهة قوله تعالى حكاية عن الملائكة لما دخلوا على ابراهيم عليه السلام فقالوا سلاما قال سلام قال مالك ولم يذكر المصافحة ولان السلام ينتهي فيه للبركات ولا يزداد فيه قول ولا فعل حجة المشهور ما في الموطأ قال عليه السلام تصافحوا يذهب الغل وتمادوا تحابوا وتذهب الشحنة (المسألة الثانية) المعاقبة كرهها مالك لانها لم تر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا مع جعفر ولم يصحبها العمل من الصحابة بعده قال ابن رشد في كتابه البيان والتحصيل ولان النفوس تنفر عنها لانها لا تكون الا لوداع من فرط ألم الشوق أو مع الامل ودخل سفيان بن عيينة على مالك فصافحه مالك وقال له لولا ان المعاقبة بدعة لما نقتك فقال سفيان عاق من هو خير مني ومنك النبي صلى الله عليه وسلم عاق جعفرا حين قدم من الحبشة قال مالك ذلك خاص بجعفر قال سفيان بل عام ما يخص جعفرا بخصنا وما يعم جعفرا بعنا اذا كنا صالحين افتاذن لي ان احدث في مجلسك قال نعم يا ابا محمد قال حدثني عبدالله بن طاووس عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال لما قدم جعفر بن ابي طالب من ارض الحبشة اعتنقه النبي صلى الله عليه وسلم وقبله بين عينيه وقال جعفر اشبه الناس بنا خلنا وخلقنا يا جعفر ما عجب ما رأيت بارض الحبشة قال يا رسول الله رأيت وانا امشي في بعض ازقتها اذا سوداء على رأسها مكتل فيه برقصدها رجل على دابته فوقع مكتلها وانتشر برها فاقبلت تجمعه من التراب وهي تقول ويل للظالم من ديان يوم القيامة ويل للظالم من المظلوم يوم القيامة ويل للظالم اذا وضع الكرسى للفصل يوم القيامة فقال عليه السلام لا يقدر الله امة لا تاخذ اضعيف من قوتها حقه غير متمتع ثم قال سفيان قد قدمت لاصلي في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابشرك برؤيا رايتها فقال مالك رات عينك خيرا ان شاء الله فقال سفيان رايت كان قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم انشقت فاقبل الناس هرعون من كل جانب والنبي عليه السلام برد احسن رد قال سفيان فاني بك والله اعرفك في منامي كما اعرفك في يقظتي

الادلة فان قال قائل ذلك وان كان سببا لدفع الدرجات وزيادة النعم فلا يسمى ثوبا ولا اجرا ولا جزءا فانها لفاظ مشعرة بالاعطاء في مقابلة عوض فالامر بما يقوله قريب اذ لا مشاحة في الالفاظ وكيف يصح حمله اى الشهاب القرا في الآيتين وما اشبههما على العموم مع الاجماع المعلوم المنعقد على صحة النياية في الاعمال الماوية كلها مع الخلاف في البدنية كلها او ماعدا الصلاة منها اه نفى حاشية البناني على عبد الباقي على مختصر خليل نقل الخطاب عند قوله في المختصر وما تطوع وليه عنه ما للمعلماء من الخلاف في جواز اهداء ثواب قراءة القرآن للنبي صلى الله عليه وسلم او شىء من القرب قال وجلهم اجاب بالمنع لانه لم يرد فيه اثر ولا شىء عن يعقوبى به من السلف انظره وقد احترضه الشيخ ابن زكري محدث كعب ابن عجرة كما في المواهب وغيرها قلت يا رسول الله انى اكثر الصلاة عليك فكم اجمل لك من صلاتي قال ماشئت قلت الربيع قال ماشئت وان زدت فهو خير لك

قلت النصف قال ماشئت وان زدت فهو خير لك قال اجعل صلاتي كلها لك قال اذا تكفى همك ويغفر ذنبك اه
 بلفظه وفي حاشية كتون ان الشيخ الطيب بن كيران بمدان ذكر قول الحافظ المنذرى ومن وافقه قوله أ كثر الصلاة
 فكم أجمل لك من صلاتي معناه أكثر الدعاء فكم أجمل لك من دعائي صلاة عليك اه قال وفيه ان هذا التفسير خلاف
 ظاهر العبارة ولو أريد لقليل فكم اصرف لك من وقت دعائي مثلا ويؤيد ارادة ظاهر العبارة مافي المهود للشهود فانه
 بمدان ذكر الحديث عن كعب بن عجرة وتفسير المنذرى المتقدم ذكر عن أبي المواهب الساذلي انه قال فذكر رؤياه المتقدمة
 وقال عقبها انتهى وهو حسن وهذا مذهب جماعة من الصوفية قال أبو المواهب التونسي قال لي المصطفى في مبشرة أنت
 تشفع في مائة ألف قالت بم نلت (٢٥٤) هذا قال باعطائك لي ثواب صلاتك على وحج ابن الموفق حججا

فسألت عليه فرد عليك السلام ثم رمى في حجرك بخاتم نزعته من اصبعه فاتى الله فيما اعطاك رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فيكي مالك بكاء شديدا قال سفيان السلام عليكم قالوا له أخرج الساعة قال
 نعم فودعه مالك وخرج فيؤخذ من مجموع هذه النقول ان المعانقة وردت بها السنة وان سفيان
 كان يعتقد عموم مشروعيتهما وان ملكا كان يكرها (المسألة الثالثة) تقبيل اليد قال مالك اذا قدم
 الرجل من سفره فلا بأس أن تقبله ابنته وأخته ولا بأس أن يقبل خدا ابنته وكره ان تقبله خنته ومعتته
 وان كانت متجالة ولا بأس أن يقبل رأس أبيه ولا يقبل خد أبيه أو عمه لانه لم يكن من فعل الماضين
 قال ابن رشد سألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التسع آيات بينات الواردة في القرآن
 فقال لهم لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التي حرمها الله الا بالحق ولا
 تشاؤوا بيريء الى السلطان ليقتله ولا تسحروا ولا تاكلوا الربا ولا تقذفوا محصنة ولا تولوا الفرار
 يوم الزحف وعليكم خاصة اليهود ان لا تمدوا في السبب فقاموا فقبلوا يديه ورجليه وقالوا نشهد
 انك نبي قال فما يمنكم أن تتبعوني قالوا ان داود عليه السلام دعا ربه ان لا يزال في ذريته نبي
 واما نخاف ان اتبعناك ان تقتلنا اليهود قال الترمذى حديث حمن صحيح فتقبيل اليهود ليديه
 ورجليه عليه السلام ولم ينكره دليل على مشروعيته وكان عبد الله بن عمر اذا قدم من سفره قبل
 سالما وقال شيخ يقبل شيئا ان هذا جائز على هذا الوجه لا على وجه مكروه وقدم زيد بن
 حارثة المدينة ورسول الله صلى الله عليه وسلم في بيته فاتاه ففرع الباب فقام اليه رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عريانا يجر ثوبه قالت عائشة والله ما رأيت عريانا قبله ولا بعده فاعتنقه وقبله قال
 الترمذى حديث حسن غريب وقيل عليه السلام جعفر حين قدم من أرض الحبشة قال وأما
 القبلة في الفم من الرجل المرسل فلا رحضة فيها بوجه قلت بلغني عن بعض العلماء أنهم كانوا
 يتحاشون تقبيل أولادهم في أفواههم ويقبلونهم في أعناقهم ورؤوسهم محتجين بان الله تعالى حرم
 الاستمتاع بالمحارم والاستمتاع هو ان يجد لذة بالقبلة فمن كان يجد لذة بها امتنع ذلك في حقه ومن
 كان يستوى عنده الخد والفم والرأس والعنق وجميع الجسد عنده سواء وإنما يفعل ذلك على
 وجه الجبر والحنان فهذا هو المباح واما غير ذلك فلا قلت وهذا كلام صحيح لا مريية فيه ولقد رايت

فجعل ثوابها المصطفى
 فراه يقول له هذه يدك
 عندي اكانك بها يوم
 القيامة أخذ يدك فادخلك
 الجنة بغير حساب ولا
 يستلزم ذلك سوء الادب
 كما زعموا ومنهم سيدي
 زروق فان المقصود من
 الاهداء لله ظلما اجلاهم
 واعظامهم لانهم محتاجون
 لما يهدى لهم والهدية على
 قدر مهديها لا المهدى اليه
 والاعمال انفس ما عند
 المهدى وهي جهد مقل
 فلا محذور في اهدائها مع
 رؤية قصورها وعدم
 اهليتها نعم ان استعظم
 ما اهدى فسوء أدب ويمكن
 حمل كلام سيدي زروق
 عليه والله أعلم اه واصله
 لجسوس وزاد بل منهم من
 يجعل اعماله هدية للاولياء
 أو يجعل وردا لجميعهم أو

للجهة التي يتقدمها ومنهم من يجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما حسن
 النية والقرب لجانبه الكريم صلى الله عليه وسلم واما قول الشيخ زروق في عدة المرید بعد نقل مذهب الصوفية المتقدم
 ليس الحق في ذلك الاباتباع سنته واكرام قرابته وكثرة الصلاة عليه لانه غني عن اعمالنا واني لا ارى ذلك اساءة أدب معه
 لمقابلته بما لا يصلح ان يكون صاحبه مقبولا فكيف الاعتداد بثوابه اه فليس بقوى للحديث المتقدم فانه ظاهر في الجواز
 كما تقدم وأيضا فان المقصود من الاهداء للعلماء اجلاهم الى آخر ما تقدم ثم قال اشار الى ذلك شيخنا العلامة سيدي محمد بن
 عبد الرحمن بن زكري رحمه الله تعالى في شرحه لصلاة القطب مولانا عبد السلام بن مشيش نعمنا الله ببركته أمين اه وقد ذكر
 ابن زكري رحمه الله جميع ما تقدم عند قوله صلاة تليق بك منك اليه كما هو أهله الا ان عبارته كلام المهود اقوى واطهر لان

لفظ الحديث يدل له اذ هو اريد بان كل ما يحمل للصلاة عليه من اوقات عبادته افعالكم اصرف من اوقات عبادتي في الصلاة عليك ويؤيده رؤيا ابي المواهب المتقدمة ثم قال والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هدية له على كل حال كما في الاحاديث وان لم ينو المصلي كون ثوابها له فمضى الاهداء حاصل له في الجملة والمقصود من الاهداء للعطاء اجلالهم واعظامهم لانهم محتاجون الى هدية المهدي ولذلك يجوزون المنوبات على ادنى شيء وايضا فينبوي المصلي بذلك تحصيل عمله من الرد ليقوى بذلك رجاءه احتراماً بالنبي صلى الله عليه وسلم فان الهدايا للملوك اذا كانت لا تناسب جلالته مقاديرهم ويخشى ردهم لها دخلت في جملة هدايا واسطة عظيم عند الملك فتقبل حينئذ من جملة هداياه وهذا كله اذا احتقر العامل نفسه واعتقد قصوره وعدم اهليته لذلك واما اذا رأى عمله شيئاً معتبراً في نفسه معتداً به فسواء الادب لازم له او يمكن (٢٥٥) حمل ما للسيدى زروق عليه ويمكن ان

يريد غير الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم أما هي فحديث أبي ظاهر في خلافه كما سبق والله تعالى اعلم اهفانت تراه انما ذكر رؤيا أبي المواهب وغيره على وجه التأييد والاستئناس لظاهر لفظ الحديث لا على وجه الاحتجاج وقبل ذلك تلميذة جسوس وغيره فتأمل والله اعلم اه المراد من كلام كنون ومراده دفع تنظير الرهون في مستند ابن زكري أولاً بان الاحكام الشرعية لا ثبت بالرؤيا وان كانت حقاً لاسيما من مثل ابي المواهب وثانياً بان ما فهم من الحديث معارض بما فهم منه غير واحد من الأئمة من غير ذكر خلاف فيه فانظره ان شئت قلت وقد وجه عدم ثبوت الاحكام

بعض الناس بمجد اللذة من تقبيل ولد في خده اوفه كما يجده كثير من الناس بتقبيل امرأته ويعتقد ذلك برا بولده وليس كذلك بل هو لقضاء اربه ولذته وينشرح لذلك ويفرح قلبه ويجد من اللذة امراً كبيراً ومن المنكرات أن يعمد الانسان لاخته الجميلة او ابنته الجميلة التي يتمنى ان تكون له زوجة مثلاً في مثل خدها وتغرها فيقبل خدها او تغرها وهو يعجبه ذلك ويعتقد ان الله تعالى انما حرم عليه قبلة الاجانب وليس كذلك بل الاجتماع بذوات المحارم اشد تحريماً كالزنا بهن اقبح من الزنا بالاجنبيات وما من احد له طبع سليم ويرى جمالا فانما لا يميل اليه طبعه وقد يزع عقله وشرعه رأيت الناس عندهم مسامحة كثيرة في ذلك وقول مالك رحمه الله انه يقبل خدها بنته محمول على ماذا كان هذا وغيره عنده سواء امامتي حصل الفرق في النفس صار استمتاعاً حراماً والانسان يطالع قلبه ويحكمه في ذلك (المسألة الرابعة) اختلاف العلماء في قوله تعالى واذا حيتيم بتحية فحيوا باحسن منها اوردوها قال ابن عطية في تفسيره قيل ان اول التنويع لالتخيير وقيل للتخيير ومعناه ان الانسان مخير في ان يرد احسن او يقتصر على لنظ المبتدى ان كان قد وقف دون البركات والابل للالتخيير لتعين المساواة وقيل لا بد من الانتهاء الى لفظ البركات مطلقاً وحينئذ يتمين تنويع الرد الى المثل ان كان المبتدى انتهى للبركات والى الاحسن ان كان المبتدى اقتصر دون البركات فهذا معنى التخيير والتنويع وينبئ على هذا هل الانتهاء الى البركات مأمور به مطلقاً او في صورة واحدة وهي اذا انتهى المبتدى الى البركات فقط

الفرق السبعون والمائتان بين قاعدة ما يجب النهي عنه من المفاسد وما يحرم وما يندب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لتأمرن ولتنهن أو ليوشكن أن يبعث الله عقاباً منه ثم تدعون فلا يستجيب لكم قال الترمذي حديث حسن فلا امر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة شروط (الشرط الاول) ان يعلم ما يامر به وينهى عنه فالجاهل بالحكم لا يحمل له النهي عما يراه ولا الامر به (الشرط الثاني) ان يامن من أن يكون يؤدي انكاره الى منكر أكبر منه مثل ان ينهى عن شرب الخمر فيؤدي نهيته عنه الى قتل النفس أو نحوه (الشرط الثالث) أن يغلب على ظنه أن انكاره المنكر مزيل له وان امره بالمعروف مؤثر في تحصيله فعدم احد الشرطين الاولين يوجب التحريم

الشرعية بالرؤيا بالعلامة المطار على محلي جمع الجوامع فقال ولا يلزم من صحة الرؤيا التعمويل عليها في حكم شرعي لاحتمال الخطأ في التحمل وعدم ضبط الرائي حكى ان رجلاً رآه صلى الله عليه وسلم في المنام يقول له ان في المحل الفلاني ركازاً اذهب فخذها ولا تخس عليك فذهب فوجدته فاستفتى العلماء فقال المز بن عبد السلام اخرج الخمس فانه ثبت بالتواتر وقصارى رؤيتك الاحاداه فافهم وفي الخازن وأجمع العلماء على ان الصدقة عن الميت تنفع الميت ويصله ثوابها وعلى وصول الدعاء وقضاء الدين للتصوص الواردة في ذلك ويصح الحجج عن الميت حجة الاسلام وكذا الواصي بحج تطوع على الاصح عند الشافعي واختلف العلماء في الصوم اذ اقامت وعليه صوم فالراجح جوازه عنه للاحاديث الصحيحة فيه والمشهور من مذهب الشافعي ان قراءة القرآن لا يصل للميت ثوابها وقال جماعة من اصحابه يصله ثوابها وبه قال احمد بن حنبل واما الصلوات وسائر التطوعات فلا تصله

عند الشافعي والجمهور وقال احمد بصله نواب الجميع والله اعلم اه قال ابن الشاط فلان يد من حمل الايمن وشبههما على الايمان
 او عليه وعلى سائر الاعمال القلبية اه وفي الخازن وقيل اراد بالانسان في قوله تعالى وان ليس للانسان الاية الكافر والمعنى
 ليس له من الخير الا ما عمل هو فثاب عليه في الدنيا بان يوسع عليه في رزقه و يعاقب في بدنه حتى لا يبقى له في الآخرة خير وقيل ان
 قوله وان ليس للانسان الا ما سعى هو من باب الفضل فجائز ان يزيد الله ما يشاء من فضله وكرمه اه وفي الخطيب وقال
 ابن عباس هذا منسوخ الحكم في هذه الشريعة اي وانما هو في صحف موسى و ابراهيم عليهما الصلاة والسلام بقوله تعالى
 الحفنا بهم ذرياتهم فادخل الابناء الجنة بصلاح الابهاء وقال عكرمة ان ذلك لقوم موسى و ابراهيم عليهما الصلاة والسلام
 واما هذه الامة فاهم ماسعوا و ماسعي (٢٥٦) لهم غيرهم لما روى ان امرأة رفعت صبيا لها وقالت يا رسول الله

ألهذا حج فقال نعم ولك
 أجر وقال رجل للنبي صلى
 الله عليه وسلم ان أمي قتلت
 نفسها فهل لها أجر أن
 تصدقت عنها قال نعم اه
 قال ابن الشاط وقول القراني
 ان التوبة والمعونات
 تكفون السيئات وتمحو
 آثارها ان اراد به محوها
 من الصحائف فهو ليس
 بصحيح لانه عين الاحباط
 وهو باطل عند اهل السنة
 قال ولا دليل له في قوله
 تعالى وما أصابكم من مصيبة
 فَمَا كَسَبَتْ ايديكم وبمفهوم
 عن كثير على كون المصائب
 مكفرة للذنوب او غير
 مكفرة واما فيها المصائب
 سببها الذنوب وان من
 الذنوب ما لا يقابل بمصيبة
 يكون سببا لها بل يساح
 فيه ويعنى عنه قال وما قاله
 من ان المصيبة لا ثواب

وعدم الشرط الثالث بسقط الوجوب ويبقى الجواز والندب ثم مراتب الانكار ثلاثة اقواها
 ان يغيره بيده وهو واجب عيناه القدرة فان لم يقدر على ذلك انتقل للتغيير بالقول وهي المرتبة
 الثانية وليكن القول برفق لقوله عليه السلام من أمر مسلما به معروف فليكن امره كذلك قال الله
 عز وجل فقولا له قولا لينا لعله يذکر أو يخشى وقال عز وجل ولا تجادلوا أهل الكتاب الا
 بالتي هي احسن فان عجز عن القول انتقل للرتبة الثالثة وهي الانكار بالقلب وهي اضعفها قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فليسا به فان لم
 يستطع فليقلبه وليس وراء ذلك شيء من الايمان ويروى وذلك اضعف الايمان خرجه أبو
 داود وفي الصحيح نحوه (سؤال) قد نجد اعظم الناس ايمانا يمجز عن الانكار وعجزه لا ينافي
 تعظيمه لله تعالى وقوة الايمان لان الشرع منعه أو اسقطه عنه بسبب عجزه عن الانكار لكونه
 يؤدي لمفسدة اعظم أو تقول لا يلزم من العجز عن التوبة نقص الايمان لما معنى قوله عليه
 السلام وذلك اضعف الايمان جوابه المراد بالايمان ههنا الايمان الفعلي الوارد في قوله تعالى
 وما كان الله ليضيع ايمانكم أي صلاتكم لبيت المقدس والصلاة نعل وقال عليه السلام
 الايمان سبع وخمسون شعبة وقيل بضع وسبعون اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اطاعة
 الاذى عن الطريق وهذه التجزئة انما تصح في الافعال وقد سماها ايمانا وأقوى الايمان الفعلي
 ازالة اليد لا سنلزامه ازالة المفسدة على الفور ثم القول لانه قد لا تقم معه الازلة وقد تقع والانكار
 القاي لا يورث ازالة البتة أو بلا حظ عدم تأثيره في الازالة فيبقى الايمان مطلقا وههنا ست مسائل
 يكمل بها الفرق (المسألة الأولى) ان الوالدين يؤمران بالمعروف وينهيان عن المنكر قال مالك
 ويخفف لهما في ذلك جتاج الذل من الرحمة (المسألة الثانية) قال بعض العلماء لا يشترط في النهي
 عن المنكر ان يكون ملاسبه عاصيا بل يشترط ان يكون ملاسبا لمفسدة واجبة الدفع أو تاركا
 لمصلحة واجبة الحصول وله امثلة أحدها أمر الجاهل به معروف لا يعرف وجوبه ونهيه عن منكر
 لا يعرف تحريمه كنهى الانبياء عليهم السلام أمها أول بعثتها وثانيها قتال البغاة وهم على تاويل
 وثالثها ضرب الصبيان على ملابسة الفواحش ورابعها قتل الصبيان والمجانين اذا ضلوا على الدماء

والابضاع

فيها قطعاً ليس بصحيح وقد تبين قبل هذا ان ما استدل به

من العمومات لا دليل فيه لثمين حملها على الخصوص بالاجماع على صحة النيابة في الامور المالية وبالظواهر المتظاهرة
 بثبوت الحسنات في الألام وشبهها قال فلم يظهر الفرق بين القاعدتين على الوجه الذي زعم أي وانما يظهر على وجه آخر وهو ما أشار
 اليه قبل بقوله فان قال قائل ذلك وان كان مسببا الخ قال وما قاله في رسول الله صلى الله عليه وسلم أطلق التكفير بهوت الاولاد بناء
 على الغالب انه يؤلم فهو تحكيم بتقييد كلام الشارع من غير دليل وتضييق لباب الرحمة الثابت سمعته قال ولا مانع من الدعاء
 بتحصيل الحاصل أي المعلوم الحصول اذ ذلك مراده بقوله والدعاء بتحصيل الحاصل حرام لا يجوز لانه الخ ولا وجه لقوله
 ان ذلك قلة أدب مع الله تعالى كيف وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو لنفسه الكريمة بالمغفرة مع العلم بثبوتها

له وما المانع أن يدعو بذلك غيره أو يدعو له امدم علمه بمحصل شرط التكفير والمنفرة وهو الموافاة على الايمان اه والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق السادس والستون والمائتان بين قاعدة المداهنة المحرمة و بين قاعدة المداهنة التي لا تحرم وقد تجب وهو أن المداهنة وهي معاملة الناس بما يحبون من القول وان شاع بين الناس انها كلها محرمة الا انها تجري عليها الاحكام الخمسة فقسم المحرمة ما كان وسيلة لتكثير الظلم والباطل من أهله كشكر الظالم على ظلمة والمبتدع على بدعته أو يبطل على ابطاله ومنه قوله تعالى ودوا لوتدهن فيدهنون أي هم يودون لو أنثيت على أحوالهم وعباداتهم ويقولون لك مثل ذلك وقسم غير المحرمة مالم يكن كذلك بل كان عبارة عن شكر الظلمة الفسقة والذين يتقي (٢٥٧) شرهم بالكلمات الحققة وبالاسم

في وجوههم واليه اشار أبو موسى الأشعري رضي الله عنه بقوله انا لشكر في وجوه أقوام وان قلوبنا لتلعنهم وهذا قد يكون مباحا ان لم يكن وسيلة لواجب او مندوب أو مكروه وقد يكون واجبا ان كان يتوصل به الفائل لدفع ظلم محرم او محرمات لا تندفع الا بذلك القول ويكون الحمال يقتضي ذلك وقد يكون مندوبا ان كان وسيلة لمندوب او مندوبات وقد يكون مكروها ان كان عن ضعف لاضرورة تتقاضاه بل خور في الطبع او كان وسيلة للوقوع في مكروه هذاته تذب كلام الاصل وصححه ابن الشاط قات وقسم المداهنة المحرمة هو الذي عده العلامة ابن

والا بضاع ولم يمكن دفعهم الا بتعلم وخامسها أن يوكل وكيفا بالقصاص ثم ينفوا ويخبر الوكيل فاسق بالمفو او متهم فلا يصدقه فاراد القصاص فللفاسق الذي أخبره أن يدفعه عن القصاص ولو بالقتل دفعا لمفسدة القتل بغير حق وسادسها وكله في بيع جارية فباعها فاراد الموكل ان يبطأها ظانمها ان الوكيل لم يبيعها فاخبره المشتري أنه اشتراها فلم يصدقه فالمشتري دفعه ولو بالقتل وسابعها ضرب البهائم للتعليم والريضة دفعا لمفسدة الشمس والجماح (المسألة الثالثة) قال العلماء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الفور اجماعا فمن أمكنه أن يامر بمعروف ووجب عليه كمن يرى جماعة تركوا الصلاة فيامرهم بكلمة واحدة قوموا للصلاة (المسألة الرابعة) اذا رأينا من فعل شيئا مختلفا في نحره وتحليله وهو يعتقد تحريمه أنكرنا عليه لانه منتهك للحرمه من جهة اعتقاده وان اعتقد تحليله لم ننكر عليه لانه ليس طاصيا ولانه ليس أحد القولين أولى من الآخر ولكن لم تتمين المفسدة الموجبة لباحة الانكار الأ أن يكون مدرك القول بالتحليل ضعيفا جدا ينقض قضاء القاضي بمثله لبطالانه في الشرع كواطيء الجارية بالباحة معتقدا لمذهب عطاء وشارب النبيذ معتقدا لمذهب أبي حنيفة وان لم يكن معتقدا تحريمه ولا تحليله والمدارك في التحريم والتحليل متقاربة أرشد للترك برفق من غير انكار وتو بيخ لانه من باب الورع المندوب والامر بالمندوبات والنهي عن المنكرات هكذا شأنهما الارشاد من غير تو بيخ (المسألة الخامسة) المندوبات والمنكرات يدخلها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على سبيل الارشاد للورع ولما هو أولى من غير تنبف ولا تو بيخ بل يكون ذلك من باب التعاون على البر والتقوى (المسألة السادسة) قولنا في شرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مالم يؤدي الى مفسدة هي اعظم هذه المفسدة قسمان تارة تكون اذا نهاه عن منكر فعل ما هو اعظم منه في غير الناهي وتارة يفعله في الناهي بان ينهيه عن ارتكابه فيقتله اعنى الناهي بقتله الملابس للمنكر والقسم الاول اتفق الناس عليه أنه يحرم النهي عن المنكر والقسم الثاني اختلف الناس فيه فمنهم من سواه بالاول نظر لعظم المفسدة ومنهم من فرق وقال هذا لا يمنع والتعذير بالنفوس مشروع في طاعة الله تعالى لقوله تعالى وكان من نبي قتل معه ربيون كثير مدحهم بانهم قتلوا بسبب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

(٣٣ - الفروق - الرابع) حجير في الزواجر من الكبائر لما اخرجه البيهقي من قوله صلى الله عليه وسلم من اسوأ الناس منزلة من اذهب آخرته بدنيا غيره وفي رواية انه اشتر الناس ندامة وفي أخرى أنه اشتر الناس منزلة يوم القيامة وما أخرجه الترمذي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من التمس رضا الله بسخط الناس كفاه الله مؤنة الناس ومن التمس رضا الناس بسخط الله وكله الله الى الناس اه والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق السابع والستون والمائتان بين قاعدة الخوف من غير الله تعالى المحرم وقاعدة الخوف من غير الله تعالى الذي لا يحرم) وهو ان الخوف من غير الله محرم ان كان مانعا من فعل واجب او ترك محرم او كان مالم تجر المادة بانه سبب للخوف كمن يتطير بما لا يخاف منه عادة كالعبور بين الغنم يخاف ان لا تقتضي حاجته بهذا السبب وعلى هذا الخوف المحرم يحمل قوله تعالى ولم يخش

الآله وقوله تعالى فلا تخشوم واخشوني وقوله تعالى وتخشى الناس والله احق ان تخشاه ونحو ذلك من النصوص كقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله فاذا أودى في الله جعل فتنة الناس كذاب الله لان معناه ان من جعل اذية الناس حانة على طاعتهم في ارتكاب معصية الله تعالى وزجره له عن طاعة الله تعالى كما رضع الله تعالى عذابه حانا على طاعته وزاجرا عن معصيته فقد سوى بين عذاب الله وفتنة الناس في الحث والزجر فتشبيه الفتنة بعذاب الله تعالى من هذا الوجه حرام قطعا ويجب لاستحقاق الذم الشرعي وهو من باب خوف غير الله تعالى المحرم وهو سر التشبيه هنا وان الخوف من غير الله تعالى غير محرم ان كان غير مانع من فعل واجب او ترك محرم وكان ما جرت المادة بانه سبب للخوف كالخوف من الاسود والحيات والمقارب والظلمة والخطوف من ارض الوباء ومن المجذوم على (٢٥٨) اجسامنا من الامراض والاسقام بل صون النفوس والاجسام والمنافع

والاعضاء والاموال والاعراض عن الاسباب المفسدة واجب لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة وقوله صلى الله عليه وسلم فر من المجذوم فرارك من الاسد وعلى هذه القواعد فقس بظهورك ما يحزم من الخوف من غير الله تعالى وما لا يحرم وحيث تكون الخشية من الخلق محرمة وحيث لا تكون فاعلم ذلك هذا تنقيح ما في الاصل وصححه ابن الشاط قات ومراده بالخوف من ارض الوباء خوف من لم يدخلها من دخولها ففي الجامع الصغير مما رواه احمد في مسنده والنسائي عن عبد الرحمن بن عوف والنسائي عن اسامة بن زيد

وانهم ما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا وهذا يدل على أن بذل النفوس في طاعة الله تعالى ما موربه وقتل يحيى بن زكريا صلوات الله عليهما بسبب انه نهي عن تزويج الربيبة وقال صلى الله عليه وسلم افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر ومعلوم انه عرض نفسه للقتل بمجرد هذه الكلمة فجد له رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الجهاد ولم يفرق بين كلمة وكلمة كانت في الاصول والفروع من الكبار والصغائر وقد خرج ابن الاثمت مع جمع كبير من التابعين في قتال الحجاج وعرضوا انفسهم للقتل وقتل منهم خلائق كثيرة بسبب ازالة ظلم الحجاج وعبد الملك ابن مروان وكان ذلك في الفروع لافي الاصول ولم ينكر احد من العلماء عليهم ذلك ولم يزل اهل الجهد والعزائم على ذلك من السلف الصالحين فيظهر من هذه النصوص ان المفسدة العظمى انما تمنع اذا كانت من غير هذا القبيل اما هذا فلا تلخص ان النهي عن المنكر والامر بالمعروف واجب اذا اجتمعت فيه تلك الشروط المتقدمة ومحرم اذا كان يعتقد الملابس تحريمه واذا فقد احد الشرطين الاولين ومنذوب اذا كان لا يعتقد حله ولا حرمة وهو متقارب المذارك واذا كان الفعل مكروها لاحراما او المتروك مندوبا لا واجبا فقد حصل المطلوب من الفرق

الفرق الحادى والسبعون والمائتان بين قاعدة ما يجب تعلمه من النجوم

وبين قاعدة ما لا يجب

ظاهر كلام اصحابنا ان التوجه للكعبة لا يسوغ فيه التقليد مع القدرة على الاجتهاد ونصوا على ان القادر على التعلم يجب عليه التعلم ولا يجوز له التقليد ومعظم أدلة القبلة في النجوم فيجب تعلم ما تعلم به القبلة كالفرقدين والجدى وما يجرى مجراها في معرفة القبلة وظاهر كلامهم ان تعلم هذا القسم فرض عين على كل احد قال ابن رشد يتعلم من أحكام النجوم ما يستدل به على القبلة واجزاء الليل وما مضى منه وما يهتدى به في ظلمات البر والبحر وتعرف مواضعها من الفلك واوقات طلوعها وغروبها وهو مستحب لقوله تعالى وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر (قات) ومقتضى القواعد أن يكون ما يعرف به منها اوقات الصلاة فرضا على الكفاية لجواز التقليد في الاوقات قال صاحب الطراز يجوز التقليد في اوقات

قال صلى الله عليه وسلم اذا سمعت الطاعون بارض فلا تدخل عليه قال المناوى اى يحرم عليكم ذلك لان الاقدام عليه الصلاة جراحة على خطر وابقاع للنفس في التهلكة والشرع ناه عن ذلك قال الله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة وقال الشيخ النهي للتنزيه اقاده العزيزى فلا ينافى ما رواه الامام احمد في مسنده وعبد بن حميد عن جابر من قوله صلى الله عليه وسلم الفار من الطاعون كالغار من الزحف والصابريه كالصابر في الزحف وفي رواية عنها ايضا الفار من الطاعون كالغار من الزحف ومن صبر فيه كان له اجر شهيد كما في الجامع الصغير للحافظ السيوطى فان معناه كما في شرح العزيزى انه كما يحرم الفرار من الزحف يحرم الخروج من بلد وقع فيها الطاعون بقصد الفرار اه وفي حاشية الحنفى فان خرج لنحو زبارة او نحرارة فلا يباس بذلك اه وسياق نقل صاحب القيس عن بعض العلماء انه قال معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا عدوى انه محمول على بعض الامراض بدليل تحذيره عليه السلام

من القدوم على بلد فيه الوباء كما حصل العز بزي على الجامع الصغير مارواه البخاري ومسلم وابدوداد عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه من قوله صلى الله عليه وسلم فمن اعدى الاول كما في الجامع الصغير على خصوص سببه فقال قاله لمن استشهد على المدوى باعداء البعير الاجرب للابل وهو من الاجوبة المسكتة اذ لو جلبت الادواء بعضها بعضا لزم فقد الداء الاول لفقد الجالب فالذي فعله في الاول هو الذي فعله في الثاني وهو الله سبحانه وتعالى الخالق القادر على كل شيء اه وذلك البض هو ما لم تتمحض ولم تجر لا بطريق الاطراد ولا العلية عادة الله تعالى به في حصول الضرر من حيث هو هو كالجرب بخلاف ما كانت عادة الله تعالى به في حصول الضرر اضطرادية او اكثرية كالجزام فان عوائد الله اذ ادلت على شيء وجب اعتقاده واذا لم تدل على شيء حرم اعتقاده كما سيوضح والله سبحانه وتعالى اعلم (٢٥٩) الفرق الثامن والستون والمائتان بين قاعدة

الطير وقاعدة الطيرة

وما يحرم منهما ولا يحرم ذلك ان الطير هو الظن السمي الكائن في القلب والطيرة هو الفعل المرتب على هذا الظن من قرار أو غيره وان الاشياء التي يكون الخوف منها المرتب على سوء الظن الكائن في القلب تنقسم أربعة أقسام (الاول) ما جرت المادة الثابتة باطراد بانها مؤذ كالسموم والسباع والوباء والطاعون والجدام ومعاداة الناس والتخم وأكل الاغذية الثقيلة المنفخة عند ضعفها

الصلوة الا الزوال فانه ضروري يستغنى فيه عن التقليد فلذلك لم يكن فرضا على الاعيان ومن جهة أن معرفة الاوقات واجبة يكون ما تعرف به الاوقات فرض كفاية ويكون موطن الاستحباب هو ما يمين على الاسفار ويخرج من ظلمات البر والبحر قال ابن رشد وأما ما يقتضى الى معرفة نقصان الشهر ووقت رؤية الهلال فمكروه لا يعتمد عليه في الشرع فهو اشتغال بغير مفيد قال وكذلك ما يعرف به الكسوفات مكروه لانه لا يفتى شيئا ويؤم العامة انه يعلم الغيب بالحساب فيزجر عن الاخبار بذلك ويؤدب عليه قال وأما ما يخبر به المنجم من الغيب من نزول الامطار وغيره فقبيل ذلك كفر يقتل بغير استتابة لقوله عليه السلام قال الله عز وجل أصبح من عبادة مؤمن بي وكافر بي فاما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فهو مؤمن بي كافر بالكوكب وأما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب وقيل يستتاب فان تاب والا قتل قاله اشهب وقيل يزجر عن ذلك ويؤدب وليس اختلافا في قول بل اختلاف في حال فان قال ان الكواكب مستقلة بالتأثير قتل ولم يستتاب ان كان بسره لانه زنديق وان أظهره فهو مرتد يستتاب وان اعتقد ان الله تعالى هو الفاعل عندها زجر عن الاعتقاد الكاذب لانه بدعة تسقط العدالة ولا يحل لمسلم تصديقه قال والذي ينبغي ان يعتقد فيما يصيبون فيه ان ذلك على وجه الغالب نحو قوله عليه السلام اذا نشأت بحرية ثم تشاءمت فذلك عين غديفة فهذا تلخيص قاعدة ما يجب ويحرم من تعلم أحكام النجوم

الفرق الثاني والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو من الدماء كفر وقاعدة ما ليس بكفر

اعلم ان الدماء الذي هو الطيب من الله تعالى له حكم باعتبار ذاته من حيث هو طيب من قال (شهاب الدين الفرق الثانی والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو من الدماء كفر وقاعدة ما ليس بكفر اعلم ان الدماء الذي هو الطيب من الله تعالى الى آخر القسم الاول) قلت ما قاله من ان الدماء طلب صحيح وههنا قاعدة وهي ان الصحيح ان طلب المستحيل ليس بمستحيل عقلا ولا ممنوع فان منعه الشرع امتنع والا فلا وما قاله من ان الدماء يترك تمذيب الكافر

المدة ونحو ذلك فالخوف في هذا القسم من حيث أنه عن سبب محقق في مجاري المادة لا يكون حراما فان عوائد الله اذا دلت على شيء وجب

اعتقاده كما اعتقد ان الماء مرو والخبز مشبع والنار محرقة وقطم الرأس مميت ومنع النفس مميت ومن لم يعتقد ذلك كان خارجا عن نمط العقلاء وما سببه الاجريان المادة الربانية به باطراد (والقسم الثاني) ما كان جريان المادة الربانية به في حصول أمر أكثر لا اطراديا ككون الجمودة مسهلة والآس قابضا الى غير ذلك من الادوية فلا اعتقاد وكذا الفعل المرتب عليه في هذا القسم وان لم يكن مطردا ليس بحرام بل هو حسن متمين لا كثيرته اذ الحكم للغالب فهو كالقسم الاول قلت وعلى القسم الاول تحمل جملة احاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم فر من المجذوم فرارك من الاسد ومنها قوله صلى الله عليه وسلم من احتجم يوم الاربعاء ويوم السبت فرأى في جسده وضحا أي برصا فلا يلوم من الانفسه كما في الجامع الصغير (والقسم الثالث) ما لم تجر عادة الله تعالى به الا في حصول الضرر من حيث هو هو كشق الاغنام والعبور بينها يخاف لذلك أن لا تقضي حاجته ونحو هذا من هذيان الهوام

المتطيرين كشراء الصابون يوم السبت فالخوف في هذا القسم من حيث أنه من غير سبب حرام لما جاء في الحديث انه عليه السلام كان يحب الفأل الحسن ويكره الطيرة فالطيرة فيه محمولة على هذا القسم لانها من باب سوء الظن بالله تعالى فلا يكاد المتطير يسلم مما تطير منه اذ افعله جزاءه على سوء ظنه واما غير فلا نه لم يسيء ظنه بالله تعالى لا يصيبه منه باس فمن هنا لما سال بعض المتطيرين بعض العلماء فقال له اني لا تطير فلا يتخرم على ذلك بل يقع الضرر بي وغيري يقع له مثل ذلك السبب فلا يحد منه ضررا وقد اشكل ذلك على فهل لهذا أصل في الشريعة قال له نعم قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى انا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء وفي بعض الطرق فليظن بي خيرا وانت تظن الله تعالى يؤذيك عند ذلك الشيء الذي تطيرت منه فتسيء الظن بالله عز وجل فيقابلك الله على سوء ظنك (٢٦٠) به باذاتك بذلك الشيء الذي تطيرت به وغيرك لا يسيء ظنه بالله تعالى

ولا يعتقد انه يحصل له ضرر عند ذلك فلا يماقبه الله تعالى فلا يتضرر اه (والقسم الرابع) ما لم يتمحض به حصول ضرر لا بالمادة الاطرادية ولا الاكثوية ولا عدم حصوله أصلا بل استوى به الحصول وعدمه كالحرب فمن ثم قال صلى الله عليه وسلم لمن استشهد على العدو باعداء البعير الاجرب للابل فمن أعدى الاول وهو من الاجوبة المسكنة اذ لو جلت الادواء بعضها بمضالزم فقد الداء الاول لفقد الجالب فالذي فعله في الاول هو الذي فعله في الثاني وهو الله سبحانه وتعالى الخالق القادر على كل شيء كما تقدم عن المزبى على الجامع الصغير فالورع

الله تعالى وهو الندب لاشمال ذاته على خضوع العبد له به واظهار ذلته وافتقاره الى مولاه فهذا ونحوه مأمور به وقد يمرض له من متعلقاته ما يوجب له أو يحرمه والتحرير قد ينتهي للكفر وقد لا ينتهي فالذي ينتهي للكفر اربعة أقسام (القسم الاول) أن يطلب الداعي نفي ما دل السمع القاطع من الكتاب والسنة على ثبوته وله أمثلة (الاول) أن يقول اللهم لا تعذب من كفر بك أو اغفر له وقد دلت القواطع السمعية على تعذيب كل واحد ممن مات كافرا بالله تعالى لقوله تعالى ان لا يغفر ان الله يشرك به وغير ذلك من النصوص فيكون ذلك كافرا لانه طلب لتكذيب الله تعالى فيما أخبر به وطلب ذلك كفر فهذا الدماء كفر (الثاني) ان يقول اللهم لا تمهل فلانا الكافر في النار وقد دلت النصوص القاطعة على تخليد كل واحد من الكفار في النار فيكون الداعي طالبا لتكذيب خير الله تعالى فيكون دعاؤه كفر (الثالث) أن يسأل الداعي الله تعالى أن يريحه من البعث حتى يستريح من أهوال يوم القيامة وقد أخبر تعالى عن بعث كل أحد من الثقلين فيكون هذا الدماء كافرا لانه طلب لتكذيب الله تعالى في خبره وذلك مما يعلم وقوعه سيما طلب لتكذيب الله تعالى فيما أخبر به وطلب ذلك كفر ليس بصحيح من جهة ان طلب التكذيب ليس بتكذيب بل هو مستلزم لتجويز التكذيب عند من لا يجوز طلب المستحيل وأما عند من يجوز طلب المستحيل فليس بمستلزم لذلك ثم ان تجويز التكذيب لا يستلزم التكذيب فانه يجوز تكذيب زيد لعمرو لا يلزم أن يكون مكذبا لعمرو ولا يجوز لكذبه هذا ان كان قصده مقتضى لفظ تكذيب وان كان قصده الكذب ووضع لفظ تكذيب موضع لفظ كذب فليس ما قاله بصحيح أيضا من جهة ان من طلب من غيره ان يكذب لا يلزم ان يكون مكذبا بل يلزم ان يكون مجوزا لوقوع الكذب منه ان كان ممن يجوز طلب المستحيل ثم على تقدير ذلك على رأي من لا يجوز طلب المستحيل انما يكون تكفير من يلزم من دعائه ذلك تكفيرا بالمال وقد حكي هو وغيره من أهل السنة الخلاف في ذلك واختار هو عدم التكفير فجزمه بتكفير الداعي بذلك ليس بصحيح الا على رأي من يكفر بالمال وليس ذلك مذهبه

ترك الخوف من هذا القسم حذرا من الطيرة والمرض الذي من هذا القسم كالجرب هو المراد ببعض (القسم الامراض فيما نقله صاحب القيس عن بعض العلماء من قوله ان قوله صلى الله عليه وسلم لا عدوى معناه قال ابن دينار لا يمدى خلافا لما كانت العرب تعتقده فبين عليه السلام ان ذلك من عند الله تعالى اه وهو محمول على بعض الامراض بدليل تحذيره عليه السلام من الوباء والتدوم على بلده وفيه اه قال الاصل وهذا حق فان عوائد الله اذا دلت على شيء وجب اعتقاده كما نعتد ان الماء مر والى آخر ما تقدم والمرض في قوله عليه السلام لا يجل على المرض المصحح هو صاحب الماشية المرضية والمرض هو صاحب الماشية المرضية المصابة والمصحح هو صاحب الماشية الصحيحة قال ابن دينار ومعنى المرض المصحح بمراد ماشية على ماشيته فيؤذيه بذلك فنسخ بقوله لا عدوى وقيل معناه لا يجل المجذوم على الصحيح معه يؤذيه وان كان لا يمدى فالنفس تسكره فهو من باب ازالة الضرر لا من العدوى وقيل

هو ناسخ لقوله عليه الصلاة والسلام لا عدوى الاصل ومن هذا القسم الشؤم الوارد في الأحاديث ففي الصحيح انه قال عليه السلام
 انما الشؤم في ثلاث لدار والمرأة والفرس وفي بعضها ان كان الشؤم في شيء ففي الدار والمرأة والفرس قال صاحب المنتقى فيحتمل
 ان يكون معناه كما قال بعض العلماء ان كان الناس يتقدمون الشوم فانما يتقدمونه في هذه الثلاث وان كان الشوم واقعا في نفس الامر
 ففي هذه الثلاث وقيل أخبر رسول الله بذلك أولا بجملة ثم أخبر به واقعا في الثلاث فلذلك اجمل ثم فصل وجزم كما انه صلى الله عليه وسلم
 أخبر بالرجال أولا بجملة ثم أخبر به مفصلا على حسب ما ورد الوحي به فقال عليه السلام ان يخرج وأنا فيكم فانا حجاجه وان لم
 أكن فيكم فالمرء حجاج نفسه والله سبحانه خليفتي عليكم ثم قال عليه السلام ان الرجال انما يخرج في آخر الزمان وكذلك سئل
 عليه السلام عن أكل الضب فقال انه قد مسخت أمة من الامم وأخشي (٢٦١) أن يكون منهم أو ما هذا معناه ثم

أخبر ان الممسوخ لم يعقب
 فقد أخبر بالمسوخ أولا بجملة
 ثم أخبر به مفصلا وهو
 كثير في السنة فنبه لهذه
 القاعدة فيها يحصل لك
 الجمع بين كثير من
 الاحاديث ولا مانع أن
 يجري الله تعالى عاداته
 بجملة هذه الثلاثة أحيانا
 سببا للضرر ففي الصحيح
 انه عليه السلام قيل له
 يا رسول الله دار سكنها
 والعدد كثير والمال وافر
 فقل العدد وذهب المال
 فقال صلى الله عليه وسلم
 دعوها ذميمة وعن عائشة
 رضي الله تعالى عنها انها
 قالت انما تحدث رسول
 الله عن أقوال الجاهلية في
 الثلاث قال الباجي ولا يمد
 أن يكون ذلك عادة اه
 واختلف في الهامة
 وصغر في قوله صلى الله

(القسم الثاني) أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دل القاطع السمعى على نفيه وله امثلة (الاول)
 ان يقول اللهم خلد فلانا المسلم عدوى في النار ولم يرد به سوء الخاتمة وقد أخبر الله تعالى
 اخبارا قاطعا بان كل مؤمن لا يخلد في النار ولا بدله من الجنة لقوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل
 صالحا ندخله جنات تجري من تحتها الانهار فيكون هذا الدعاء مستلزما للتكذيب خير الله
 تعالى فيكون كفرا (الثاني) ان يقول اللهم احبني أبدا حتى أسلم من سكرات الموت وكر به
 وقد أخبر الله تعالى عن موته بقوله تعالى كل نفس ذنئة الموت فيكون هذا الدعاء
 مستلزما للتكذيب هذا الخبر فيكون كفرا (الثالث) ان يقول انهم اجمل ابليس محبانا صحابي ولبي
 آدم ابدا الدهر حتى يقل الفساد وتستريح العباد والله سبحانه يقول ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا
 فيكون هذا الدعاء مستلزما للتكذيب هذا الخبر فيكون كفرا والحق هذه المثل نظائرها (القسم
 الثالث) ان يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل القاطع العقلي على ثبوته مما يخل بجلال الربوبية وله
 امثلة (الاول) ان يسأل الداعي الله تعالى سلب علمه أو عالميته القديمة حتى يستتر العبد في قبأئمه ويستريح
 من اطلاع به على فضائحه وقد دل القاطع العقلي على وجوب ثبوت العلم لله تعالى ازلاوا بداهة فيكون هذا
 الداعي طالبا لقيام الجهل بذات الله تعالى وهو كفر (الثاني) ان يسأل الله تعالى سلب قدرته القديمة يوم
 القيامة حتى يامن من المأخذة وقد دل القاطع العقلي على وجوب القدرة لله تعالى ازلاوا بداهة لا تقبل التغيير

قال (القسم الثاني) أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دل السمع القاطع على نفيه
 قلت الكلام على هذا القسم كاللزام على القسم الاول قال (القسم الثالث) ان يطلب الداعي
 من الله تعالى نفي ما دل القاطع العقلي على ثبوته مما يخل بجلال الربوبية وله امثلة الاول ان يسأل
 الداعي من الله تعالى سلب علمه أو عالميته القديمة حتى يستتر العبد في قبأئمه ويستريح من اطلاع
 ربه عليه الخ الثاني ان يسأل الله تعالى سلب قدرته القديمة يوم القيامة حتى يامن من المأخذة قلت
 ما قاله في ذلك ليس بصحيح فان طالب نفي العلم والقدرة ليس طالبا لضدها وهما الجهل والمعجز
 كما قال لجواز غفلة الداعي واضرابه عنهما وعلى تقدير عدم الغفلة والاضراب انما يكون ذلك
 بالتكفير بالمآل والله تعالى اعلم

عليه وسلم من حديث الموطأ لا عدوى ولا هامة ولا صفر الخ هل هما من هذا القسم أم لا قال الباجي ولا هامة قال
 مالك معناه لا تطير بالهامة كانت العرب تقول اذا وقعت هامة على بيت خرج منه ميت وقيل معناه ان العرب كانت تقول اذا قتل
 أحد خرج من رأسه طائر لا يزال يقول اسقبنى حتى يقتل فانه فعل الاول يكون الخبر نيبا وعلى الثاني تكذيبا ولا صفر
 هو النسيء التي كانت الجاهلية تحرم فيه صفر لتبيح به الحرم وقيل كانت الجاهلية تقول هوداه في الجوف يقتل قال عليه السلام
 لا يموت الا باجله اه هذا تهذيب كلام الاصل وصححه ابن الشاطب مع زيادة والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق التاسع والستون والمائتان بين قاعدة الطير وقاعدة الفأل الحلال المباح والفأل الحرام)

وهو ان بين الطيرة والفأل التباين السلكي وذلك انه قد تقدمت حقيقة التطير والطيرة وأحكامها وأما الفأل فهو ما يظن عذبه

الخير عكس الطيرة والتطير فان ما يتطير وينشاء به لرؤية أو سماع هو ما يظن عنده السوء والشئ فقي العزيزي على الجامع الصغير عند قوله صلى الله عليه وسلم من الحديث الذي رواه ابن ماجه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه واذا تطيرتم فامضوا وعلى الله فتوكلوا أي واذا خرجتم لنحو سفر او عزمت على فعل شيء فانشاءتم به لرؤية أو سماع ما فيه كراهة فلا ترجعوا وفوضوا أموركم الى الله تعالى لا الى غيره والتجؤا اليه في دفع شر ما تطيرتم به اه قلت ولا ينافيه ما في الموطا وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخل خير وأبصر مسحاة وزنبلا قال الله أكبر خربت خير انا اذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين لما تقدم توضيحه فلا تغفل ماذا كرم من كون الفأل والطيرة متباينين تباينا كلياً هو صريح قول صاحب المختار الفأل أن يكون الرجل مريضاً فيسمع آخر يقول يا سالم أو يكون طالبا فيسمع آخر (٢٦٢) يقول يا واجد يقال تفأل بكذا بالتشديد وفي الحديث كان يجب الفأل

ولا الفناء فطلب عدمها طلب لعجز الله تعالى وهو كفر (الثالث) ان يسأل الله تعالى سلب استيلائه عليه وارتفاع قضائه وقدره حتى يستقل الداعي بالتصرف في نفسه ويأمن من سوء الخاتمة من جهة القضاء وقد دل القاطع العقلي على شمول ارادة الله تعالى واستيلائه على جميع الكائنات فيكون الداعي طالبا لسلب ذلك فيكون دعاؤه كدعواه والحق بهذه المثل نظائرها (القسم الرابع) ان يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دل القاطع العقلي على نفيه مما يخجل ثبوته بجلال الربوبية وله مثل ان يعظم شوق الداعي الى ربه حتى يسأله ان يحل في بعض مخلوقاته حتى يجتمع به او يعظم خوفه من الله تعالى فيسأل الله ذلك حتى ياخذ منه الامان على نفسه فيستبدل من وحشته انساو قد دل القاطع العقلي على استحالة ذلك على الله فطلب ذلك كفر (الثاني) ان تعظم حماقة الداعي وتجربته فيسأل الله تعالى ان يفوض اليه من امور العالم ما هو مختص بالقدرة والارادة الربانية من الابدان والاعداد والقضاء النافذ الحتم وقد دل القاطع العقلي على استحالة ثبوت ذلك لتغير الله تعالى فيكون طالب ذلك طالبا للشركة مع الله تعالى في الملك وهو كفر قال (الثالث) ان يسأل الله تعالى سلب استيلائه عليه وارتفاع قضائه وقدره حتى يستقل الداعي بالتصرف في نفسه ويأمن من سوء الخاتمة من جهة القضاء وقد دل القاطع العقلي على شمول ارادة الله تعالى واستيلائه على جميع الكائنات فيكون الداعي طالبا لسلب ذلك فيكون دعاؤه كدعواه والحق بهذه المثل نظائرها) قلت قد سبق ان كون امر ما كفرا انما هو وضع شرعي فان ثبت ان طلب ذلك كفر فهو كذلك والا فلا هذا اذا أراد أن عين الطلب هو الكفر وان أراد انه يستلزم الكفر وهو الجهل يكون سلب الاستيلاء مما تتعاقب به القدرة أولا تتعاقب فهو من التكفير بالملك والله تعالى أعلم قال (القسم الرابع) ان يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دل القاطع العقلي على نفيه مما يخجل ثبوته بجلال الربوبية وله مثل الاول ان يعظم شوق الداعي الى ربه حتى يسأله ان يحل في بعض مخلوقاته حتى يجتمع به (قلت الكلام في هذا القسم كالسكلام في الذي قبله وقوله هناك وهنا مما يخجل بجلال الربوبية صوابه باجلال الربوبية اما جلال الربوبية فلا يخجل به شيء

ويكره الطيرة اه بلفظه لكن ومقتضي قولهم انه صلى الله عليه وسلم كان يحب الفأل الحسن ان الفأل اعم مطلقا من الطيرة وانه عبارة عما يظن عنده الخير والشر وذلك انه تارة يتمين للخير وتارة للشر وتارة يتردد بينهما فالتعمين للخير مثل الكلمة الحسنة بسمها الرجل من غير قصد نحو يا فلاح يا مسعود ومنه تسمية الولد والغلام بالاسم الحسن حتى متى سمع استبشر القلب و مثل المنظر الحسن يراه الرجل من غير قصد فيستبشر به ومنه ارسال الرسول الحسن الوجه افضاء الحوائج وطلب الحوائج ممن كان حسن الوجه املا في قضائها وفي الحديث اطلبوا الحوائج عند حسان

وقد

الوجوه وعقده الصرصري رحمه الله تعالى بقوله

الا يا رسول الاله الذي هدانا به الله في كل تيه
سمعت حديثا من المسندات يسر فؤاد النبيل النبيه
وانك قد قلت فيه اطلبوا الخ وائج عند حسان الوجوه
ولم أرا حسن من وجهك الا كريم خلدني بما أرتجيه

فهذا فال حسن مباح مقصود والمتعين للشر مثل الكلمة القبيحة بسمها الرجل من غير قصد نحو يا خيبة يارب ومنه كراهة تسمية الولد والغلام بالاسم القبيح فمن ثم ورد في الصحيح انه عليه السلام حول اسماء مكروهة من أقوام كانوا في الجاهلية باسماء حسنة

وخرج مالك في المواعين يحيى بن سعيد أن عمر بن الخطاب قال لرجل ما اسمك فقال حمزة فقال ابن من قال ابن شهاب قال لمن قال حمزة قال ابن مالك قال حمزة النار قال بابا قال بذات لظي قال عمر ادرك اهلك فقد احتقروا قال فكان كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومثل المنظر القبيح براه المرؤ من غير قصد فينشاهم به كما تقدم أنه صلى الله عليه وسلم لما دخل خيبر ورأى زنبلا ومسحاة قال الله أكبر خربت خيبرانا اذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذران ومنه كراهة ارسال الرسول الوخش لقضاء الحوائج أو كراهة طلب الحوائج ممن كان قبيح الوجه حذرا من عدم قضائها فهذا قال قبيح مباح والمتردد بينهما هو الفأل الحرام الذي بينه الطرطوشي في تعليقه فقال اراخذ الفأل من المصحف وضرب الرمل والقرعة والضرب بالشعير وجميع هذا النوع حرام لانه من باب الاستسقام بالازلام لازلام اعواد كانت في (٢٦٣) الجاهلية مكتوب على احدها افعل وعلى

الآخر لا تفعل وعلى الآخر غفل فيخرج احدها فان وجد عليه افعل اقدم على حاجته التي يقصدها اولا تفعل عرض عنها واعتقد انها ذميمة او خرج المكتوب عليها غفل اعاد الضرب فهو يطلب قسمه من الغيب بتلك الاعواد فهو استقسام اى طلب القمم الجيد يتبعه والردى يتركه وكذلك من أخذ الفأل من المصحف أو غيره انما يمتد هذا المقصد ان خرج جيدا اتبعه أو رد يا جنته فهو عين الاستقسام بالازلام الذي ورد القرآن بتحريمه فيحرم اه قال الاصل وما راينه بنى الطرطوشي حكى في ذلك خلافا والفرق بينه وبين ما هو متعين

وقد وقع ذلك لجماعة من جهال الصوفية فيقولون فلان اعطى كلمة كن ويسألون ان يعطوا كلمة كن التي في قوله تعالى انما امرنا بشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وما يعلمون معنى هذه الكلمة في كلام الله تعالى ولا يعلمون مامعنى اعطاها ان صح انها اعطيت وهذه اغوار بسيدة الروم على العلماء المحصلين فضلا عن الصوفية المتخترصين فيها لكون من حيث لا يشعرون ويمتقدون انهم الى الله تعالى متقربون وهم عنه متباعدون عصمنا الله تعالى من الفتن واسبابها والجهلات وشبهها (الثالث) ان يسأل الداعي ربه ان يجعل بينه وبينه نسبا فيحصل له الشرف على الخلائق في الدنيا والآخرة وقد دل الفاطم العقلي على استحالة النسب واسباب الاستيلاء الموجبة للانساب فيكون هذا الدعاء طلبا لصدور الاستيلاء في حق الله تعالى فيكون كفرا والحق بهذه المثل نظائرها فهذه كلها وجوه مخرجة بجلال الربوبية تقع للعباد الجهال من استحوذ عليه الشيطان

قال (وقد وقع ذلك لجماعة من جهال الصوفية فيقولون فلان اعطى كلمة كن ويسألون ان يعطوا كلمة كن التي في قوله تعالى انما امرنا بشيء اذا ارداه ان نقول له كن فيكون وما يعلمون معنى هذه الكلمة في كلام الله تعالى ولا يعلمون مامعنى اعطاها ان صح انها اعطيت وهذه اغوار بعيدة الروم على العلماء المحصلين فضلا عن الصوفية المتخترصين فيها لكون من حيث لا يشعرون ويمتقدون انهم الى الله تعالى متقربون وهم عنه متباعدون عصمنا الله تعالى من الفتن واسبابها والجهلات وشبهها) قلت ان كان اولئك القوم يمتقدون ان الله يعطى غيره كلمة كن بمعنى انه يعطيه الاقدار فذلك جهل شنيع ان اردوا انه يعطيه الاستقلال والافو مذهب الاعتزال وكلاهما كفر بالمال وان كانوا يمتقدون ان الله تعالى يعطى كن ان يكون لهذا الشخص الكائنات التي يردها مقرونة بارادته فعبروا عن ذلك باعطائه كلمة كن فلا محذور في ذلك اذا اقترن بقولهم قرينة تفهم المقصود قال (الثالث) ان يسأل الداعي ربه ان يجعل بينه وبينه نسبا فيحصل له الشرف على الخلائق في الدنيا والآخرة وقد دل الفاطم العقلي على استحالة النسب واسباب الاستيلاء الموجبة للانساب) قلت الكلام في هذا كالسكلام فيما قبله

للخير أو الشر هو أن تحريمه لما فيه من سوء الظن بالله تعالى بغير سبب تقتضيه عادة ربانية فالحق بالطيرة وابعادة المتعين للخير لانه وسيلة للخير من حيث انه يبعث على حسن الظن بالله تعالى وابعادة المتعين للشر لانه وان كان وسيلة للشر وسوء ظن بالله تعالى الا أنه بسبب تقتضيه عادة الله تعالى وقد تقدم أن عوائد الله اذا دلت على شيء، وجب اعتقاده فهذا هو تاختيص الفرق بين التطير والفأل المباح والفأل الحرام هذا اوضح وتنقيح ما في الاصل وصححه ابن الشاطب والله سبحانه وتعالى اعلم

(الفرق الشعبيون والمائتان بين قاعدة الرؤيا التي يجوز تبخيرها وقاعدة الرؤيا التي لا يجوز تبخيرها)

وهو الرؤيا المنامية كما قال الكرماني في كتابه الكبير ثمانية أقسام سبعة منها لا تعبر وواحدة منها تعبر فاما السبعة فاحدها وثانيها وثالثها ورابعها منشآت عن الاخلاط الاربعة الغالبة على مزاج الراي المعروف غلبة خلط منها عليه بالادلة الظبية

الاله على تلك الغلبة فمن غلب عليه السوداء رأى الالوان السود والاشياء المحرقة والطعوم الحامضة لانه طعم السوداء ومن غلبت عليه الصفراء رأى الالوان الصفرة لطعوم المرة والسوم والحرور والصواعق ونحو ذلك لان الصفراء مسخنة مرة ومن غلب عليه الدم برى لالوان الحمرو والطعوم الحلو وانواع الطرب لان الدم مفرح حلو ومن غاب عليه البلغم رأى الالوان البيض والامطار والمياه والتاج (وخامسها) ماهو من حديث النفس ويفهم ذلك بجولانه في اليقظة وكثرة السكر فيه فيستولى او على امر معروف جائز يؤدي الى امر منكر كما اذا امره بالتطوع بالحج فتضيع عائلته او يعق بذلك ابويه وسابعا ما كان فيه احتلام (والقسم الثامن) الذى (٢٦٤) يجوز تعبيره هو ماخرج عن هذه السبعة وهو ماينقله ملك الرويا من

وقد قال الشيخ ابوالحسن الاشعري رضى الله عنه ان بناء الكنائس كفر اذا بناها مسلم ويكون ردة في حقه لاستلزامه ارادة الكفر وكذلك افتي بان المسلم اذا قتل نبييا يعتقد صحة رسالته كان كافرا لارادته امانة شريسته وارادة امانة الشرائع كفر واعلم ان الجهل بما تؤدى اليه هذه الادعية ليس عذرا للداعي عند الله تعالى لان القاعدة الشرعية دلت على ان كل جهل يمكن المكلف دفعه لا يكون حجة للجاهل فان الله تعالى بعث رسله الى خلقه برسائله وواجب عليهم كافة ان يسلوه هانم يملوا بها فالعلم والعمل بها واجبان فمن ترك التعلم والعمل وتبى جاهلا فقد عصى معصيتين لتركه واجبين وان علم ولم يعمل فقد عصى معصية واحدة بترك العمل ومن علم وعمل فقد نجح ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس كلهم هلكي الا العالمون والعالمون كلهم هلكي الا العالمون والعالمون كلهم هلكي الا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم فحكم على جميع الخلائق بالهلاك الا العلماء منهم ثم ذكر شروطا اخر مرع العلم في النجاة من الهلاك نعم الجهل الذى لا يمكن رفعه للمكلف بمقتضى المادة يكون عذرا كالمال تزوج اخته فظننا اجنبية او شرب خمرا يظنه خلا او اكل طعاما نجسا يظنه طاهرا مباحا فهذه الجهالات يعذر بها اذلو اشتراط اليقين في هذه الصور وشبهها لشق ذلك على المكلفين فيعذرون بذلك واما الجهل الذى يمكن رفعه لاسيما مع طول الزمان قال (وقد قال الشيخ ابوالحسن الاشعري رضى الله تعالى عنه ان بناء الكنائس كفر اذا بناها مسلم او يكون ردة في حقه لاستلزامه ارادة الكفر) قلت معنى قول الاشعري ان بناء الكنائس كفر أى في الحكم الدينوى. واما الاخرى فيحسب التية والله تعالى اعلم قال (وكذلك افتي في المسلم اذا قتل نبييا يعتقد صحة رسالته كان كافرا لارادته امانة شريسته وارادة امانة الشرائع كفر) قلت ماقاله الشيخ ابو الحسن في هذه المسألة ظاهر قال (واعلم ان الجهل بما تؤدى اليه هذه الادعية ليس عذرا الى آخره) قلت ماقاله في هذا الفصل كله صحيح الاماقاله من ان الاصل في الدعاء التحريم والاستدال على ذلك بقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لى به علم ففى ذلك نظر والاظهر ان الاصل في الدعاء التنب الاما قام الدليل على منعه

اللوح المحفوظ فان الله عز وجل وكل ملكا باللوح المحفوظ ينقل لكل أحد ما يتعلق به من اللوح المحفوظ من أمر الدنيا والآخرة من خير أو شر لا يترك من ذلك شيئا علمه من علمه وجهله من جهله ذكره من ذكره ونسيه من نسيه اه (تبيينان الاول) قال صاحب القبس تقول العرب رأيت رؤية اذا عاينت يبصرك ورأيت رأيا اذا اعتقدت بقلبك ورأيت روبا بالقصر اذا عاينت في منامك وقد تستعمل في اليقظة اه قال الاصل والجمهور على ان الرؤيا في قوله تعالى وما جعلنا ارؤى بالتى أرىناك الا فتنة للناس في اليقظة اه

قلت قال الجلال السيوطي وما جعلنا الرؤيا التي أرىناك عيانا ليلة الاسراء الا فتنة للناس اهل مكة واستمرار اذ كذبوا بها وارتد بعضهم لما أخبرهم بها اه وفي الجمل عن الكرخي وما جعلنا الرؤيا في المعراج وعلى اليقظة فهى بمعنى الرؤية فتسميتها رؤيا لوقوعها بالليل وسرعة تقضيها كأنها منام اه قال المحلى على جمع الجوامع واختلاف في وقوع رؤيته تعالى في اليقظة له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم اه قال المطار عليه وهو قول ابن عباس وجماعة من الصحابة واجيب عمارواه مسلم عن أبى ذر سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك قال رأيت نورا وفى رواية نور أنى اراه برفع نور على الفاعلية بمحذوف وفتح همزة أنى وتشديد نونها بمعنى كيف أى حجبتى نور كيف أراه أى الله تعالى بانها ليست صريحة في عدم الرؤية وعلى تقدير صراحتها فابوذر ناف وغيره مثبت والمثبت مقدم على النافي اه المراد

(التنبيه الثاني) خرج مالك في الموطأ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان فان رأى أحدهم الذي يكرهه فليفتل عن يساره ثلاث مرات اذا استيقظ وليتمود بالله من شرها فانها ان تضره ان شاء الله تعالى قال الباجي قال ابن وهب يقول في الاستعاذة اذا نقت عن يساره أعوذ بمن استعاذت به ملائكة الله ورسوله من شر ما رأيت في منامي هذا ان بصيبي منه شيء أكرهه ثم يتحول على جانبه الاخر اه والرؤيا الصالحة يحتمل أن يريد بها المبشرة او الصالحة والحلم يحتمل ان يريد به ما يحزن او الكاذبة يخيل بها ليفرح او يحزن قال ابن رشد في المقدمات الفرق بين رؤيا الانبياء وغيرهم ان رؤيا غيرهم اذا أخطأ في تاويلها لا يخرج كما أوت و رؤيا غير الصالح لا يقال فيها جزء من النبوة وانما يلهم الله تعالى الرائي التعمد اذا كانت من الشيطان او (٢٦٥) قدر انها لا تصيبه وان كانت من

الله تعالى فان شر القدر قد يكون وقوعه موقوفاً على عدم الدعاء اه (وصل في ثمان مسائل) تتعاقب بالرؤيا (المسئلة الاولى) خرج مالك في الموطأ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة قال الباجي في المنتقى قال جماعة من العلماء معناه ان مدة نبوته صلى الله عليه وسلم كانت ثلاثاً وعشرين سنة منها ستة أشهر نبوة بالرؤيا فاول ما بدى به عليه السلام الرؤيا الصادقة فكان لا يرى رؤيا الا جاءت كفلق الصبح ونسبة ستة أشهر من ثلاث وعشرين سنة جزء من ستة

واستمرار الايام والذي لا يعلم اليوم يعلم في غد ولا يلزم من تأخير ما يتوقف على هذا العلم فساد فلا يكون عذراً لاحد ولذلك الحق مالك الجاهل في العبادات بالآمددون النامى لانه جهل بمكانته رفقه فسقط اعتباره وكذلك قال الله تعالى في كتابه العزيز بحكاية عن نوح عليه السلام اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم أى بجواز سؤاله فاشتراط العلم بالجواز قبل الاقدام على الدعاء وهو يدل على ان الاصل في الدعاء التحريم الا ما دل الدليل على جوازه وهذه قاعدة جليلة يتخرج عليها كثير من الفروع الفقيهة وقد تقدم بسطها في الفروق اذا تقرر هذا فينبغي للسائل ان يحذر هذه الادعية وما يجرى مجراها حذراً شديداً لما تؤدي اليه من سخط الديان والخلود في النيران وحبوط الاعمال وانفساخ الانسكحة واستباحة الارواح والاموال وهذا فساد كله يتحصل بدعاء واحد من هذه الادعية ولا يرجع الى الاسلام ولا ترتفع اكثر هذه المفاسد الا بتجديد الاسلام والنطق بالشهادتين فان مات على ذلك كان امره كما ذكرناه نسال الله تعالى العافية من موجبات عقابه واصل كل فساد في الدنيا والآخرة انما هو الجهل فاجتهد في ازالته عنك ما استطعت كما ان اصل كل خير في الدنيا والآخرة انما هو العلم فاجتهد في تحصيله ما استطعت والله تعالى هو المعين على الخير كله فهذه الاربعة الاقسام بتمييزها حصل الفرق بين ما هو كفر من الدعاء وما ليس بكفر وهو المطلوب

(الفرق الثالث والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو محرم من الدعاء وليس

بكفر وبين قاعدة ما ليس محرماً

وقد حضرني من المحرم الذي ليس بكفر اثنا عشر قسماً ثبت الحصر فيها بالاستقراء فتكون هي

قال (اذا تقرر هذا فينبغي للسائل ان يحذر هذه الادعية وما يجرى مجراها حذراً شديداً ثم قال فهذه الاربعة الاقسام بتمييزها حصل الفرق بين ما هو كفر من الدعاء وما ليس بكفر وهو المطلوب) قلت لم يحصل المطلوب بما قرر لان كل ما ذكره من الادعية في هذا الفرق لم يات بحجة على انه بعينه كفر فهو من باب التكفير بالمال وهو لا يقول به قال (الفرق الثالث والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو محرم من الدعاء وليس بكفر وبين قاعدة ما ليس محرماً وقد حضرني من المحرم الذي ليس بكفر اثنا عشر قسماً ثبت الحصر فيها بالاستقراء فتكون هي

(٣٤ - الفروق - رابع) واربعين جزءاً وقيل اجزاء من النبوة لم يطلع عليها أحد وروى جزء من خمسة واربعين وروى من سبعين فيحتمل ان يكون ذلك اختلافاً في الرؤيا فيحمل الاول على الجلية والاكثر من امدد على الرؤيا الخفية او تسكون الستة والاربعون هي المبشرة والسبعون هي المحزنة والمخوفة لقلة تكرره ولما يكون جنمه من الشيطان اه قال الزرقاني وما قاله جماعة من العلماء من ان معناه ان مدة نبوته الخ قال ابن بطال بعيد من وجهين احدهما انه اختلف في قدر المدة التي بعد البعثة والثاني انه بقي حديث سبعين جزءاً المعنى له وقال الخطابي هذا وان كان وجهاً تحمله قسمة الحساب والعدد فاول ما يجب على قائله ان يثبت ما ادعاه خبراً ولم نسمع فيه أثر ولا ذكر مدعيه فيه خبر فكأنه قاله على سبيل الظن والظن لا يفتى من الحق شيئاً وليس كل ما خفي علينا علمه يلزمنا حججه كأعداد الر كمات وايام الصيام ورمي الجمار فانما نصل من علمها الى امر يوجب حصرها تحت أعدادها ولم يقع ذلك في موجب اعتقادنا

للزوما قال واثنى سلمنا ان هذه المدة محسوبة من اجزاء النبوة لكنه يلحقها سائر الاوقات التي اوحى اليه فيها ماناما في طول المدة كروى يا احد ودخول مكة فتلق من ذلك مدة اخرى تزداد في الحساب فتبطل القسمة التي ذكرها واجيب عن هذا بان المراد على تقرير الصحة وحي المنام المتتابع لما وقع في غضون وحي اليقظة يسير بالنسبة الى وحي اليقظة فهو مغمور في جانب وحيها فلم تعتبره وقد ذكرنا مناسبات غير ذلك يطول ذكرها اه وقول الباجي وروى جزء من خمسة واربعين قال الزرقاني جملة الروايات عشر المشهور وهو ما في اكثر الاحاديث من ستة واربعين وفي مسلم من حديث ابي هريرة جزء من خمسة واربعين وله ايضا عن ابن عمر جزء من سبعين جزءا وللطبراني عنه من ستة وسبعين وسنده ضعيف وعن ابن عبد البر عن ثابت عن انس جزء من ستة وعشرين وعناد ابن جرير عن (٢٦٦) ابن عباس جزء من خمسين وللترمذي عن ابي رزين جزء من اربعين ولا بن

المحرمة وما عداها ليس محرما عملا بالاستقراء في القسمة فان ظفر احد بقسم آخر محرم اضافة لهذه الاثني عشر وهانا ما مثل كل قسم بمثله الاثنية به ليقاس عليها نظائرها القسم الاول ان يطلب الداعي من الله تعالى المستحيلات التي لا تخل بجلال الربوبية وله امثلة (الاول) ان يطلب من الله تعالى ان يجعله في مكانين متباعدين في زمن واحد ليكون مطلما على احوال الاقليمين فهذا سوء ادب على الله تعالى ولا يطلب من الملوك الا ما يعلم انه في قدرتهم ومن فعل غير ذلك فقد عرضهم للمعجز لاسيما والعبد مأمور ان لا يطلب الا ما يتصور وقوعه لئلا يكون متهاكيا بالربوبية

المحرمة وما عداها ليس محرما عملا بالاستقراء في القسمة فان ظفر احد بقسم آخر اضافة لهذه الاثني عشر وهانا ما مثل كل قسم بمثله الاثنية به ليقاس عليها نظائرها القسم الاول ان يطلب الداعي من الله تعالى المستحيلات التي لا تخل بجلال الربوبية وله امثلة الاول ان يطلب من الله تعالى ان يجعله في مكانين متباعدين في زمن واحد ليكون مطلما على احوال الاقليمين فهذا سوء ادب على الله تعالى ولا يطلب من الملوك الا ما يعلم انه في قدرتهم ومن فعل غير ذلك فقد عرضهم للمعجز لاسيما والعبد مأمور ان لا يطلب الا ما يتصور وقوعه لئلا يكون متهاكيا بالربوبية (قلت ماقاله من ان الدعاء بالكون في مكانين في زمن واحد حرام لم يات عليه بحجة غير ما اشار اليه من القياس على الملوك وهو قياس فاسد لجواز المعجز عليهم وامتناعه عليه تعالى وما قاله من ان العبد مأمور ان لا يطلب الا ما يتصور وقوعه هو عين الدعوى وماقاله من انه يلزم ان يكون متهاكيا بالربوبية ممنوع ولا وجه لما قاله الا القياس على الملوك وما باله يقبسه تعالى عليهم في قصد التعجيز والتهكم ولا يقبسه عليهم في قصد المبالغة والغلو في التعظيم والتفخيم فقد خوطب الملوك بنسبة المستحيلات العقلية والعادية اليهم على وجه الغلو في ترفيعهم لا على قصد تعجيزهم بل لقائل ان يقول من خاطب الله تعالى بمثل ذلك تعين ان يكون للمبالغة في التعظيم كما هو الواجب في حقه او قاصدا للتعجيز او غير قاصد لهذا ولا لهذا فعلى التقدير الاول لا حرج بل يكون مطيما مأجورا وعلى التقدير الثاني يكون عاصيا وعلى التقدير الثالث يكون مطيما بصورة الدعاء مثا با عليه غير مطيع ولا حاص بالقصد لمروره عنه

جرير عن عبادة جزء من اربعة واربعين وابن النجار عن ابن عمر جزء من خمس وعشرين ووقع في شرح مسلم للنووي وفي رواية عبادة من اربع وعشرين قال الحافظ ويمكن الجواب عن اختلاف الاعداد بانه بحسب الوقت الذي حدث فيه صلى الله عليه وسلم بذلك كان يكون لما اكل ثلاث عشرة سنة بعد مجيء الوحي اليه حدث بان الرؤيا جزء من ستة وعشرين ان ثبت الخبر بذلك وذلك وقت الهجرة ولما اكل عشرين حدث باربعين ولما اكل اثنان وعشرين حدث اربعة واربعين ثم بعدها خمسة واربعين ثم حدث ستة واربعين في آخر حياته وما عدا ذلك من الروايات

فضعيف ورواية خمسين يحتمل جبر الكسر والسبعين للمبالغة وغير بالنبوة دون الرسالة لانها نزلت بالتبليغ بخلاف النبوة (الثاني) فاطلاع على بعض الغيب وكذلك الرؤيا فان قال قائل فاذا كانت جزءا من النبوة فكيف يكون للكافر منها نصيب كروى باصاحبي السجن مع يوسف ورؤى يملكهم وغير ذلك وقد ذكر ان جالينوس عرض له ورم في المحل الذي يتصل منه بالحجاب فامر الله في المنام بقصد العرق الضارب من كفه اليسرى فبرأ اجيب بان الكافر وان لم يكن محلا فلا يتمتع ان يرى ما يعود عليه بخير في دنياه كما ان كل مؤمن ليس محلا لهم لا يتمتع رؤيته ما يعود عليه بخير دنوي فان الناس في الرؤى ثلاث درجات الانبياء رؤى باهم كلها صدق وقد يقع فيها ما يحتاج الى تعبير والصالحون والغائب على رؤى باهم الصدق وقد يقع فيها ما يحتاج الى تعبير والصالحون والغائب على رؤى باهم الصدق وقد يقع فيها ما لا يحتاج الى تعبير وما عدا ما يقع في رؤى باهم الصدق والاضافات وهم ثلاثة مستورون قالنا لست استواء الحال في حقهم

وفسقة والغالب على رؤى ايام الاضغاث ويقل فيها الصدق وكفار و يندر فيها الصدق جدا ويرشد لذلك خبر مسلم مرفوعا و اصدقكم رؤى اصدقكم حديثا اه وفي القيس روى ايضا خمسة وستون جزأ من النبوة وخمسة واربعون فاختلفت الاعداد لانها رؤى النبوة لا نفس النبوة وجملت بشارات بما اعطاه الله من فضله جزأ من سبعين في الابتداء ثم زاد حتى بلغ خمسا واربعين قال وتفسيرها بمدة رسول الله صلى الله عليه وسلم باطل لانه مفتقر لنقل صحيح ولم يوجد قال والاحسن قول الامام الطبري عالم القرآن والسنة ان نسبة هذه الاعداد الى النبوة انما هو بحسب اختلاف الراى فرؤى الرجل الصالح على نسبه والذى دون درجته دون ذلك وقوله عليه السلام لم يبق بعدى من النبوة الا الرؤى الصالحة حصص على نقلها والاهتمام بها ابقى لهم بعده عليه السلام جزء من النبوة فبشر بذلك امته ولا يبر الرؤى (٢٦٧) الامن يعلمها وبحسبها والا فليترك

وسئل مالك رحمه الله تعالى
 أيفسر الرؤى لكل احد
 قال أبالنبوة يلعب قيل له
 أيفسرها على الخير وهى
 عنده على الشر لقول من
 يقول الرؤى باعلى ما دلت
 فقال الرؤى يا جزء من
 اجزاء النبوة أفتلعب
 بامر النبوة اه والله اعلم

(المسئلة الثانية) قال
 صاحب القيس لاصحابنا
 أهل السنة فى رؤى المنام
 ثلاثة اقوال فقال القاضى
 هى خواطر واعتقادات
 وقال الاستاذ اباسحق
 هى ادراك باجزاء لم تحبها
 آفة النوم فاذا رأى الراى
 انه بالمشرق وهو بالمغرب
 أو نحوه فهى أمثلة جعلها
 الله تعالى دليلا على تلك
 المعانى كما جمعت الحروف
 والاصوات والرقوم
 للكتابة دليلا على

(الثانى) أن يسأل الله تعالى دوام أصابة كلامه من الحكم الدقيقة والعلوم الشريفة أبدالدهر ليفتخر بذلك على سائر الفضلاء وينتفع به أكثر من سائر العلماء (الثالث) أن يسأل الله تعالى الاستغناء فى ذاته عن الاعراض ليسلم طول عمره من الآلام والاسقام والانكاد والمخاوف وغير ذلك من البلايا وقد دلت العقول على استحالة جميع ذلك فاذا كانت هذه الامور مستحيلة فى حقه عقلا كان طلبها من الله تعالى سوء ادب عليه لان طلبها يعد فى العادة تلاعبا وضحكا من المطلوب منه والله تعالى يجب له من الاجلال فوق ما يجب لخلق له فما فى اجلال خلقه اولى ان ينافى جلاله من كل نقص بل قد تاب الله تعالى جميع خلقه بقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اى ما عظموه حق تعظيمه وقال عليه الصلاة والسلام لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك اى ثناؤك

قال (الثانى) أن يسأل الله تعالى دوام أصابة كلامه من الحكم الدقيقة والعلوم الشريفة أبدالدهر ليفتخر بذلك على سائر الفضلاء وينتفع به أكثر من سائر العلماء (الثالث) أن يسأل الله تعالى الاستغناء فى ذاته عن الاعراض ليسلم طول عمره من الآلام والاسقام والانكاد والمخاوف وغير ذلك من البلايا وقد دلت العقول على استحالة جميع ذلك فاذا كانت هذه الامور مستحيلة فى حقه عقلا كان طلبها من الله تعالى سوء ادب عليه لان طلبها يعد فى العادة تلاعبا وضحكا من المطلوب منه والله تعالى يجب له من الاجلال فوق ما يجب لخلق له فما فى اجلال خلقه اولى ان ينافى جلاله من كل نقص بل قد تاب الله تعالى جميع خلقه بقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اى ما عظموه حق تعظيمه وقال عليه الصلاة والسلام لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك اى ثناؤك

المعانى فاذا رأى الله تعالى أو النبي صلى الله عليه وسلم فهى أمثلة تضرب له بقدر حاله فان كان موخدا راه حسنا أو ملحد اراه قبيحا وهو أحد التاويلين فى قوله عليه السلام رأيت ربى فى أحسن صورة قال بعض العلماء قالى بعض الامراء رأيت البارحة النبي صلى الله عليه وسلم فى أشد ما يكون من السواد فقالت له ظلمت الحلقى وغيرت الدين قال النبي صلى الله عليه وسلم الظلم ظلمات يوم القيامة فالتغيير فيه لاشك فيه وكان متقبلا على وعنده كاتبه وصهره وولده فاما الكتاب فمات وأما الاخران فتنصرا وأما هو فكان مستندا فجلس على نفسه وجعل يتمذر وكان آخر كلامه وددت أن أكون حيا لتخلت أعيش بها بالخير قلت له وما ينفعك أن أقبل أنا عذرك فخرجت فوالله ما توقفت لى عنده بعد حاجة وأما المهترلة فقالوا هى تخايل لاحقيقة لها ولادليل فيها وجرت المعتزلة على أصولها فى تخييلها على العادة فى انكار أصول الشرع فى الجن واحاديثها والمائكة وكلامها

وان جبريل عليه السلام لو كلم النبي صلى الله عليه وسلم بصوت لسمعها الحاضرون وقال صالح الممتزلي رؤى المنام هي رؤية العين وقال آخرون هي رؤية بعينين في القلب يبصر بهما واذنين في القلب يسمع بهما اه بتصرف (المسئلة الثالثة) قال الاستاذ ابو اسحق الادراك يضاده النوم اتفاقا والرؤيا ادراك المثل كما تقدم فكيف نجتمع مع النوم وأجاب بان النفس ذات جواهر فان عمها النوم فلا ادراك وان عمها الادراك فلامنام وان قام عرض النوم يعضها أممكن قيام ادراك المنام بالبعض الآخر ولذلك ان أكثر المنامات آخر الليل عند خفة النوم اه (المسئلة الرابعة) قال الامام الغزالي في كتابه المسمى بالمشي بالمضنون به على غير أهله لعل العالم الذي طبعه قريب من طبع العوام يفهم ان من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقد رأى حقيقة شخصه المودع في روضة المدينة بانشق التبر وخرج (٢٦٨) مرتحلا الى موضع الرؤية ولا شك في جهل من يتوهم ذلك فانه

قدرى ألف مرة في ليلة واحدة في وقت واحد في الف موضع باشخاص مختلفة فكيف يتصور شخص واحد في مكانين في لحظة واحدة وكيف يتصور شخص واحد في حالة واحدة بصور مختلفة شيخ وشاب طويل وقصير اطع ويرى على جميع هذه الصور ومن انتهى حقه الى هذا الحال فقد انخام عن ربة العقل فلا ينبغي ان يخاطب ثم حقق ان المرئي مثال صار واسطة بينه وبينه وذلك ان جوهر النبوة اعنى الروح المقدسة الباقية من النبي صلى الله عليه وسلم بمدوفاته منزهة عن اللون والشكل والصور ولكن العبد ذاته بواسطة مثال محسوس من نور وغيره

المستحق ثناؤك على نفسك اما ثناء الخلق فلا لانه دون المستحق وقس على هذا المثل نظائرهما وافض بانها معصية ولا تصل الى الكفر لانها من باب قلة الادب في المعاملة دون انتهاك حرمة ذى الجلال والعظمة (القسم الثاني) من المحرم الذى لا يكون كفرا ان يسأل الداعى من الله تعالى المستحيلات العادية الا ان يكون نبيا فان عادة الانبياء عليهم الصلاة والسلام خرق العادة فيجوز لهم ذلك كما سألوا نزول المائدة من السماء وخروج الناقمة من الصخرة الصماء او يكون وليا له مع الله تعالى عادة بذلك فهو جار على عادته فلا يعد ذلك من التعريفين قلة ادب او لا يكون وليا ويسأل خرق العادة ويكون معنى سؤاله ان يجعله وليا من اهل الولاية حتى يستحق خرق العادة فهذه الاقسام الثلاثة ليست حراما واما المحرم فله امثلة (الاول) ان يسأل الله تعالى الاستغناء عن التنفس في الهواء

المستحق ثناؤك على نفسك أمائنا الخلق فلا لانه دون المستحق (قلت ان كان الثناء اللائق بجلاله تعالى مما يدخل تحت اكتساب البشر ثم قصر وافية لحقهم الذم والعيب لاجل ذلك وان كان مما لا يدخل فلا يلحقهم ذم لا يكف الله نفسا الا وسما قال (وقرس على هذه المثل نظائرهما واقض بانها معصية ولا تصل الى الكفر لانها من باب قلة الادب في المعاملة دون انتهاك حرمة ذى الجلال والعظمة) قلت قد سبق انه لم يات بحجة على ان مثل ذلك قلة ادب فلا قياس والله اعلم قال (القسم الثاني من المحرم الذى لا يكون كفرا ان يسأل الداعى من الله تعالى المستحيلات العادية الا ان يكون نبيا فان عادة الانبياء عليهم الصلاة والسلام خرق العادة فيجوز لهم ذلك كما سألوا نزول المائدة من السماء وخروج الناقمة من الصخرة الصماء او يكون وليا له مع الله تعالى عادة بذلك فهو جار على عادته فلا يعد ذلك من التعريفين قلة ادب او لا يكون وليا ويسأل خرق العادة ويكون معنى سؤاله ان يجعله وليا من اهل الولاية حتى يستحق خرق العادة فهذه الاقسام الثلاثة ليست حراما) قلت اجازة دعاء من ليس بولي بخرق العادة اجازة للدعاء بخرق العادة فكل ما أنكره من ذلك فقد اجازه على الوجه الذى ذكره واذا اجازه على ذلك الوجه فقد اجازه على الجملة فلا يصح له منه بعد ذلك قال (واما المحرم فله امثلة الاول ان يسأل الله تعالى الاستغناء عن التنفس في الهواء

يا

من الصور الجميلة التي تصلح ان تكون مثلا للجمال الحقيقي المعنوي

الذى لاصورة له ولالون ويكون ذلك المثال صادقا حقا واسطة في التعريف فقول الرائي رايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام لاي معنى انى رايت ذات روحه أو ذات شخصه بل بمعنى انه رأى مثاله لامثله اذا المثل المساوى في جميع الصفات والمثل لا يحتاج فيه الى المساواة اذا العقل معنى لا يمانه غيره مماثلة حقيقية ولنا أن نضرب الشمس له مثلا لما بينهما من المناسبة في شىء واحد وهو ان المحسوسات تنكشف بنور الشمس كما تنكشف المقولات بالعقل فهذا القدر من المناسبة كاف في المثال ويمثل في النوم السلطان بالشمس والوزير بالقمرة والسلطان لا يمانه الشمس بصورته ولا يمانه ولا الووزير يمانه القمر الا ان السلطان له استعلاء على الكل وبهم أمره الجميع والشمس تناسبه في هذا القدر والقمر واسطة بين الشمس والارض في افاضة

النور كما ان الوزير والسطان والرعية في نور العدل فهذا مثال وليس بمثل وقال الله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره كشكاة الاية ولا مماثلة بين نوره وبين الزجاجية والمشكاة وعبر النبي صلى الله عليه وسلم عن اللين في المنام بالاسلام والحبل بالقرآن وأي مماثلة بين اللين والاسلام وبين الحبل والقرآن الا في مناسبة وهو أن الحبل يتمسك به في النجاة واللين غذاء الحياة الظاهرة والاسلام غذاء الحياة الباطنة فكل من هذه مثال وليست بمثل اه المراد في هنا قال الاصل ان جواب الصوفية عن استسكال كون رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يرى في مكانين في الآن الواحد بانه عليه السلام كالشمس ترى في اما كن عدة وهي واحدة باطل فان الاشكال لم يرد في رؤيته عليه السلام من مواضع عدة وهو في مكان واحد حتى يصبح الجواب عنه بذلك بل انما ورد فيه كيف يرى في مواضع عدة بجملة ذاته عليه السلام (٢٦٩) مع اتفاق العلماء على أن حلول الجسم الواحد في الزمن الواحد

في مكانين محال فابن أحدهما من الآخر فلا يتجه الجواب الابان المرئي مثاله عليه السلام لاذاته وكذلك كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي أو غير ذلك انما يرى مثاله لاهو بذاته وبه يظهر معنى قوله صلى الله عليه وسلم من رأى في فقد رأى حقاقان الشيطان لا يتمثل بي وان التقدير من رأى مثالي فقد رأى حقاقان الشيطان لا يتمثل بمثالي وان الخير انما يشهد بمصمة المثال عن الشيطان ونص الكرماني في كتابه الكبير في تأويل الرؤيا ان الرسل والكتب المنزلة والملائكة كذلك مصومة عن تمثيل الشيطان بمثلها

ليامن الاختناق على نفسه وقد دلت المادة على استحالة ذلك (الثاني) ان يسأل الله تعالى العافية من المرض ابد الدهر لينتفع بقواه وحواسه واعضائه ابد الدهر وقد دلت المادة على استحالة ذلك (الثالث) ان يسأل الله تعالى الولد من غير جماع او الثمار من غير اشجار وغراس وقد دلت المادة على استحالة ذلك فطالب ذلك مسمى الادب على الله تعالى وكذلك قول الداعي اللهم لا ترم بنا في شدة فان عادة الله تعالى جارية قطعاً بوقوع بعض الانفس في الشدائد بل لا تكاد نفس تسلم من شدة في مدة حياتها وكذلك قول الداعي خرق الله العادة في بقائك وهو كثير في العرف وكذلك قوله اعطنا خير الدنيا والآخرة واصرف عنا شر الدنيا والآخرة لا يجوز لان من المحال ان يحصل هذا المدعوبه لهذا الداعي فلا بد ان يقصد بهذا العموم الخصوص اذ لا بد ان يفوت هذا الداعي رتبة النبوة ومرتبة الملائكة ودرجات الانبياء في الجنة ولا بد ان يدركه بعض الشرور ولو سكرات الموت ووحشة القبر فلا بد ان يقصد بهذا العموم الخصوص وقس على هذه نظائرها

ليامن الاختناق على نفسه وقد دلت المادة على استحالة ذلك (الثالث) ان يسأل الله تعالى العافية من المرض ابد الدهر لينتفع بقواه وحواسه واعضائه ابد الدهر وقد دلت المادة على استحالة ذلك (الثالث) ان يسأل الله تعالى الولد من غير جماع او الثمار من غير اشجار وغراس وقد دلت المادة على استحالة ذلك فطالب ذلك مسمى الادب على الله تعالى وكذلك قول الداعي اللهم لا ترم بنا في شدة فان عادة الله تعالى جارية قطعاً بوقوع بعض الانفس في الشدائد بل لا تكاد نفس تسلم من شدة في مدة حياتها وكذلك قول الداعي خرق الله العادة في بقائك وهو كثير في العرف وكذلك قوله اعطنا خير الدنيا والآخرة واصرف عنا شر الدنيا والآخرة لا يجوز لان من المحال ان يحصل هذا المدعوبه لهذا الداعي فلا بد ان يقصد بهذا العموم الخصوص اذ لا بد ان يفوت هذا الداعي رتبة النبوة ومرتبة الملائكة ودرجات الانبياء في الجنة فلا بد ان يدركه بعض الشرور ولو سكرات الموت ووحشة القبر فلا بد ان يقصد بهذا العموم الخصوص وقس على هذه نظائرها) قلت ليس كون هذه الامور واقعة على وجه الخصوص بموجب ان لا تطلب الاعلى وجه الخصوص بل يجوز ان تطلب على وجه العموم وغايته ان نقول طلب مثل ذلك طلب الممتنع عادة على معنى ان يقصد الطالب بطلبه ان يصير وليا فتخرق له المادة فقد جوز ما منع

وما عدا ذلك من المثل يمكن أن يكون حقاً ويمكن أن يكون من قبل الشيطان وانه تمثل بذلك المثال اه (المسئلة الخامسة) قال العلماء انما تصح رؤية النبي عليه السلام لاحد رجلين (احدهما) صحابي رآه فسلم صفته فانطبع في نفسه مثاله فاذا رآه جزم بانه رأى مثاله المصوم من الشيطان فينتهي عنه اللبس والشك في رؤيته عليه السلام وثانيهما رجل تكرر عليه سماع صفاته المنقولة في الكتب حتى انطبعت في نفسه صفة عليه السلام ومثاله المصوم كما حصل ذلك لمن رآه فاذا رآه جزم برؤيته مثاله عليه السلام كما يجزم به من رآه فينتهي عنه اللبس والشك في رؤيته عليه السلام واما غير هذين فلا يحمل له الجزم بل يجوز ان يكون رآه عليه السلام بمثاله ويحتمل أن يكون من تخييل الشيطان ولا يفيد قول المرئي لمن رآه انا رسول الله ولا قول من يحضر معه هذا رسول الله لان الشيطان يكذب لنفسه وبكذب انبياءه فلا يحصل الجزم

وهذا وان كان صريحا في انه لا بد من من رؤية مثاله المخصوص لا ينافي ما تقرر في التمييز ان ارائي براه عليه السلام شيئا وشابا واسود وذاهب العيينين وذاهب الديدن وعلى انواع شتى من المثل التي ليست مثاله عليه السلام لان هذه الصفات صفات الرائيين واحوالهم تظهر فيه عليه السلام وهو كالمرأة لهم كما تقدمت الاشارة اليه قال الاصل قلت ليهض مشايخي فكيف يتقي المثال مع هذه الاحوال المضادة له فقال لي لو كان لك أب شاب تعيت عنه ثم جئته فوجته شيئا او اصابه يرقان اصفر او يرقان اسود او اصابه برص او جذام او قطعت اعضاءه أ كنت تشك فيه أنه ابوك فقلت لا فقال لي ماذا الا لما ثبت في نفسك من مثاله المتقدم عندك الذي لا يتجهل به عرض هذه الصفات له فكذلك من ثبت عنده في نفسه مثال رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذا لا يشك (٢٧٠) فيه مع عروض هذه الاحوال له ومن لم يكن كذلك لا يثق بانه رآه

بل يجب علي كل عاقل ان يفهم عوائد الله تعالى في تصرفاته في خلقه وربطه المسببات بالاسباب في الدنيا والآخرة مع امكان صدورها عن قدرته بغير تلك الاسباب او بغير سبب البتة بل رب الله تعالى مملكته على نظام ووضعها على قانون قضاء وقدره لا يسأل عما يفعل فاذا سال الداعي من الله تعالى تغيير مملكته ونقض نظامه وسلوك غير عوائده في ملكه كان مسيئا الادب عليه عز وجل بل ذلك سوء ادب على ادنى الملوك بل الولاة ولذلك عاب العلماء وغلطوا جماعة من العباد حيث توسطوا القفار من غير زاد ولججوا في البحار في زمن الهول في غير الزمن المعتاد طالين من الله تعالى خرق عوائده لهم في هذه الاحوال فهم يعتقدون انهم سائررون الى الله تعالى وهم ذاهبون عنه ظانين ان هذه الحالة هي حقيقة التوكل وان ماعداها ينافي الاعتماد على الله تعالى وهذا غلط عظيم فقد دخل سيد المتوكلين محمد رسول الله مكة مخفوا بالخيل والرجل والكرراع والسلاح في كتيبته الخضراء مظاهرا بين درعين

قال (بل يجب علي كل عاقل ان يفهم عوائد الله تعالى في تصرفاته في خلقه وربطه المسببات بالاسباب في الدنيا والآخرة مع امكان صدورها عن قدرته بغير تلك الاسباب او بغير سبب البتة بل رب الله تعالى مملكته على نظام دبره ووضعها على قانون قضاء وقدره لا يسأل عما يفعل فاذا سال الداعي من الله تعالى تغيير مملكته ونقض نظامه وسلوك غير عوائده في ملكه كان مسيئا الادب عليه بل ذلك سوء ادب على ادنى الملوك بل الولاة) قلت لم يات على دعواه بحجة وما قال أنه سو. ادب من ذلك وهو طلب خرق المادة هو عين ماجوزه للداعي على قصدان بصير وليا وبالجملة فكل مامنه من هذه الادعية لم يات على منته بحجة اصلا الا ما اشار اليه من القياس على الملوك وهو قياس فاسد لاشك في فساده قال (ولذلك عاب العلماء وغلطوا جماعة من العباد حيث توسطوا القفار بغير زاد ولججوا في البحار في زمن الهول في غير الزمن المعتاد طالين من الله تعالى خرق عوائده لهم في هذه الاحوال فهم يعتقدون أنهم سائررون الى الله تعالى وهم ذاهبين عنه ظانين ان هذه الحالة هي حقيقة التوكل وان ماعداها ينافي الاعتماد على الرب وهذا غلط عظيم فقد دخل سيد المتوكلين محمد صلى الله عليه وسلم مكة مخفوا بالخيل والرجل والكرراع والسلاح في كتيبته الخضراء مظاهرا بين درعين

عليه السلام واذا صح له المثل وانضبط فالسواد يدل على ظلم الرائي والعمى يدل على عدم ايمانه لانه ادراك ذاهب وقطع اليد يدل على أنه يمنع من ظهور الشريعة وتعود أو امرها فان الديدن بها عن القدرة وكونه امرد يدل على الاستهزاء به فان الشاب محتمر وكونه شيخا يدل على تعظيم النبوة لان الشيخ يعظم وغير ذلك من الصفات الدالة على الاحكام المختلفة اه (المسئلة السادسة) قد تقدم عن العلامة المطار انه قال في حاشيته على محلي جمع الجوامع ولا يلزم من صحه الرؤيا بالتعويل عليها في حكم شرعي لاحتمال الخطأ في التحمل وعدم ضبط الرائي على أن

وعلى

الزمن عبد السلام لما رأى رجل النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يقول له ان في المحل القلاني

الذي اذهب فخذ ولا محس عليك فذهب ووجدته واستفتى العلماء قال لذلك الرائي اخرج الخمس فانه ثبت بالتواتر وقصارى رؤيتك الاحاد اه فلذا لما اضطرت اراء النهاء فيمن رآه عليه السلام في المنام فقال له ان امرأتك طاق ثلاثا وهو يحزم انهم يطلقها بالتحريم وعدمه لتعرض خبره عليه السلام عن تحريمها في النوم وأخباره في اليقظة في شريته المنظمة انها مباحة له استظهر الاصل ان أخباره عليه السلام في اليقظة مقدم على الخبر في النوم لتطرق الاحتمال للرائي بالغلط في ضبطه المثال قال فاذا عرضنا على أنفسنا احتمال طر والطلاق مع الجهل به واحتمال طر والغلط في المثال في النوم وجدنا الغلط في المثال أيسر وارجح ومن هو من الناس يضبط المثال على الذم والمتقدم الأفراد قليلة من الحفاظ لصفته عليه السلام وأما ضبط عدم الطلاق فلا يخجل الاعلى النادر من الناس

والعمل بالراجح متعين وكذلك لو قال عن حلال انه حرام أو عن حرام انه حلال أو عن حكم من أحكام الشريعة قدمنا ما ثبت في اليقظة على ما رأى في النوم لما ذكرناه كما لو تراض خبران من أخبار اليقظة صحيحان فانا تقدم الأرجح بالسند أو باللفظ أو بفصاحته أو قوة الاحتمال في الجواز أو غيره فكذلك خبر اليقظة وخبر النوم يخرجان على هذه القاعدة اهـ (المسئلة السابعة) في جمع الجوامع ومجليه اختلاف هل تجوز الرؤية له تعالى في المنام فقل لا لان المرئي فيه خيال ومثال ذلك على القديم محال وقيل نعم لانه لاستحالة لذلك في المنام اهـ قال المحلى والمطار عليه وقد ذكر وقوعها في المنام لكثير من السلف منهم الامام أحمد فقد روى عنه انه قال رأيت رب العزة في المنام فقلت يارب ما أفضل ما يتقرب به المتقربون قال كلامي يا أحمد فقات بفهم وبغير فهم قال بفهم وبغير فهم وراه أحمد بن حنبل في فضله فقال له يا أحمد كل الخلق يطلبون (٢٧١) مني إلا أبا يزيد فانه يطالبني وعلى

ذلك المعبرون للرؤية فانهم يتقدمون في كتبهم بالرؤية الرب جل وعلا وبالبح ابن الصلاح في اخباره لما تقدم في المنع وقال النزالي في كتابه المسمى بالمضمون به على غير أهله الحق انا نطق القول بان الله تعالى يرى في المنام كما يطلق القول بان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرى نعم ذات الله تعالى وذاته صلى الله عليه وسلم لا يريان وإنما الذي يجوز ان يرى مثال يعتقد ذات الله تعالى وذات النبي صلى الله عليه وسلم ينسكركم ذلك مع وجوده في المنامات فان لم يره بنفسه فقد تواتر اليه من جماعة انهم رأوا ذلك قال ولا يردان الله تعالى

على رأسه مغفر من حديد وقال في اول امره من بعصمني حتى ابلغ رسالة ربي وكان في آخر عمره عندا كبل أحواله مع ربه يدخر لعياله قوت سنة وهو سيد المتوكلين وتحقيق هذا الباب ان تعلم ان التوكل اعتماد القلب على الله تعالى فيما يطلبه من خير أو يكرهه من ضير لاجل

على رأسه مغفر من حديد وقال في اول امره من بعصمني حتى ابلغ رسالة ربي وكان في آخر عمره عند غيبة كماله مع ربه مدخرا لعياله قوت سنة وهو سيد المتوكلين (قلت تغليظ من غلط من العلماء جماعة العباد فيما ذكره غلط من أولئك العلماء لانه مبني على اساءتهم الظن بالولئك العباد واساءة الظن بعامة المسلمين ممنوعة شرعا فكيف بالعباد منهم والذين فعلوا ذلك لا يخلون يكونوا ممن تمود خرق المادة له او ممن لم يتعود ذلك فان كانوا من القسم الاول فلا عيب عليهم وان كانوا من القسم الثاني فلا يخلون يكونوا ممن غلب عليهم في ذلك احوال لا يستطيعون دفعها او ممن لم يغلب عليهم احوال كذلك فان كانوا من القسم الاول فلا عيب عليهم لعدم استطاعتهم دفع ذلك وان كانوا من القسم الثاني يكونون مرتكبين لممنوع فيلحقهم العيب فما بال أولئك العلماء حكوا عليهم بانهم من هذا الاخير دون القسم الاول والثاني اليس ذلك اساءة ظن في موطن يمكن فيه تحسينه ولم يساء بهم الظن فيظن انهم ظانون ان ذلك حقيقة التوكل بل الظن بهم انهم يملكون حقيقة التوكل وانه كما لا ينافي في التسبب لا ينافي ايضا عدم التسبب وما ذكره من فعل النبي صلى الله عليه وسلم لاجبة له فيه على ان التوكل لا بد منه من التسبب اذ مساق كلامه يقتضى ان التوكل مع التسبب يصح و مع عدم التسبب يصح وما عدل النبي صلى الله عليه وسلم الى التوكل الا لانه العلم المقتضى به والاقتداء به ليس مختصا بالخواص والجمهور فلما تطهروا نفوسهم الامع التسبب والاحكام الشرعية واردة على الغالب لا على النادر مع انه لقائل ان يقول ان التوكل وان صح مع التسبب وعدمه فالتوكل مع التسبب راجح في حقه للحاجة لتعليم الجمهور كما سبق ولا منه من شائبه مراعاة الاسباب اعصمته صلى الله عليه وسلم والتوكل مع عدم التسبب راجح في حق غيره لعدم امته من شائبه مراعاة الاسباب لعدم اعصمته والله تعالى اعلم قال (وتحقيق هذا الباب ان تعلم ان التوكل اعتماد القلب على الله تعالى فيما يطلبه من خير أو يكرهه من ضير لاجل

لا مثل له بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فان له مثلا لا تقدم من الفرق بين انتمال وانتمال بان المثل المساوي في جميع الصفات والمثال لا يحتاج فيه الى المساواة اطلع اهـ فمن ثم قال الاصل رؤية الله تعالى في النوم تصح ولذلك احوال ثلاثة (احدها) ان يراه في النوم على النحو الذي دل عليه المعقول والمنقول من صفات الكمال ونسوت الجلال له والسلامة من الصفات الدالة على الحدوث من الجسمية والتحيز والجهة فهذا كما تجوز في الآخرة ونجم بوقوعه فيها للمؤمن كذلك تجوز في الدنيا لكن من ادعى هذه الحالة ان كان من غير اهلها من العصاة او من المقصرين كذبناء وان كان من اهلها من الاولياء المتقين لانكذبه ونسلم له حاله وقوله تعالى لا تدرى الا بصار فيه تأويلات وهو عموم يقبل التخصيص واخبار الولي الموثوق بدنه المبرز في عدالته يصلح لتقوية بعض التاويلات ولتخصيص هذا العام وخبر العدل مقبول في تخصيص العموم ونحن نقبل خبر الاولياء في وقوع الكرامات التي هي

من خوارق العادات المحصلة للعلوم التقطعات فكيف في تخصيص العمومات التي لا تفيد الا الظن فتأمل هذا (وثانيهما) ان يراه في صورة مستحيلة عليه كمن يقول رأيت في صورة رجل او غير ذلك من الاجسام المستحيلة على الله تعالى وقد روى عن بعضهم انه قال رأيت الله تعالى في صورة فرس وفهم هذا الرائي ان هذا الجسم من انسان وغيره خلق من خلق الله تعالى وامر واراد من قبله يقتضي حالة من هذا الرائي ويتقاضاه مائة أو يامر به بخير أو ينهاه عن شره ويقول له انا الله لا اله الا انا فاعبدني وامثل أمرى ونحو ذلك فهذه الحالة أيضا صحيحة جائزة على اطلاق لفظ الله تعالى على هذا الجسم ففي القرآن وجاهر بك والمالك صفا صفا فبرئ تعالى عن أمره الوارد من قبله باللفظ الخاص بالرؤية على وجه المجاز من باب اطلاق لفظ السبب على المسبب ولفظ المؤثر على الاثر وهو مجاز مشهور (٢٧٢) في لسان العرب ومسطور في كتب المجاز والحقيقة وفي التوراة جاء الله

انه المستولى بقدرته وارادته على سائر الكائنات من غير مشارك له في ذلك ما يفتح الله للناس من رحمة فلا تمسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده ومع ذلك فله عوائد في ملكه رتبها بحكمته فمقتضى شمول قدرته انقطاع القلب عن غيره ومقتضى سلوك أدبه الناس فضله من عوائده وقد انقسم الخلق في هذا المقام ثلاثة أقسام قسم عاملوا الله تعالى بمقتضى شمول قدرته للخير والشر فحصلوا على حقيقة التوكل واعرضوا عن الاسباب فقائمهم الادب الواجب الاتباع وقسم لاحظوا الاسباب واستولت على قلوبهم فحجبتم عن الله تعالى فهؤلاء فاتهم التوكل والادب وهذا هو المجمع العام الذي هلك فيه أكثر الخلق وقسم عاملوا الله تعالى بمقتضى شمول قدرته وعوائده في ملكته فهؤلاء جامعون بين التوكل والادب وهذا مقام الانبياء وخواص العلماء والاولياء والاصفياء واعلم ان قليل الادب خير من كثير من العمل ولذلك هلك ابايس وضاع أكثر عمله بقلة أدبه فنسال الله السلامة

من سيناء وأشرق من ساغين واستعلن من جبال فاران اشارة الى التوراة النازلة بطور سيناء والانجيل النازل بساغين موضع بالشام والقرآن النازل بمكة فاران فيكون معناه ان الحق جاء من سيناء وهو التوراة وكثر ظهوره وعلنه بتقوية الانجيل له فان عيسى عليه السلام بعث لنصرة التوراة وتقويتها وارادة الملاية والظهور واستكمل الحق واستوفيت المصالح ووصل البيان والكمال في الشرع الى اقصى غاية بالقرآن الكريم والشرعية المحمدية وسميت هذه الكتب باسم الله تعالى لانها من جهته وقبله على المجاز كما تقدم ومن ذلك ينزل بنا الى ضياء الدنيا

انه المستولى بقدرته وارادته على سائر الكائنات من غير مشاركة له في ذلك ما يفتح الله للناس من رحمة فلا تمسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده قلت مقاله في ذلك صحيح لارباب فيه قال (ومع ذلك فله عوائد في ملكه رتبها بحكمته فمقتضى شمول قدرته انقطاع القلب عن غيره ومقتضى سلوك أدبه الناس فضله من عوائده ثم قال قسم عاملوا الله تعالى بمقتضى شمول قدرته للخير والشر فحصلوا على حقيقة التوكل واعرضوا عن الاسباب فقائمهم الادب الواجب الاتباع) قلت قد اعترف هنا بان حقيقة التوكل المعاملة بمقتضى شمول القدرة والارادة مع الاعراض عن الاسباب وهو عين ما عاب على العباد حيث قال ظانين أن هذه الحالة هي حقيقة التوكل فتوله هنا مناقض بظاهره لذلك وقد تقدم بيان أن التوكل يصح مع التسبب ومع عدم التسبب وان الرسل ومن في معناهم من العلماء المقتدى بهم يترجح في حقهم التوكل مع التسبب لضرورة اقتداء الجمهور بهم مع ما تختص به الرسل من العصمة وان من عداهم ممن ليس مقتضيا للاقتداء به يترجح في حقهم التوكل مع عدم التسبب لانه أبعد من شائبة مراعاة الاسباب والله تعالى أعلم قال (واعلم ان قليل الادب خيره من كثير من العمل ولذلك هلك ابايس وضاع أكثر عمله بقلة أدبه فنسال الله تعالى السلامة)

في الثالث الاخير من الليل الحديث على احد التأويلات انه تنزل رحمته فسمها باسمه لكونها من قبله ومن اثره كذلك هذه المثل القائلة في النوم انا الله هو صحيح جائز على المجاز كما تقدم وجاء في الحديث ان الله يأتي في يوم القيامة للخلق في صورة ينكرونها ويقولون لست ربنا فنقول رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتيهم في صورة وتسميته لهذه الصورة باسم الله تعالى هو على سبيل المجاز لانها صورة من آثاره وفتنة يختبر بها خلقه فهذه الملازمة والملاحة حسن اطلاق لفظ الله تعالى عليها مجازا كما تقدم فكذلك هذه المثل في النوم حكمها حكم هذه الاجسام في اليقظة (الحالة الثانية) ان يرى هذه الصورة الحسنة الجسمية ولا يعتقد انها الله عز وجل حقيقة ولا يخطر له في النوم معنى المجاز البتة فهذه الرؤية يحتتم ان تكون صحيحة ويكون المراد المجاز ولكنه جهل المجاز فكان الغلط منه لاني الرؤيا بل في المراد بها كما يرد اللفظ في اليقظة والمراد به المجاز والسامع يفهم الحقيقة كما

اتفق للحشوية في آيات الصفات فكان الغلط منهم لافي الآيات الواردة بل في المراد بها ويحتمل أن تكون هذه كذبا ومحالا والشیطان يخيل له بذلك ايضله او يخزيه او غير ذلك من مكائده لعنه الله فهذه الرؤيا موضع التثبيت والخوف من الغلط واذا استيقظ هذا الرائي وجب عليه ان يجزم بأن الذي رآه ليس ربه على الحقيقة بل احد الامرين المتقدمين اعنى من انها صحيحة على الحجاز او كاذبة ومحال من تخيل الشيطان واقع له و ينظر بما يقتضيه الحال منهما فيعتقده فان اشكل عليه الامر اعرض عن الرؤيا بالسكينة حتى يتضح له الصواب ولا يستعد مع ذلك الاشكال انها حق وان الذي رآه ربه والان فهو كافر لكن بناء على القول بشكفير الحشوية نعم قد يكون ذلك الجسم باعتبار ما في حالته من الحقارة ومناقاة الربوبية مما يجمع الامة حتى الحشوية على تكفير من يعتقد فيها الربوبية كصورة الدجال وصورة فرس ونحوه من (٢٧٣) السباع أو غيرها وصورة رجل في طاق أو خزانة أو مطمورة أو نحو ذلك مما تخيله الحشوية وأهل السنة على الله تعالى اذ القول بان الحشوية ليست كفارا انما هو موع قولهم بالتنزه عن العور والمعنى والافات والقائص بل اقتصر واعلى الجسمية خاصة مع التنزیه عن جميع ذلك فمن اعتقد الجسمية مع بعض صفات النقص فاول من يكفره الحشوية فتامل ذلك فهذا تفصيل الاحوال في رؤیة الله تعالى (المسئلة الثامنة) تحقيق مثل الرؤيا وبيانها هو ان دلالتها على المعاني كدلالة الالفاظ الصوتية والرقوم الكتابية عليها فكما يقع في دلالة الالفاظ على معانيها من المشترك والمتواطىء والمترادف والمتباين والحجاز والحقيقة والمفهوم

في الدنيا والآخرة وقال الرجل الصالح لابنه يا بني اجعل عملك ملحا وأدبك دقيقا أى ليكن استكثارك من الادب أكثر من استكثارك من العمل لكثرة جدواه وتقاسه معناه ويدل على تحريم طلب خرق العوائد قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة اي لا تركبوا الاخطار التي دلت المادة على انها مهلكة وقوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى اي الواقية لكم من الحاجة الى السؤال والسرقة فانهم كانوا يسافرون الى الجهاد والحج غير زاد وربما وقع بعضهم في احدى المفسدين المذكورين فامرهم الله تعالى بالانتماء للعوائد وحرم عليهم تركها فان المأمور به منهي عن ضده بل اضداده وقد قيل لبعضهم ان كنت متوكلا على الله ومعتمدا عليه وواتقا بقضائه وقدره فائق نفسك من هذا الخاطئ فانه لا يصيبك الا ما قدر لك فقال ان الله خلق عباده ليجربهم ويمتحنهم لا ليجربوه ويمتحنوه اشارة الى سلوك الادب مع الله تعالى جعلنا الله تعالى من أهل الادب معه ومع عباده حتى نلقاه بمنه وكرمه

في الدنيا والآخرة وقال الرجل الصالح لابنه اجعل عملك ملحا وأدبك دقيقا أى ليكن استكثارك من الادب أكثر من استكثارك من العمل لكثرة جدواه وتقاسه معناه قامت مسلم ان قلة الادب ممنوعة ولكنه يفتقر الى دليل على ان ما ذكره من الادعية من جملة قلة الادب قال (و يدل على تحريم طلب خرق العوائد قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة اي لا تركبوا الاخطار التي دلت المادة على انها مهلكة وقوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى اي الواقية لكم من الحاجة الى السؤال والسرقة فانهم كانوا يسافرون الى الجهاد والحج غير زاد وربما وقع بعضهم في احدى المفسدين المذكورين فامرهم الله بالانتماء للعوائد وحرم عليهم تركها فان المأمور به منهي عن ضده بل اضداده وقد قيل لبعضهم ان كنت متوكلا على الله ومعتمدا عليه وواتقا بقضائه وقدره فائق نفسك من هذا الخاطئ فانه لا يصيبك الا ما قدر لك فقال ان الله تعالى خلق عباده ليجربهم ويمتحنهم لا ليجربوه ويمتحنوه اشارة الى سلوك الادب مع الله تعالى جعلنا الله تعالى من أهل الادب معه ومع عباده حتى نلقاه بمنه وكرمه) قلت كل ما ذكره محتجا به نقول بوجبه ولا يلزم منه مقصوده فان كل ما ذكره ليس فيه دليل على منع طلب المستحيل وانما فيه

(٣٥ - الفروق - الرابع) والخصوص والمعموم والمطلق والمقيد والتصحييف والجمع بينهما والصريح والسكينة والمعاريض ونحو ذلك كذلك يقع جميع ما ذكر في دلالة هذه المثل على المعاني حتى يقع فيها ما يقع في الالفاظ من قول العرب أبو يوسف أبو حنيفة وزيد زهير شعرا وحام جودا وجميع أنواع الحجاز فالمشترك كالقيل هو ملك أعجمي وهو الطلاق الثلاث نقله الكرماني وذلك لان عادة الهنذ اذا طلق أحد ثلاثا جرسوه على فيل فما كان من لوازم الطلاق عبر به عن الطلاق والمتواطىء كالشجرة فانها تدل على القدر المشترك بين جميع الرجال والمقيد والمطلق فيما اذا كانت تنبت في المعجم فهو رجل أعجمي أو عند العرب فهو رجل عربي أو لا ثم لها فلاحير فيه أولها شوك فهو كثير الشر أو ثمرا له قشر كالرمان فله خير لا يوصل اليه الا بعد مشقة أو لاقشره كالنجاح والخوخ فيوصل لغيره بلا مشقة الى غير ذلك وكما وقع التمييز بالقيود الخارجة عن المرئي كذلك

يقع باحوال الرائي فالصاعد على المنبر بلى ولاية والولاية مشتركة بين الولايات ومطلقة فان كان الرائي فقيها كانت الولاية قضاء
 أو أميراً فوال أو من بيت الملك فملك الى غير ذلك وكذلك بقربنة الرائي وحاله تنصرف للخير وان كان ظاهرها الشر وللشر وان
 كان ظاهرها الخير فمن رأى أنه مات فالرجل الخير ماتت حظوظه وصلحت نفسه والرجل الشر يرمات قلبه لقوله تعالى أو من
 كان ميتاً فأحييناه أى كافر اسلم ومنه قوله تعالى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي أى الكافر من المسلم والمسلم من
 الكافر على أحد التاويلات والمتزادفة كالفاكهة فالصفراء تدل على الهم وحمل الصغير يدل عليه أيضاً والمتباين كالأخذ من
 الميت والدفع له فالاول جيد لانه كسب من جهة ما يوس منها والثاني ردى لانه صرف ورزق لمن ينتفع به وربما كان
 لمن لا دين له لان الدين ذهب عن (٢٧٤) الموتى لذهاب التكليف عنهم والحجاز والحقيقة كالبحر هو السلطان

(القسم الثالث) الذى ليس بكافر وهو محرم أن يطلب الداعى من الله تعالى نفي امر
 دل السمع على نفيه وله امثلة الاول ان يقول ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا ربنا ولا
 تحمل علينا اصراركما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به مع ان رسول الله قد
 قال رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فقد دل هذا الحديث على ان هذه
 الامور مرفوعة عن العباد فيكون طلبها من الله تعالى طلباً لتحصيل الحاصل فيكون سوء
 ادب على الله تعالى لانه طلب عرى عن الحاجة والاقتدار اليه ولو ان احدنا سال بعض الملوك
 امراً فقضاه له ثم ساله اياه بعد ذلك عالماً بقضائه له لعد هذا الطلب الثانى استهزاء بالملك
 وتلاعباً به ولحسن من ذلك الملك تاديبه قولى ان يستحق التاديب اذا فعل ذلك مع الله تعالى
 المنع من ارتكاب العمل على خلاف العادة والعمل على خلاف العادة مغاير لطلب خرقها فلا يلزم
 من المنع من احدهما المنع من الآخر قال (القسم الثالث الذى ليس بكافر وهو محرم ان
 يطلب الداعى من الله تعالى نفي امر دل السمع على نفيه وله امثلة الاول ان يقول ربنا لا تؤاخذنا
 ان نسينا أو اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصراركما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا مالا
 طاقة لنا به مع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال رفع عن امتي والخطا والنسيان وما استكرهوا
 عليه فقد دل هذا الحديث على ان هذه الامور مرفوعة عن العباد فيكون طلبها من الله تعالى
 طلباً لتحصيل الحاصل فيكون سوء ادب مع الله تعالى لانه طلب عرى عن الحاجة والاقتدار
 اليه ولو ان احدنا سال بعض الملوك امراً فقضاه له ثم ساله اياه بعد ذلك عالماً بقضائه له لعد هذا الطلب
 الثانى استهزاء بالملك وتلاعباً به ولحسن من ذلك الملك تاديبه قولى ان يستحق الادب اذا فعل
 ذلك مع الله تعالى) قلت لم يات بحجة على ماداعاه غير ما عول عليه من القياس على الملوك وهو قياس
 لا يصح لعدم الجامع وكيف يقاس الخالق بالمخلوق والرب بالمر بوب والخالق يستحيل عليه النقص
 والمخلوق يجوز عليه النقص ثم مقاله من ان طلب تحصيل الحاصل عرى عن الحاجة ممنوع لجواز
 جملة على طلب مثله او الاجابة باعطاء الموضع عنه فى الدنيا أو فى الآخرة ولم لا يكون الدعاء بما
 ذكره وما أشبه مما يمتنع ويتمدرعقلا وطادة متنوعاً بحسب الداعى به فان كان ظافلاً عن تمدره فلا

حقيقة ويعبر به عن
 سعة العلم مجازاً والعموم
 كمن رأى ان أسنانه
 سقطت فى التراب ولم يكن
 ذلك فى نفس الامر فانه
 يموت أقاربه كلها فان كان
 فى نفس الامر فانه يموت
 بعض أقاربه قبل موته فهو
 عام اريد به الخصوص واما
 أبو يوسف أبو حنيفة فكأروياً
 يراها الرائي لشخص
 والمراد غيره ممن هو يشبهه
 او بعض أقاربه او من
 تسمى باسمه او نحو ذلك
 ممن يشاركه فى صفته فيعبر
 عنه به كما عبرنا عن أبى
 يوسف بابى حنيفة لمشاركته
 له فى صفة الفقه وعبرنا عن
 زيد بزهير لمشاركته له فى
 الشعر ونحو ذلك من المثل
 والفتب والتصحيح كما
 رأى المصريون ان رواسا
 اخذ منهم الملك فمير لهم

بان شاور ياخذوه وكان كذلك فقلب وصحف رواس والتصحيح فقط كما
 رأى ملك العرب قائلاً يقول له خالف الحق من عذر فقيل له أنت تقصد النكث على بعض الناس فحذرت من ذلك فى الرؤيا
 اذ المراد خالف الحق من عذر فدخله التصحيح و بسط هذه التفاصيل فى كتب التعبير وانما القصد بما ذكرناه التنبيه على أن
 هذه المثل كالاتفاظ فى الدلالة وانها تشاركها فى أحوالها هذا تنقيح ما فى الاصل وصححه ابن الشاط مع زيادة (تنبيه) قال
 الاصل ضوابط تفسير القرآن العظيم والتحدث فى الفقه والكتاب والسنة وغير ذلك من العلوم محصورة أو قرينة من الحضرة
 فيقدر أن يعتمد فيها على مجرد المنقولات واما علم تفسير المنامات فقد اتسمت تقييداً ته وتسميت تخصيصاً به وتنوعت تعريفاته
 بحيث صارت منتشرة انتشاراً شديداً لا يدخل تحت ضبط فلا يقدر أن يعتمد فيه على مجرد المنقولات لكثرة التخصيصات باحوال

ولو

الرائين بن لاجرم يحتاج الناظر فيه مع ضوابطه وقرائنه الى قوة من قوى النفوس المعينة على الفراسة والاطلاع على المغيبات بحيث اذا توجه الحزر الى شيء لا يسكاد يخطيء بسبب ما يخلفه الله تعالى في تلك النفوس من القوة المعينة على تقيب الغيب او تحقيقه كما قيل في ابن عباس رضي الله عنهما انه كان ينظر الى الغيب من وراء ستر رقيق اشارة الى قوة اودعه الله اياها فرأى ما اودعه الله تعالى في نفسه من الصفاء والشفوف والرقه فمن الناس من هو كذلك في جميع انواع علوم الغيب من علم تعبیر المنامات وحساب علم الرمل والكتف الذي للغم وغير ذلك ومن الناس من يهبه الله تعالى ذلك باعتبار علم المنامات فقط او بحساب علم الرمل فقط او الكتف الذي للغم فقط او غير ذلك فلا يفتح له بصحة القول والنطق في غيره ومن ليس له قوة نفس في هذا النوع صالحة لعلم تعبیر الرؤيا لا يصح منه تعبیر الرويا (٢٧٥) ولا يكاد يصيب الا على الندرة فلا

ينبغي له التوجه الى علم التعبیر في الرؤيا ومن كانت له قوة نفس فهو الذي ينتفع بتعبيره قال ولا ينبغي لك أن تطمع في ان يحصل لك بالتعلم والقراءة وحفظ الكتب لانك اذا لم تكن لك قوة نفس فلا تجد ذلك ابدا ومتى كانت لك هذه القوة حصل ذلك بايسر سعي وادنى ضبط فاعلم هذه الدقيقة فقد خفيت على كثير من الناس قال وقد رأيت بمن له قوة نفس مع هذه القواعد فكان يتحدث بالمجائب والغرائب في المنام اللطيف ويخرج منه الاشياء الكثيرة والاحوال المتباينة ويخبر فيه عن الماضيات والحاضرات

ولورا بنا رجلا يقول اللهم افرض علينا الصلاة ووجب علينا الزكاة واجعل السماء فوقنا والارض تحتنا لبادرنا الى الانكار عليه لقبح ما صدر منه من التلاعب والاستهزاء في دعائه الا ان يرد الداعي بقوله ان نسيتنا اي تركناه مع متمم كقوله تعالى فالايوم ننسأكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا وقوله تعالى نسوا الله فانسيتهم أي تركوا طاعته فترك الله الاحسان اليهم فهذا يجوز لانه طلب العفو عما لم يعلم العفوية اما النسيان الذي هو الترك مع غفلة الذي هو مشتهر في العرف لا يجوز طلب العفو فيه لان طلب العفو فيه وعنه قد علم بالنص والاجماع

بأس عليه لما ثبت من رفع الحرج عن العاقل واذا كان غير غافل فان كان قاصدا لطلب ذلك المتعذر بعينه فلا مانع ان يعوضه الله تعالى وان لم يقصد للعوض كما اذا طلب غير المتعذر وكان مما علم الله تعالى انه لا يقع جزاء له على لئمه الى الله تعالى وابتهاله الى عظيم كاله وجلاله وان كان قاصدا للتلاعب والاستهزاء او التعجيز او ما أشبه ذلك فهنا يكون عاصيا بسبب قصده ذلك لا بمجرد دعائه بالمتعذر كما هو مقتضى كلام الشهاب في هذه الابواب والله تعالى اعلم قال (ولو رأينا رجلا يقول اللهم افرض علينا الصلاة ووجب علينا الزكاة واجعل السماء فوقنا والارض تحتنا لبادرنا الى الإنكار عليه لقبح ما صدر منه من التلاعب والاستهزاء في دعائه) قلت انما ذلك الانكار مبني على سوء احواله وكون العادة جارية بسبق ذلك الى نفس السامع لذلك الدعاء ولا يلزم من كون العادة جارية بسبق الظن السوء بذلك الداعي ان تكون حاله في دعائه ذلك موافقة لذلك الظن بل ان كانت حاله في دعائه ذلك موافقة لذلك الظن كان عاصيا والافلا قال (الا ان يرد الداعي بقوله ان نسيتنا أي تركناه مع التعمد كقوله تعالى فالايوم ننسأكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا وقوله تعالى نسوا الله فانسيتهم أي تركوا طاعته فترك الله الاحسان اليهم فهذا يجوز لانه طلب العفو عما لم يعلم العفوية) قلت ما قاله في هذا صحيح قال (اما النسيان الذي هو الترك مع الغفلة الذي هو مشتهر في العرف لا يجوز طلب العفوية لان طلب العفوية وعنه قد علم بالنص والاجماع) قلت لغافل ان يقول النسيان العرفي الذي ذكره هنا لا يخلو ان يكون مما لا تسبب فيه او مما له فيه تسبب فان كان من الاول فهو مفتقر الى دليل على انه ممنوع طلب العفو عنه لان ذلك قلة ادب وان كان من الثاني فلا شك

والمستقبليات وينتهي في المنام البسير الى نحو المائة من الاحكام بالمجائب والغرائب حتى يقول من لا يعلم باحوال قوى النفوس ان هذا من الجان او المكاشفة او غير ذلك وليس كما قال بل هو قوة نفس يجد بسببها تلك الاحوال عند توجهه للمنام وليس هو صلاح ولا كشف ولا من قبل الجان قال وقد رأيت انا من هذا النوع جماعة واختبرتهم فمن لم تحصل له قوة نفس عسر عليه تعاطى علم التعبير اه وصححه ابن الشاط ولله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الحادى والسبعون والمائتان بين قاعدة ما يباح في عشرة الناس من المسكارمة وقاعدة ما ينهي عنه من ذلك وهو ان ما يباح من اكرام الناس قسما ماوردت به نصوص الشريعة وما لم ترده نصوصها ولا كان في السالف ولكن تجددت في سمرنا اسباب اعتباره بمقتضى قواعد الشرع فحين فعله وهذا هو مراد عمر بن عبد العزيز بقوله تحدث للناس اقصية على قدر ما احدثوا

من الفجور اذ معناه انهم محدثون اسبابا يقتضي الشرع فيها امور لم تكن قبل ذلك لاجل عدم سببها قبل ذلك لانهم اشرع من بعد بل علم من القواعد الشرعية ان هذه الاسباب لو وجدت في زمن الصحابة لكانت هذه السبببات من فعلهم وصنعهم ولكن تأخر الحكم لتأخر سببه ولا يقتضي وقوع الحكم عند وقوع سببه تجديد شرع لم يكن في زمن الصحابة الا ترى ان الله تعالى لو انزل حكما في اللواط من رجما وغيره من العقوبات فلم يوجد اللواط في زمن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ووجد في زمننا اللواط فربنا عليه تلك العقوبة لم تكن مجددين لشرع بل متبعين لما تقرر في الشرع ولا فرق ان تعلم ذلك بنص او بقواعد الشرع وما خرج عن هذين القسمان هو مالا يباح من اكرام الناس وذلك ان ما وردت نصوص الشرع به من اكرام الناس هو نحو ما هو مبسوط في كتب الفقه من انشاء السلام (٢٧٦) واطعام الطعام وتشميت العاطس والمصافحة عند اللقاء والاستئذان عند

وكذلك اذا اراد بقوله ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به أي من البلايا والرزايا والمكروهات جاز له لانه لم يتدل النصوص على نفي ذلك بخلاف التكليف الشرعية فانها مرفوعة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فيقتضي اطلب رفع ذلك فان اطلق العموم من غير تخصيص لا بالنية ولا بالمادة عصي لاشتمال العموم على مالا يجوز فيكون ذلك حراما لان فيه طلب تحصيل الحاصل فان قلت فقد قال تعالى حكاية عن قوم في سياق المدح ربنا وانا ما وعدتنا على رسلك ولا نخزنا يوم القيامة انك لا تخاف المياد ووعده الله سبحانه لا بد من وقوعه فقد طلب تحصيل الحاصل وهو عين ما نحن فيه ومدحهم الله تعالى فدل على جواز ذلك وانت تمنه قلت انما جاز لهم سؤال ما وعدم الله به لان حصوله لهم مشروط بالوفاة على الايمان وهذا شرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فما طلبوا الا مشكوكا في حصوله لامعلوم الحصول وأما نحن فيه فليس فيه شرط مجهول بل علم من الشرعية بالضرورة ترك المؤاخذة بالخطا والنسيان مطلقا فان قلت فاذا جازت ان طلب العفو انما هو طلب العفو عن التسبب وطالب العفو عن ذلك طلب للعفو عما لم يعلم العفو عنه والله تعالى اعلم قال (وكذلك اذا اراد بقوله ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به أي من البلايا والرزايا والمكروهات جاز لانه لم يتدل النصوص على نفي ذلك) فقلت ما قاله هنا صحيح قال (بخلاف التكليف الشرعية فانها مرفوعة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فيقتضي طلب رفع ذلك فان اطلق العموم من غير تخصيص لا بالنية ولا بالمادة عصي لاشتمال العموم على مالا يجوز فيكون ذلك حراما لان فيه طلب تحصيل الحاصل فان قلت فقد قال تعالى حكاية عن قوم في سياق المدح ربنا وانا ما وعدتنا على رسلك ولا نخزنا يوم القيامة انك لا تخاف المياد ووعده الله سبحانه لا بد من وقوعه فقد طلبوا تحصيل الحاصل وهو عين ما نحن فيه وقد مدحهم الله تعالى فدل على جواز ذلك وانت تمنه قال قلت انما جاز لهم سؤال ما وعدهم الله به لان حصوله لهم مشروط بالوفاة على الايمان وهذا شرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فما طلبوا الا مشكوكا في حصوله لامعلوم الحصول وأما نحن فيه فليس فيه شرط مجهول بل علم من الشرعية بالضرورة ترك المؤاخذة بالخطا والنسيان مطلقا فان قلت فاذا جازت

الدخول وان لا يجلس على تكريمة احدا على فراشه الاباذنه ولا يؤم في منزله الاباذنه لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احد احد في سلطانه ولا يجلس على تكريمه الاباذنه وما لم ترد نصوص الشرع به ولا كان في السلف بل تجددت اسباب اعتباره في عصرنا فتمين بمقتضى القواعد الشرعية فله من اكرام الناس قال الاصل هو ما في زماننا من القيام الداخلى من الاعيان ومن احناء الراس له ان عظم قدره جدا ومن المخاطبة بجمال الدين ونور الدين وعز الدين وغير ذلك من نعوت التكرمة وانواع المخاطبات للملوك والامراء والوزراء وأولى

الرفعة من الولاة والعظاماء والاعراض عن الاسماء والكنى ومن المكاتبات بنعوت التكريم ايضا لكل واحد على قدره ذلك كدستيز اسم الانسان الكاتب بالملوك ونحوه من الفاظ التنزل والتعبير عن المكتوب اليه بالجلس العالي والسامى والجناب ونحو ذلك من الاوصاف العرفية والمكاتبات العادية ومن ترتيب الناس في المجالس والمبالغة في ذلك قال فهذا كله ونحوه من الامور العادية لم تكن في السلف ونحن اليوم نعمله في المكاتبات والمولات وهو جاز ما مور به مع كونه بدعة مكروهة تنزيها لانحرى ما لانه لما تجددت هذه الاسباب صار تركها يوجب المقاطعة المحرمة فتمارض في فعلها المكروه وفي تركها المحرم واذا تمارض المكروه والمحرم قدم المحرم والتزم دفعه وحسم مادته وان وقع المكروه كما هو قاعدة الشرع في زمن الصحابة وغيرهم لكن هذا التمارض ما وقع الا في زمننا فاختص الحكم به فعلى هذا القانون يجري هذا القسم بشرط ان لا يبيح محرما ولا يترك واجبا وحينئذ فما خرج

عن هذين القسمين من اكرام الناس نوعان (الاول) محرم وهو ما اباح محرما او ادى الى ترك واجب كالمال كان الملك او غيره من الناس لا يرضي منا الا بشرب الخمر وغيره من المعاصي فلا يحل لنا ان نواده بذلك اذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وكالقيام تعظيما لمن يحبه تجرمان غير ضرورة فلا تجوز المادة به لان الواجب تركه لتهديب نفس المتجبر وتاديبه (والنوع الثاني) مكروه تنزيها من حيث كونه بدعة مكروهة لم يعارض بمحرم حتى يباح فعله كالقيام تعظيما لمن لا يحبه لانه يشبه فعل الجبارة ويوقع فساد قلب الذي يقام له فافهم قال وبالجملة فالقيام لا كرام الناس اما ان يكون من القسم الاول الذي وردت به نصوص الشريعة او من القسم الثاني المباح فعله لتجدد سببه فينقسم الى ثلاثة اقسام واجب ومندوب ومباح فالواجب هو ما ادى تركه الى محرم كالمقاطعة والمدابرة فمن هنا لما حضرت (٢٧٧) يوما عند الشيخ عز الدين ابن عبد

السلام وكان من أعيان العلماء وأولى الجد في الدين والقيام بمصالح المسلمين خاصة وعامة والنيات على الكتاب والسنة غير مكترث بالملك فضلا عن غيرم لا تاخذ في الله لومة لائم وقد مدت اليه فتيا فيها ما تقول أمه الدين وفقهم الله في القيام الذي احده اهل زماننا مع انه لم يكن في السلف هل يجوز ام لا يجوز ويحرم كتب مانصه من غير زيادة ولا نقصان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تقاطعوا وكونوا عبا لله اخوانا وترك القيام في هذا الوقت يفضي المقاطعة والمدابرة فلو قيل بوجوده ما كان بسيدا اه قلت ومن

ذلك بناء على الجهالة بالشرط فيجوز ههنا بناء على الجهالة بالشرط فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يخبر بذلك مطلقا وإنما اخبر بالرفع عن امته وكون الداعي يموت وهو من امته مجهول فما طلب الا مجهولا بناء على التقرير المتقدم قلت كونه من الامة ليس شرطا في هذا الرفع ودلالة الخبر على ذلك انما هي من جهة المفهوم ونحن نمنع كون المفهوم حجة لاختلاف العلماء فيه سلمنا انه حجة لكنه متروك ههنا اجماعا وتقريره ان نقول الكفار اما ان نقول انهم مخاطبون بفروع الشريعة اولافان قلنا انهم ليسوا مخاطبين بها فالرفع حاصل لهم في جميع الفروع النسيان وغيره فبطل المفهوم واستوت الخلائق في الرفع حينئذ وان قلنا انهم مخاطبون بالفروع فلا يكون قد شرع في حقهم ما ليس سببا في حقنا بل كل ما هو سبب الوجوب في حقنا هو سبب الوجوب في حقهم وما هو سبب التحريم في حقنا هو سبب التحريم في حقهم وما هو سبب الترخص والاباحة في حقنا هو كذلك في حقهم فعلى هذا التقدير لا يكون خصوص الامة شرطا في الرفع ولم يقل احد ان الكفار في الفروع اشد حالا من الامة فظهر ان هذا المفهوم باطل اتفاقا فليس هناك في النسيان والخطا شرط مجهول فيكون الشارع ذلك بناء على الجهالة بالشرط فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يخبر بذلك مطلقا وإنما اخبر بالرفع عن امته وكون الداعي يموت وهو من امته مجهول فما طلب الا مجهول بناء على التقرير المتقدم قلت كونه من الامة ليس شرطا في هذا الرفع ودلالة الخبر على ذلك انما هي من جهة المفهوم ونحن نمنع كون المفهوم حجة لاختلاف العلماء فيه سلمنا انه حجة لكنه متروك ههنا اجماعا وتقريره ان نقول الكفار اما ان نقول انهم مخاطبون بفروع الشريعة او ما هم مخاطبون بها فان قلنا انهم ليسوا مخاطبين بها فالرفع حاصل لهم في جميع الفروع النسيان وغيره فبطل المفهوم واستوت الخلائق في الرفع حينئذ وان قلنا انهم مخاطبون بها فلا يكون قد شرع في حقهم ما ليس سببا في حقنا بل كل ما هو سبب الوجوب في حقنا هو سبب الوجوب في حقهم وما هو سبب التحريم في حقنا هو سبب التحريم في حقهم وكذلك سبب الترخص والاباحة فعلى هذا التقدير لا يكون خصوص الامة شرطا في الرفع ولم يقل احد ان الكفار في الفروع اشد حالا من الامة فظهر ان هذا المفهوم باطل اتفاقا فليس هناك في النسيان والخطا شرط مجهول فيكون الشارع

هذا القيام عند ذكر مولده صلى الله عليه وسلم في تلاوة القصبة فقد قال المولى ابو السعود انه قد اشهر اليوم في تعظيمه صلى الله عليه وسلم واعتميد في ذلك فمدم فعله بوجب عدم الاكترات بالنبي صلى الله عليه وسلم وامته انه فيكون كفرا مخالفا لوجود تعظيمه صلى الله عليه وسلم اه امي ان لاحظ من لم يفعله بتحقيقه صلى الله عليه وسلم بذلك والافهو معصية والمندوب هو ما كان للقادم من السفر فرحا بقدومه وقد قام طلحة بن عبيد الله لكعب بن مالك ليهنئه بوجه الله تعالى عليه بحضوره عليه السلام ولم ينسرك النبي عليه السلام عليه ذلك فكان كعب يقول لا انساها الطاححة وقد كان الصحابة برضوان الله تعالى عليهم اذا قام عليه السلام الى بيته لم يزالوا قياما حتى يدخل بيته صلى الله عليه وسلم لما يلزمهم من تعظيمه لكن كان ذلك منهم قبل علمهم انه عليه السلام كان يكره ان يقام له فلما علموا بذلك كانوا اذا راوه لم يقوموا له اجلالا لكرهته لذلك قلت نعم خرج البيهقي في سننه ان عائشة

رضي الله عنها قالت ما رأيت احدا شبه كلاما وحديثا من فاطمة برسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت اذا دخلت عليه رحب بها وقام اليها فاخذ يدها وقبلها واجلسها في مجلسه وكان اذا دخل عليها رحبت به وقامت بيده فقباتها وقد قال عليه السلام للانصار قوموا لسيدكم بناء على كونه تعظيما له وهو الظاهر من قوله اسيدكم لا ايمينوه والا لقال لهم قوموا لمريضكم او لجروحكم وحينئذ فيقال في الجواب كراهيته عليه السلام لقيامهم انه من قبيل التواضع كما ان ذلك من جملة اجوابهم عن قوله عليه السلام لمن قال له يا سيدنا لا تقل ذلك انما السيد الله كما في رسالتي انتصار الاعتصام فتأمل ذلك قال الاصل والمباح هو ما اذا قل اجلالا لمن لا يريد اي تكبرا وتجبيرا بل اراده لدفع ضرر التقيصة عن نفسه لاسيما قال واما ان يكون القيام مما خرج عن القسمين المذكورين فينقسم الى قسمين محرم (٢٧٨) ومكروه فالمحرم ما اذا قل تعظيما لمن يحبه تجبيرا من غير ضرورة والمكروه ما اذا

فعل تعظيما لمن لا يحبه لما تقدم قال والنهي الوارد عن محبة القيام في قوله عليه السلام من احب ان يتمثل له الناس او الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار يذني ان يحمل على من يريد ذلك تجبرا اما من اراده لدفع الضرر عن نفسه والتقيصة به فلا يذني ان ينهي عنه لان محبة دفع الاسباب المؤلمة ما دون فيها بخلاف التكبر والتعجب نعم لا ينهي عن المحبة للقيام تجبرا وتكبرا والميل لذلك الطبيعي فان الامور الجمالية لا ينهي عنها بل انما ينهي عما يترتب على ذلك من اذية الناس اذا لم يقوموا ومؤاخذتهم عليه فالقيام لا كرام الناس ينقسم الى خمسة اقسام محرم ومكروه وواجب ومنه دواب ومباح

قد اخبر بالرفع في هذه الامور مطلقا فيحرم الدعاء به (المثال الثاني) ان يقول الداعي ربنا لا تهلك هذه الامة المحمدية بالخسف العام والريح العاصفة كما هلك من قبلنا وقد اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسلم وغيره من الصحاح انه سال ربه في اغفاء امته من ذلك فاجابه فيكون طلب ذلك معصية كما تقدم (الثالث) ان يقول اللهم لا تسلط علي هذه الامة من يستاصلها وقد اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصحاح بانه لا تزال طائفة من هذه الامة ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى تقوم الساعة فيكون الدعاء بذلك معصية تامر (الرابع) ان يقول الداعي لمريض او مصاب اللهم اجعل له هذه المرضة او هذه المصيبة كفارة فقد دلت النصوص على ان المصائب كفارات لاهلها وقد تقدم بيان ان السخط لا يخل بذلك التكفير بل يجدد ذنبا آخر كمن قضى دينه ثم استدان لا يقال انه لم تبرأ ذمته من الدين الاول وكذلك المصاب برىء من عهدة الذنب الاول وان كان قد جدد ذنبا آخر بسخطه فيكون هذا الدعاء معصية بل يقول

قد اخبر بالرفع في هذه الامور مطلقا فيحرم الدعاء به (به) قلت ليس ما قاله شهاب الدين في هذا الجواب واطال فيه بصحيح لان مساق الحديث مشعر بالمدح لهذه الامة فيتمين لذلك اختصاصها بذلك الرفع ويلزم القول بهذا المفهوم لقرينة المدح ويكون هنا في هذا المقام شرط مجهول كما قاله السائل ويبطل جوابه والله تعالى اعلم (المثال الثاني) ان يقول الداعي ربنا لا تهلك هذه الامة المحمدية بالخسف العام والريح العاصفة كما هلك من قبلنا وقد اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسلم وغيره من الصحاح انه سال ربه في اغفاء امته من ذلك فاجابه فيكون طلب ذلك معصية كما تقدم قلت قد تقدم انه لم يات على طلب تحصيل الحاصل بحجة في انه معصية وكذلك جوابه فيما قال في المثال الثالث قال (الرابع) ان يقول الداعي لمريض او مصاب اللهم اجعل له هذه المرضة او هذه المصيبة كفارة فقد دلت النصوص على ان المصائب كفارة لاهلها وقد تقدم بيان ان السخط لا يخل بذلك التكفير بل يجدد ذنبا آخر كمن قضى دينه ثم استدان لا يقال انه لم تبرأ ذمته من الدين الاول وكذلك المصاب برىء من عهدة الذنب الاول وان كان قد جدد ذنبا آخر بسخطه فيكون هذا الدعاء معصية بل يقول

فتأمل ذلك فقد ظهر الفرق بين المشروع وغير المشروع منها

اللهم

هذه تهاذيب مافي الاصل وصححه ابن الشاطم من زيادة قلت وهو مبني على مذهب الاصل وشيخه العز بن عبد السلام وابن الشاطم وغير واحد المتقدم من ان البدعة تنقسم الى الاحكام الخمسة اما على مذهب الامام ابي اسحق وغيره من متقدمي مذهب مالك رحمه الله تعالى المتقدم من ان البدعة لا تكون الا ضلالة محرمة وانما تنفوت ربهما في التحريم فلا يباح من المادة الا ما وردت به نصوص الشريعة والله اعلم (وصل في اربع مسائل) تتعلق بالمصافحة والمعانقة وتقبيل اليد ورد السلام التي هي من انواع المكارمة (المسئلة الاولى) المصافحة قال ابن رشد مستحبة وهو المشهور وحجته مافي الموطأ قال عليه السلام تصافحوا يذهب الغل ونهادوا تحابوا وتذهب الشحناء وعن مالك كراهتها وحجة الكراهة قوله تعالى حكاية عن الملائكة لا دخلوا على ابراهيم

عليه السلام فقالوا سلاما قال سلام قال مالك فذكر السلام ولم يذكر المصافحة أي والاقتصار محل البيان يفيد الحصر قال ولأن السلام ينتهي فيه للبركات ولا يزداد فيه قول ولا فصل اه قلت وظاهر كلام الاصل ان القولين في المصافحة عند اللقاء فانه بعد أن قال قول رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تلاقى الرجلان فتصافحا تحاتت ذنوبهما وكان أقربها الى الله اكثرها بشرا يدل على مشروعية المصافحة عند اللقاء وهو يقتضي ان ما يفعله اهل هذا الزمان من المصافحة عند الفراغ من الصلاة بدعة غير مشروعة وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام ينهى عنه وينكره على فاعله ويقول انما شرعت المصافحة عند اللقاء امانا هو جالس مع الانسان فلا يصافحه ورأيت بعض الفقهاء يقول روى في مصافحة من هو جالس معك حديث ولا اعلم صحة قوله ولا صحة الحديث اه نعم ربما يدل له عموم حديث الموطأ (٢٧٩) تصافحوا يذهب الغل فتامل (المسئلة

الثانية) المعانقة وردت بها السنة ولكن مالكا كان يكرهها ويقول لانها لم ترد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الامع جعفر ولم يصحبها العميل من الصحابة بعده قال ابن رشد في كتابه البيان والتحصيل ولان النفوس تنفر عنها لانها لا تكون الا لوداع من فرط ألم الشوق او مع الاهل اه وكان سفيان بن عيينة يعتقد عموم مشروعيته فقد روى انه دخل على مالك فصافحه مالك وقال له لولا أن المعانقة بدعة لما نقتك فقال سفيان عاق من هو خير مني ومنك النبي صلى الله عليه وسلم عاق جعفر ارحين قدم من الحبشة قال مالك ذلك

اللهم عظم له الكفارة فان قلت ان الله تعالى قد أخبر عن قوم في الدار الآخرة بانهم يقولون اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا نجملنا مع القوم الظالمين وهؤلاء ليسوا من اصحاب النار لقوله تعالى اذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار وقد وردت الاحاديث ان من يدخل الجنة او يكون في الاعراف لا يدخل النار وما علمت في هذا خلافا بين العلماء فيكون دعاؤهم بتحصيل الحاصل ولم يذكر الله تعالى ذلك في سياق الذم لهم مع انهم سمعوا تلك النصوص في الدنيا وعلّموا ان من سلم من النار في اول امره لا يدخلها بعد ذلك قلت قال المفسرون هؤلاء اصحاب الاعراف وهم على خوف من سوء العاقبة واهوال القيامة توجب الدهش عن المعلومات فقد قيل المرسل عليهم السلام ماذا اجبتهم قالوا لا علم لنا لاستيلاء الخوف من الله على قلوبهم من جهة هول المنظر كذلك هؤلاء ليسوا مكلفين ولا ذم الامع التكليف الخامس أن يقول اللهم لا تغفر لفلان الكافر وقد دل السمع على ان الله تعالى لا يغفر أن يشرك به فهذا محرم لانه من باب

اللهم عظم له الكفارة فان قلت ان الله تعالى قد أخبر عن قوم في الدار الآخرة بانهم يقولون واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا نجملنا مع القوم الظالمين وهؤلاء ليسوا من اصحاب النار لقوله تعالى واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار وقد وردت الاحاديث ان من يدخل الجنة او يكون في الاعراف لا يدخل النار وما علمت في هذا خلافا بين العلماء فيكون دعاؤهم بتحصيل الحاصل ولم يذكر الله تعالى ذلك في سياق الذم لهم مع انهم سمعوا تلك النصوص في الدنيا وعلّموا ان من سلم من النار في اول امره لا يدخلها بعد ذلك قلت قال المفسرون هؤلاء اصحاب الاعراف وهم على خوف من سوء العاقبة واهوال القيامة توجب الدهش عن المعلومات فقد قيل للمرسل عليهم السلام ماذا اجبتهم قالوا لا علم لنا لاستيلاء الخوف من الله تعالى على قلوبهم من جهة هول المنظر كذلك هؤلاء ليسوا مكلفين ولا ذم الامع التكليف (قلت على تسليم جوابه للسائل يبقى هو مطالباً بدليل المنع من مثل ذلك الدعاء ولم يأت دليل ولا شبهة وكذلك جوابه في المثال الخامس وقد سبق الكلام على الدعاء بالغفران للكافر

خاص بجعفر قال سفيان بل عام ما يخص جعفر ا يحصنا وما يبع جعفر ابعنا اذا كنا صالحين أفئذان لي ان أحدث في مجلسك قال نعم يا أبا محمد قال حدثني عبدالله بن طاووس عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال لما قدم جعفر بن أبي طالب من ارض الحبشة اعتنقه صلى الله عليه وسلم وقبله بين عينيه وقال جعفر اشبه الناس بنا خلقا وخلقيا جعفر ما أعجب ما رايت بارض الحبشة قال يارسول الله رأيت وانا امشي في بعض ازقتها اذا سوداء على رأسها مكبل فيه برفصدها رجل على دابته فوقع مكتمها وانتشر برها فاقبلت تجتمع من التراب وهي تقول ويل للظالم من ديان يوم القيامة ويل للظالم من المظلم يوم القيامة ويل للظالم اذا وضع الكرسي للفصل يوم القيامة فقال عليه السلام لا يقدر الله امة لا تاخذ لضميمها من قوبها حقه غير متمتع ثم قال سفيان قد قدمت لاصلي في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبشرك برؤيا رأيتها فقال مالك رأيت عيناك خيرا ان شاء الله فقال سفيان

رأيت كأن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم انشق فاقبل الناس يهرعون من كل جانب والنبي عليه السلام يرد باحسن رد قال
سفيان قاتني بك والله أعرفك في منامي كما أعرفك في يقظتي فسلمت عليه فرد عليك السلام ثم رمى في حجرك بخاتم نزعته من
أصبعه فاتق الله فيما أعطاك رسول الله صلى الله عليه وسلم قبكما لك بكاء شديدا قال سفيان السلام عليكم قالوا له أخرج الساعة قال نعم
فودعه مالك وخرج **(المسئلة الثالثة)** تقبيل اليد والراش من ترجي بركنه وتقصد مودته لداعٍ مشروع دل عليه فله صلى الله
عليه وسلم واقرارهِ وعمل السلف والقياس الجلي اما الفعل والاقرار وعمل السلف ففي ما خرج البيهقي في سننه ان عائشة رضی الله عنها
قالت ما رأيت أحدا أشبه كلاما وحديثا من فاطمة برسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت اذا دخلت عليه رحب بها وقام اليها
فاخذ يدها وقبلها وأجلسها في (٢٨٠) مجلسه وكان اذا دخل عليها رحبت به وقامت واخذت بيده فقبلتها كما تقدم وقال

ابن رشد سالت اليهود
رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن التسع آيات بينات
الواردة في القرآن فقال لهم
لا تشرکوا بالله شيئا ولا
تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله الابحلق
ولا تشوبهريء الى السلطان
ليقتله ولا تسحرُوا ولا
تاكلوا الربا ولا تقذفوا
محصنة ولا تولوا الفرار يوم
الزحف وعليكم خاصة اليهود
ان لا تمدوا في السبت فقاءوا
فقبلوا يديه ورجليه وقالوا
نشهد أنك نبي قال فما بينكم
ان تتبعوني قالوا ان داود
عليه السلام دمار به ان
لا يزال في ذريته نبي وانا
نخاف ان اتبعناك ان تقتلنا
اليهود قال الترمذي حديث
حسن صحيح فتقبيل اليهود
ليديه ورجليه عليه السلام
ولم ينكره دليل على مشروعيته

تحصيل الحاصل وقلة الادب بخلاف اللهم اغفر له فانه كفر لانه من باب تكذيب السمح
القاطع (القسم الرابع) من المحرم الذي ليس بكفر ان يسأل الداعي من الله تعالى ثبوت امر دل
السمع على ثبوته وله امثلة الاول ان يقول الداعي جعل الله موت من مات لك من اولادك
حجبا من النار وقد دل الحديث الصحيح على أن من مات له اثنان من الولد كانا حجبا له من
النار فيكون هذا الدعاء معصية فان قلت قد امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ندعو له
بقوله اللهم آت محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته انك
لا تخاف الميعاد وقد ورد في الحديث الصحيح ان الوسيلة درجة في الجنة لعبد صالح وارجو ان
اكون اياه وان المقام المحمود هو الشفاعة وقد اخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اعطياها
فيلزم احد الامرين اما اباحة الدعاء بما هو ثابت واما الاشكال على الاخبار على كونه عليه السلام
اعطياها قلت ذكر العلماء في هذا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلم انه اعطى هذه
الامور مرتبة على دعائنا واعلم ان دعائنا يحصل له ذلك فحسن امرنا بالدعاء له لانه سبب

قال (القسم الرابع من المحرم الذي ليس بكفر ان يسأل الداعي من الله ثبوت امر دل
السمع على ثبوته وله امثلة الاول ان يقول الداعي جعل الله موت من مات لك من اولادك
حجبا من النار وقد دل الحديث الصحيح على ان من مات له اثنان من الولد كانا حجبا له من
النار فيكون هذا الدعاء معصية قال فان قلت امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ندعو
له بقولنا اللهم آت محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته
انك لا تخاف الميعاد وقد ورد في الحديث الصحيح ان الوسيلة درجة في الجنة لعبد صالح
وارجو ان اكون اياه وان المقام المحمود هو الشفاعة وقد اخبرنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه اعطياها فيلزم احد الامرين اما اباحة الدعاء بما هو ثابت واما الاشكال على
الاخبار عن كونه عليه الصلاة والسلام اعطياها قلت ذكر العلماء في هذا الحديث ان رسوالله
صلى الله عليه وسلم اعلم انه اعطى هذه الامور مرتبة على دعائنا واعلم ان دعائنا يحصل له
ذلك فحسن امرنا بالدعاء له لانه سبب

وكان عبد الله بن عمر اذا قدم من سفره قبل سالما وقال شيخ يقبل شيخا قال

هذه

فهذا جاز على هذا الوجه لاعلى وجه مكروه وقدم زيد بن حارثة المدينة ورسول الله صلى الله عليه وسلم في بيته فانا فقصرع الباب فقام
اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم عرابا يجرنو به قالت عائشة والله ما رأيت عرابا قبلة ولا بعده فاعتنقه وقبله قال الترمذي حديث
حسن غريب وقبل عليه السلام جعفرًا حين قدم من ارض الحبشة قال واما في الفم الرجل للرجل فلارخصة فيها بوجه اه واما
القياس الجلي فهو انه قد نيب بالتواتر تقبيله صلى الله عليه وسلم للحجر الاسود والمحن الذي مس به الحجر الاسود فيدورأس من
ترجي بركنه او تقصد مودته لداعٍ اولى بالتقبيل فمن هنا قال مالك رحمه الله تعالى اذا قدم الرجل من سفره فلا يباس ان تقبله ابنته
واخته ولا يباس ان يقبل خدا بنته وكره ان تقبله خنته ومعتقته وان كانت متجاله ولا يباس ان يقبل راس ابيه ولا يقبل خد ابيه

او عمداً لانه لم يكن من فعل الماضين اه سكن قال الاصل بلغني عن بعض العلماء اهم كانوا يتحاشون عن تقبيل اولادهم في افواههم و يقبلونهم في اعناقهم و رؤوسهم محبتين بان الله تعالى حرم الاستمتاع بالمحارم والاستمتاع هو ان يجد لذة بالقبلة فمن كان يجد لذة بها امتنع ذلك في حقه ومن كان يستوى عنده الحد والتمم والراس والعنق وجميع الجسد عنده سواء وانما يفعل ذلك على وجه الجبر والحنان فهذا هو المباح واما غير ذلك فلا قال وهذا كلام صحيح لا مر به فيه ولقد رأيت بعض الناس يجد المذمة من تقبيل ولده في خده او فمه كما يجده كثير من الناس بتقبيل امرأته و يعتقد ان ذلك بر بولده وليس كذلك بل هو لقضاء أر به ولذته و ينشرح لذلك و يفرح قلبه و يجد من المذمة امرا كبيرا ومن المنكرات أن يعمد الانسان لاخته الجميلة أو ابنته الجميلة التي يتمنى أن يكون له زوجة مثلها في مثل خدها و ثمرها فيقبل خدها او ثمرها او هو يعجبه (٢٨١) ذلك و يعتقد أن الله تعالى انما حرم عليه

قبلة الاجانب وليس كذلك بل الاستمتاع بذوات المحارم أشد محرما كأن اذني بهن أقبح من الزنا بالاجنبيات وما من أحد له طبع سليم ويرى جمالا فائقا لا يميل اليه طبعه وقد يزعه عقله و شرع دورأيت الناس عندهم مساححة كثيرة في ذلك وقول مالك رحمه الله انه يقبل خد ابنته محرم على ما اذا كان هذا وغيره عنده سواء اما تى حصل الفرق في النفس صار استمتاعا حراما والانسان يطالع قلبه و يحكمه في ذلك اه (المسئلة الرابعة) اختلف العلماء في رد السلام هل الانتهاء فيه الى البركات مأثور به مطلقا وفي صورة واحدة وهي ماذا انتهى المبتدى بالسلام الى البركات فقط

هذه الامور وحسن الاخبار بحصولها لانه اعلم بوقوع سبب حصولها والمحرم انما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا فاندفع الاشكال (الثاني) ان يقول الداعي اللهم اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة وقد جاء في الحديث الصحيح ان صوم يوم عرفة يكفر سنتين وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة فلا يجوز طلب شيء من ذلك (الثالث) ان يقول اللهم اجعل صلواتي كفارات لما بينهن وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الصلاة الى الصلاة كفارة لما بينهما فيكون الدعاء بذلك معصية لما مر والحق بهذه المثل نظائرهما (القسم الخامس) في المحرم الذي ليس بكفر ان يطلب الداعي من الله تعالى نفى ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته وقولى بطريق الآحاد احتراز من المتواتر فان طلب نفى ذلك من قبيل الكفر كما تقدم وله امثلة (الاول) ان يقول اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم وقد هذه الامور وحسن الاخبار بحصولها لانه اعلم بوقوع سبب حصولها والمحرم انما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا فاندفع الاشكال) قلت جوابه هذا مبنى على ان الدعاء بمثل ذلك من تحصيل المعلوم الحصول ممنوع وذلك هو عين دعواه من غير حجة آتى بها قال (الثاني ان يقول الداعي اجعل صوم عاشوراء يكفر لي سنة وقد جاء في الحديث الصحيح ان صوم يوم عرفة يكفر سنتين وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة فلا يجوز طلب شيء من ذلك الثالث ان يقول اللهم اجعل صلواتي كفارة لما بينهن وقد قال صلى الله عليه وسلم في الصحيح الصلاة الى الصلاة كفارة لما بينهما فيكون الدعاء بذلك معصية لما مر) قلت مقاله دعوى كما سبق مع ان هذين المثالين يتجه فيهما ان يكون دعاء بتحسين عاقبته وذلك محمول عنده قال (القسم الخامس من المحرم الذي ليس بكفر ان يطلب الداعي من الله تعالى نفى ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته وقولى بطريق الآحاد احتراز من المتواتر فان طلب نفى ذلك من قبيل الكفر كما تقدم) قلت قد تقدم الكلام على طلب نفى ما دل السمع القاطع على ثبوته وانه ليس بكفر الاعلى رأى من يكفر بالمال وليس ذلك مذهبه قال (وله امثلة الاول ان يقول اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم وقد

(٣٦ — الفرق — رابع) وهذا الخلاف مبنى على الخلاف في قوله تعالى واذا حيتهم بتحية فحيوا باحسن منها أو ردوها قال ابن عطية في تفسيره قيل ان أول التنويح لالتخيير وقيل للتخيير اه قال الاصل ومعنى التخيير ان الانسان مخير في أن يرد أحسن او يقتصر على لفظ المبتدى ان كان قد وقف دون البركات والا لبطل التخيير لتعين المساواة ومعنى التنويح تنويح الرد الى المثل ان كان المبتدى انتهى للبركات والى الاحسن ان كان المبتدى اقتصر دون البركات اه والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق الثاني والسبعون والمائتان بين قاعدتهما يجب النهي عنه من المفسد وما يحرم وما يندب وهو ان النهي عن المنكر والامر بالمعروف واجب اذا اجتمعت فيه شروط ثلاثة (الشرط الاول) ان يعلم ما يأمر به وينهى

عنه (الشرط الثاني) ان يأمن من أن يؤدي انكاره الى منكر أكبر منه بان لا يكون اذانه عن منكر فعل ما هو أعظم منه اما في غير الناهي واما في الناهي كان ينهيه عن الزنا فيقتله (الشرط الثالث) ان يغلب على ظنه ان انكاره المنكر مزيل له وان امره بالمعروف مؤثر في تحصيله ومحرم اذا كان يستقدم الملابس تحريره واذا فقد احد الشرطين الاولين فلا يحل للجاهل بالحكم النهي عما يراه ولا الامر به ولا لمن لم يأمن ان يؤدي انكاره عن المنكر الى ما هو أعظم منه اما في غير الناهي فبالاتفاق واما في نفس الناهي فعلى الخلاف الآتي ومنذوب اذا كان لا يستقدم الملابس حله ولا حرمة وهو متقارب المدارك واذا كان الفعل مكروها لاحراما والمترك مندوبا لواجبا واذا عدم الشرط الثالث بان لم يغلب على ظنه ان انكاره المنكر مزيل له وان امره بالمعروف مؤثر في (٢٨٢) تحصيله بل استوى الامر ان الازالة وعدمها والتأثير وعدمه او غلب

على ظنه عدم الازالة وعدمها والتأثير وعدمه فيؤدي سقط الواجب ويقي الجواز والتدب وتوضيح ذلك ان للوجوب حالة احده وهي ما اذا اجتمعت في النهي عن المنكر والامر بالمعروف الشروط الثلاثة المتقدمة وان للتحريم ثلاث حالات (الحالة الاولى) ما اذا اعتقد الملابس المنكر تحريره (والحالة الثانية) ما اذا فقد الشرط الاول بان لم يعلم ما يامر به وينهى عنه (الحالة الثالثة) ما اذا فقد الشرط الثاني وتحت قسمان الاول ان يؤدي انكاره المنكر الى ما هو أعظم منه في غير الناهي فينتق الناس عليه انه يحرم النهي عن المنكر (والقسم الثاني) أن يؤدي انكاره المنكر

دلت الاحاديث الصحيحة انه ولا بد من دخول طائفة من المسلمين النار وخرجهم منها بشفاعته وبغير شفاعته ودخولهم النار انما هو بذنوبهم فلو غفر للمسلمين كلهم ذنوبهم كلها لم يدخل احد النار فيكون هذا الدعاء مستلزما للكذب تلك الاحاديث الصحيحة فيكون معصية ولا يكون كفرا لانها اخبار آحاد والتكفير انما يكون بمجرد ما علم ثبوته بالضرورة او بالتواتر فان قلت فمن آداب الدعاء اذا قال الانسان اللهم اغفر لي ان يقول ولجميع المسلمين وهذا خلاف ما قررته وقد اخبر تعالى عن الملائكة صلوات الله عليهم انهم يقولون ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم اي تابوا من الكفر واتبعوا الاسلام ولفظ الذين عام في التائبين من الكفر وهم المؤمنون فيكون عاما في المؤمنون وكذلك قوله تعالى ويستغفرون لمن في الارض عام في جميع من في الارض وهو خلاف ما قررته قلت الجواب عن الاول ان الانسان اذا قال اللهم اغفر لي فان اراد المغفرة من حيث الجملة لاعلى وجه التعميم صح ان يشرك معه كافة المسلمين فيما طلبه لنفسه لانه لا منافاة بين مغفرة بعض الذنوب ودخولهم النار ببعض

دلت الاحاديث الصحيحة انه لا بد من دخول طائفة من المسلمين النار وخرجهم منها بشفاعته وبغير شفاعته ودخولهم النار انما هو بذنوبهم فلو غفر للمسلمين كلهم ذنوبهم كلها لم يدخل احد النار فيكون هذا الدعاء مستلزما للكذب تلك الاحاديث الصحيحة فيكون معصية ولا يكون كفرا لانها اخبار آحاد والتكفير انما يكون بمجرد ما علم ثبوته بالضرورة او بالتواتر فان قلت فمن آداب الدعاء اذا قال الدعاء اللهم اغفر لي ان يقول ولجميع المسلمين وهذا خلاف ما قررته وقد اخبرنا سبحانه وتعالى عن الملائكة صلوات الله عليهم انهم يقولون ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم اي تابوا من الكفر واتبعوا الاسلام ولفظ الذين عام في التائبين عن الكفر وهم المؤمنون فيكون عاما في المؤمنين وكذلك قوله تعالى ويستغفرون لمن في الارض عام في جميع من في الارض وهو خلاف ما قررته قال قلت الجواب عن الاول ان الانسان اذا قال اللهم اغفر لي فان اراد المغفرة من حيث الجملة لاعلى وجه التعميم صح أن يشرك معه كافة المسلمين فيما طلبه لنفسه لانه لا منافاة بين مغفرة بعض الذنوب ودخولهم النار ببعض

آخر

الى ما هو أعظم منه في الناهي بان ينهيه عن الزنا فيقتله فيختلف الناس

فيه فمنهم من سواه بالاول نظرا لمظلم المفسدة ومنهم من فرق وقال هذا لا ينم والتفريق بالنفوس مشروع في طاعة الله تعالى لقرله تعالى وكان من نبي قتل معه ربيون كثير فذبحهم بسبب انهم قتلوا بسبب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وانهم ما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا وهذا يدل على ان بذل النفوس في طاعة الله تعالى ما ودر به وقتل يحيى بن زكريا صلوات الله عليهما بسبب انه نهي عن تزويج الربيبه وقال صلى الله عليه وسلم أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر ومعلوم انه عرض نفسه للقتل بمجرد هذه الكلمة فجعله صلى الله عليه وسلم أفضل الجهاد ولم يفرق بين كلمة وكلمة كانت في الاصول او الفروع من الكبائر او الصغائر وقد خرج ابن الأشعث مع جمع كبير من التابعين

في قتال الحجاج ورضوا انفسهم للقتل وقتل منهم خلائق كثيرة بسبب ازالة ظلم الحجاج وعبدالمالك بن مروان وكان ذلك في الفروع لا في الاصول ولم ينكر احد من العلماء عليهم ذلك ولم يزل اهل الجد والعزائم على ذلك من السلف الصالحين فيظهر من هذه النصوص ان المفسدة العظمى انما تمنع اذا كانت من غير هذا القليل اما هذا فلا وان للندب ثلاث حالات (الحالة الاولى) ما اذا كان الملابس للمسكر لا يمتدحله ولا حرهته وهو متقارب المدارك (والحالة الثانية) ما اذا كان الفعل مكروها لاجراما والمتروك مندوبا واجبا (والحالة الثالثة) ما اذا فقد الشرط الثالث بان استوى الامر ان الازالة وعدمها والتاثير وعدمه او غلب على ظنه عدم الازالة وعدم التاثير هذا تهذيب ما في الاصل وصححه ابن الشاطب وتؤخذ من الحالة الاولى للتحريم والحالة الاولى للندب ان للوجوب حالة ثانية هي ما اذا (٢٨٣) كان الملابس للمسكر المتفق على انكاره

او المختلف فيه مع ضعف مدرك التحليل جدا يعتقد حله كالا يخفى فتامل والله اعلم (وصل) مراتب الانكار ثلاثة دل عليها ماخرجه ابو داود من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم من رأى منك منكر فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقليه وليس وراء ذلك شيء من الايمان وروى وذلك اضعف الايمان وفي الصحيح نحوه وأقواها ان غيره بيده وهو واجب عينام القدرة فان لم يقدر على ذلك انتقل للتغيير بالقول وهي المرتبة الثانية وليكن القول برفق لقوله عليه السلام من أمر مساميا بمسروف فليكن أمره كذلك قال الله عز وجل فقولا له

آخر فلا ينافي الدعاء احاديث الشفاعة وان اراد مغفرة جميع ذنوبه صح ذلك في حقه لانه لم يتمين ان يكون من الداخلين النار الخارجين بالشفاعة واما في حق المؤمنين فان اراد المغفرة من حيث الجملة ولم يشر بهم في جملة ما طلبه لنفسه صح ايضا اذ الامنافاة فلا رد على النبوة وان اراد اشتراكهم معه في جملة ما طلبه لنفسه وهو مغفرة جميع الذنوب فذلك محرم فضلا عن كونه من آداب الدعاء وعن الثاني ان طلب الملائكة المغفرة للمؤمن بقولهم فاغفر للذين تابوا وقوله تعالى ويستغفرون لمن في الارض لا عموم في تلك الالفاظ لكونها افعالا في سياق الثبوت فلا تتم اجماعا ولو كانت للموموم لوجب ان يعتقد انهم ارادوا بها الخصوص وهو المغفرة من حيث الجملة للقواعد الدالة على ذلك وان اطاق الداعي قوله اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين من غير نية جاز لان لفظة افضل في سياق الثبوت فلا تتم كما اطلقتها الملائكة

آخر فلا ينافي الدعاء احاديث الشفاعة وان اراد مغفرة جميع ذنوبه صح ذلك في حقه لانه لم يتمين ان يكون من الداخلين النار الخارجين بالشفاعة واما في حق المؤمنين فان اراد المغفرة من حيث الجملة ولم يشر بهم في جملة ما طلبه لنفسه صح ايضا اذ الامنافاة فلا رد على النبوة وان اراد اشتراكهم معه في جملة ما طلبه لنفسه وهو مغفرة جميع الذنوب فذلك محرم فضلا عن كونه من آداب الدعاء وعن الثاني ان طلب الملائكة المغفرة للمؤمنين بقولهم فاغفر للذين تابوا وقوله تعالى ويستغفرون لمن في الارض لا عموم في تلك الالفاظ لكونها افعالا في سياق الثبوت فلا تتم اجماعا ولو كانت للموموم لوجب ان يعتقد انهم ارادوا بها الخصوص وهو المغفرة من حيث الجملة للقواعد الدالة على ذلك وان اطاق الداعي قوله اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين من غير نية جاز لان لفظة افضل في سياق الثبوت لا تتم كما اطلقتها الملائكة قلت لقد كلف هذا الانسان نفسه شططا وداعي لا دليل عليها ولا حاجة اليها وهما منه وغلطا وما المنع من ان يكلف الله تعالى خلقه ان يطلبوا منه المغفرة لذنوب كل واحد من المؤمنين مع انه قد قضى بان منهم من لا يغفر له ومن أين تازم المنافاة بين طلب المغفرة ووجوب نقيضها هذا أمر لا أعرف له وجها الا مجرد التحكم بمحض التوهم ومقاله من أنه لا عموم في قوله تعالى فاغفر للذين تابوا وقوله تعالى

قولا لينا له يتذكر أو يخشى وقال عز وجل ولا تجادلوا أهل الكتاب الا باقئ هي أحسن فان عجز عن القول انتقل للرتبة الثالثة وهي الانكار بالقلب وهي اضعفها قال الاصل وعجزه عن الانكار باليد او بالقول وان كان اعظم الناس ايمانا لا ينافي تعظيمه لله تعالى وقوة الايمان لان الشرع منعه واسقطه عنه بسبب عجزه عن الانكار لكونه يؤدي لمفسدة اعظم او يقول لا يلزم من العجز عن القر به نقص الايمان وحينئذ يتمين ان المراد بالايمان في قوله عليه السلام وذلك اضعف الايمان الايمان الفعلي الوارد في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم لبيت المقدس والصلاة فعل وقال عليه السلام الايمان سبع وخمسون شعبة وقيل بضع وسبون اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها امطة الاذى عن الطريق وهذه التجزئة انما تصح في الافعال وقد سماها ايمانا واقوى الايمان الفعلي ازالة اليد لا سترامه ازالة المفسدة على الفور ثم القول لانه قد لا تقع معه الازالة

وقد تقع والانكار القلبي لا يؤثر ازالة البتة او يلاحظ عدم تأثيره في الازالة فيبقى الايمان مطلقا هو قال السلامة الامير في حاشيته على عبد السلام على جوهره التوحيد ومعنى ضعفه دلالة على غرابة الاسلام وعدم انتظامه والا فلا يكاف الله نفسا الاوسما اه يريد ان الايمان في الحديث باق على حقيقته بمعنى التصديق القلبي والمراد بضعفه ضعفه في زمن عدم القدرة على الانكار باليد او بالقول كما يشير اليه حديث بدأ الاسلام غربيا وسيعود كما بدأ لاضعفه بالنسبة للمنكر قلبه لانه ادى ما هو الواجب عليه والله سبحانه وتعالى اعلم (وصل) في محس مسائل تتعلق النهي عن المنكر والامر بالمعروف ويكن بها الفرق (المسئلة الاولى) يا م الولد والديه بالمعروف وينها عن المنكر قال مالك و ينفخص لهما في ذلك جناح الذل من الرحمة (المسئلة الثانية) قال بعض العلماء لا يشترط (٢٨٤) في النهي عن المنكر ان يكون ملاسسه عاصيا بل يشترط ان يكون ملاسسا

(المثال الثاني) ان يقول الداعي اللهم اكنفي امر العرا يوم القيامة حتى تستر عورتى عن الابصار وقد ورد في الصحيح ان الخلاق يحشرون حفاة عراة غرلا فيكون هذا الدعاء مستلزما للرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبره فيكون معصية (الثالث) ان يقول اللهم اذا قبضتني اليك وامتنى فلا تحبني الى يوم القيامة حتى استريح من وحشة القبر وقد ورد في الحديث الصحيح رجوع الارواح الى الاجساد وان الميت يسمع خفق أنملة المنصرفين وقد قال عليه السلام في قتلى بدر ما أتم باسمع منهم وليس ذلك خاصا بهم اجماعا فيكون هذا الدعاء مستلزما للرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون معصية ولكونه من باب الآحاد لا يكون كفرا (القسم السادس) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر وهو أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت امر دل السمع الوارد بطريق الآحاد على نفيه وله امثلة (الاول) ان يقول اللهم اجماني أول من تنشق عنه الارض يوم القيامة لاستريح من عمها ويستغفرون لمن في الارض لكونها افعالا في سياق الثبوت خطأ فاحش لانه التفتت الى الافعال دون ما بعدها من معمولاتها والممولات في الآيتين لفظا عموم قال (المثال الثاني) ان يقول الداعي اللهم اكنفي امر العرا يوم القيامة حتى تستر عورتى عن الابصار وقد ورد في الصحيح ان الخلاق يحشرون حفاة عراة غرلا فيكون هذا الدعاء مستلزما للرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبره فيكون معصية الثالث ان يقول اللهم اذا قبضتني اليك وامتنى فلا تحبني الى يوم القيامة حتى استريح من وحشة القبر وقد ورد في الحديث الصحيح رجوع الارواح الى الاجساد وان الميت يسمع خفق أنملة المنصرفين وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتلى بدر ما أتم باسمع منهم وليس ذلك خاصا بهم اجماعا فيكون هذا الدعاء مستلزما للرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبره فيكون معصية ولكونه من باب الآحاد لا يكون كفرا) قالت هاذان المثالان من الطراز الاول مجرد دعوى ومن أين يلزم ان لا يدعى الابهام يجوز وقوعه لا اعرف لذلك وجها ولا دليلا والله تعالى اعلم قال (القسم السادس) من الدعاء الذي ليس بكفر ان يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت امر دل السمع الوارد بطريق الآحاد على نفيه وله امثلة الاول ان يقول اللهم اجماني أول من تنشق عنه الارض يوم القيامة لاستريح من عمها

لمفسدة واجبة الدفع او تار كالمصلحة واجبة لحصول وله امثلة منها امر الجاهل بمعروف لا يعرف وجوبه ونهيه عن منكر لا يعرف تحريمه كنهبي الانبياء عليهم السلام امها اول بعثتها ومنها قتال البقاة وم على تاويل ومنها ضرب الصبيان على ملاسسه الفواحش ومنها قتل الصبيان والمجانين اذ صالوا على الدعاء والابضاع ولم يمكن دفعهم الا بقتلهم ومنها ان يوكل وكلا بالقصاص ثم ينفو ويخبر فاسق او متهم الوكيل بالنفو فلا يصدقه فللفاسق او المتهم الذي اخبره ان يدفعه عن القصاص اذا دفعا بالقتل الوارد لمفسدة القتل بغير حق ومنها ان يوكل سيد الجارية

وكلا في بيعها فيبيها ويخبر المشتري انها اشتراها من الوكيل فلم يصدقه ويريد وطأها ظنا منه ان الوكيل لم يبيها فللمشتري دفعه ولو بالقتل ومنها ضرب البهائم للتعليم والر ياضة دفعا لمفسدة الشمس والباح (المسئلة الثالثة) قال العلماء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الفور اجماعا فمن امكنه ان يامر بمعروف وجب عليه لمن يرى جماعة تركوا الصلاة فيامرهم بكلمة واحدة قوموا للصلاة (المسئلة الرابعة) المختلف في تحريمه وتخليه رأينا من فعله معتقدا تحريمه انكرنا عليه لانه منتهك للحرمة من جهة اعتقاده فان رأيتاه معتقدا تخليعه لم تنكر عليه لانه غير عاص لان احد القولين وان لم يكن اولى من الآخر الا ان المفسدة الموجبة لباحة الانكار لم تتمين نعم ان كان مدرك القول بالتحليل ضعيفا جدا ينقص قضاء القاضي به لبطالته في الشرع كواطيء الجارية بالباحة معتقدا المذهب عطاء وشارب النبيذ معتقدا المذهب ووحشتها

ابى حنيفة انكرنا عليه وان رأيناه غير معتقد سحر بما ولا تحليلا والمدارك في التحريم والتحليل متقاربه ارشد للترك برفق من غير انكار وتويخ لانه من باب الورع المندوب والامر بالمندوبات والنهي عن المنكرات هكذا اي المنكرهات شأنها الارشاد من غير تويخ (المسئلة الخامسة) يدخل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر المندوبات والمنكرهات على سبيل الارشاد للورع ولما هو اولى من غير تعنيف ولا تويخ بل يكون ذلك من باب التعاون على البر والتقوى افاذه الاصل وصححه ابن الساط والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق الثالث والسبعون والمائتان بين قاعدة ما يجب تلمه من النجوم وبين قاعدة ما لا يجب

وهو ان تعلم النجوم ان كان لما تعرف به القبلة كالفرقدين (٢٨٥) والجدى وما يجرى مجراها في معرفة القبلة

فظاهر كلام أصحابنا ان تعلم هذا القسم ففرص عين على كل أحد قال الاصل لان ظاهر

كلامهم من التوجه للكعبة لا يسوغ فيه التقليد مع القدرة على الاجتهاد ونصوا على ان الفادر على التعلم يجب عليه التعلم ولا يجوز له التقليد ومعظم أدلة القبلة

في النجوم فيجب تعلم ما تعلم به القبلة اه وان كان لما تعرف به أوقات الصلاة فمقتضي القواعد أن يكون ما يعرف به منها فرضا على الكفاية قال الاصل لجواز التقليد في أوقات الصلاة قال صاحب

الطراز يجوز التقليد في أوقات الصلاة الا الزوال فانه ضروري يستغنى

ووحشتها مدة من الزمان قبلي غيرى وقد ورد في الصحيح قوله عليه الصلاة والسلام أنا أول من تنشق عنه الارض يوم القيامة فيكون هذا الدعاء ردا على النبوة فيكون معصية (الثاني) أن يقول اللهم اجماني اول داخل الجنة وقد ورد في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أول داخل الجنة فيكون هذا الدعاء مضادا لخبر النبوة فيكون معصية (الثالث) ان يقول اللهم اجمل الاغنياء يدخلون الجنة قبل الفقراء لكونه من الاغنياء وقد ورد في الصحيح ان الفقراء يدخلون الجنة قبل الاغنياء بخمسةائة عام فيكون هذا الدعاء مضادا للحديث فيكون معصية ولا يكون ككفر الان الحديث من اخبار الآحاد (القسم السابع) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر وهو الدعاء المعلق على مشيئة الله تعالى فلا يجوز ان يقول اللهم اغفر لي ان شئت ولا اللهم اغفر لي الا ان تشاء ولا اللهم اغفر لي الا ان تكون قد قدرت غير ذلك وما اشبه هذه النظائر لما ورد في الصحيح لا يقل احدكم اللهم اغفر لي ان شئت وليعزم المسألة وسره ان هذا الدعاء عرى عن اظهار الحاجة الى الله تعالى ويشعر بنفى العبد عن الرب

ووحشتها مدة من الزمان قبل غيرى وقد ورد في الصحيح قوله عليه الصلاة والسلام أنا أول من تنشق عنه الارض فيكون هذا الدعاء ردا على النبوة فيكون معصية الثاني ان يقول اللهم اجماني اول داخل الجنة وقد ورد في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اول داخل الجنة فيكون هذا الدعاء مضادا لما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم الثالث ان يقول اللهم اجمل الاغنياء يدخلون الجنة قبل الفقراء لكونه من الاغنياء وقد ورد في الصحيح غير ذلك فيكون معصية (قلت قد سبق انه لا مضادة بين التكليف بطلب امر ونهوق القضاء بعدم وقوعه ومدعى ذلك مطالب بالدليل عليه ولم يأت على ذلك بدليل الا مجرد دعوى المضادة قال (القسم السابع) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر وهو الدعاء المعلق على مشيئة الله تعالى فلا يجوز ان يقول اللهم اغفر لي ان شئت ولا الا ان تشاء ولا الا ان تكون قد قدرت غير ذلك وما اشبه ذلك لما ورد في الصحيح لا يقل احدكم اللهم اغفر لي ان شئت وليعزم المسألة وسره ان هذا الدعاء عرى عن اظهار الحاجة الى الله تعالى ويشعر بنفى العبد عن الرب) قلت ما قاله في ذلك صحيح

فيه عن التقليد فذلك لم يكن فرضا على الاعيان ومن جهة ان معرفة الاوقات واجبة يكون ما تعرف به الاوقات فرض كفاية اه وان كان لما يعين على الاسفار ويخرج من ظلمات البر والبحر فهو موطن الاستحباب قال ابن رشد يتعلم من أحكام النجوم ما يهتدى به في ظلمات البر والبحر وتعرف مواضعها من الفلك وأوقات طلوعها وغروبها وهو مستحب لقوله تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر اه المراد ان كان لما يعرف به نقصان الشهر ووقت رؤية الهلال والكسوفات فمكروهه قال الاصل قال ابن رشد واما ما يفضى الى معرفة نقصان الشهر ووقت رؤية الهلال فمكروهه ولا يعتمد عليه في الشرع فهو اشتغال بغير مفيد قال وكذلك ما يعرف به الكسوفات مكروهه لانه لا يفتى شيئا ويوم العامة انه يعلم الغيب بالحساب فيزجر عن الاخبار بذلك ويؤدب عليه اه وان كان لما يعرف به نزول الامطار وغيره

فما استأثر الله به من الغيب فهو ما زندقه أو ارتداداً وبدعة تسقط العدالة قال الاصل وذلك لانه ان أداه الى القول بان الكواكب مستقلة بالتأثير قتل ولم يستتب ان كان يسره لانه زنديق وان أظهره فهو مرتد يستتاب وان لم يؤده الى ذلك بل اعتقد ان الله تعالى هو الفاعل عندها زجر عن الاعتقاد الكاذب لانه بدعة تسقط العدالة ولا يحل لمسلم تصديقه قال فلا اختلاف في كلام ابن رشد اذ قال واما ما يخبر به المنجم من الغيب من نزول الامطار وغيره فقول ذلك ككفر يقتل بغير استتابة لقوله عليه السلام قال الله عز وجل أصبح من عبادي مؤمن بي وكافري فاما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب وقيل يستتاب فان تاب والا قتل قاله أشهب وقيل يزجر عن ذلك ويؤدب اهليس اختلافاً في قول بل اختلاف في حال قال قال ابن رشد والذى (٢٨٦) ينبغي ان يعتقد فيما يصبون فيه ان ذلك على وجه الغالب نحو قوله عليه السلام

اذا نشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غدقة اه فهذا تلخيص ما يجب وما لا يجب من تعلم أحكام النجوم هذا تهذيب كلام الاصل وصححه ابن الشاط والله اعلم الفرق الرابع والسبعون والمائتان بين قاعدة ماهو من الدعاء كفر وقاعدة ما ليس بكفر قال ابن الشاط وليس هو بصحيح الا على رأى من يكفر بالمال اى ويقول بان لازم المذهب مذهب وان لم يقل به الاصل وذلك ان الاصل في الدعاء التذب لانه من حيث ذاته طلب من الله تعالى وكل ماهو طلب منه تعالى مشتمل على خضوع العبد له واطهار ذلته وافتقاره الى مولاه وكل مشتمل على ذلك ما مور به

وطب تحصيل الحاصل محال فان ما شاء الله تعالى لا بد من وقوعه وذلك كله مناقض لقواعد الشريعة والادب مع الله تعالى وهذا الحديث يدل على ان الواقع بغير دعاء وقد علم ان ذلك لا يجوز طلبه لاجل ان الحديث دل على طلب المغفرة على تقدير كونها مقدرة واذا قدرت فهي واقعة جزماً (القسم الثامن) من الدعاء المحرم الذى ليس بكفر الدعاء المعلق بشأن الله تعالى وله أمثلة (الاول) ان يقول اللهم افعل بي ما انت له اهل في الدنيا والآخرة وهذا الدعاء يعتقد جماعة من العقلاء انه حسن وهو قبيح وبيان ذلك ان الله تعالى كما هو اهل المغفرة في الذنوب هو اهل للمؤاخذه عليها ونسبة الامر بين الى جلاله تعالى نسبة واحدة وكذلك تعاق قدرته تعالى وقضائه بالخير كنسبة تعلقها بالمكاره والشرور وليس احدهما اولى بشأنه من الآخر عند اهل الحق وان له ان يفعل الاصح لعباده وان لا يفعله ونسبة الامر بين قال (وطلب تحصيل الحاصل محال فان ما شاء الله تعالى لا بد من وقوعه وذلك كله مناقض لقواعد الشريعة والادب مع الله تعالى) قلت ليس ما قاله في طلب تحصيل الحاصل بصحيح وقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم لنفسه الكريمة بالمغفرة وهي معلومة الحصول عنده وعندنا وأمرنا ان ندعوه بايتائه الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابتمه المقام المحمود الذى وعدته وذلك كله معلوم الحصول عنده وعندنا قال (وهذا الحديث يدل على ان الواقع بغير دعاء وقد علم ان ذلك لا يجوز طلبه لاجل ان الحديث دل على طلب المغفرة على تقدير كونها مقدرة واذا قدرت فهي واقعة جزماً) قلت قد تقدم جواب مثل هذا فيما سبق قال (القسم الثامن من الدعاء المحرم الذى ليس بكفر الدعاء المعلق بشأن الله تعالى وله أمثلة الاول ان يقول اللهم افعل بي ما انت له اهل في الدنيا والآخرة وهذا الدعاء يعتقد جماعة من العقلاء انه حسن وهو قبيح وبيان ذلك ان الله سبحانه كما هو اهل للمغفرة في الذنوب هو اهل للمؤاخذه عليها ونسبة الامر بين الى جلاله تعالى نسبة واحدة وكذلك تعاق قدرته تعالى وقضائه بالخير كنسبة تعلقها بالمكاره والشرور وليس احدهما اولى بشأنه تعالى وجلاله من الآخر عند اهل الحق وان له ان يفعل الاصح لعباده وان لا يفعله ونسبة الامر بين

لا يندب وقد يرضى له من متعلقاته ما يوجبه أو يحرمه والتحرير قد ينتهي اليه للكفر وقد لا ينتهي له وما ينتهي له لم تقدم حجة على انه بعينه كفر وانما هو من باب التفكيك بالمال عند من يقول به والاصل لا يقول به وبيان ذلك ان اقسام ما ينتهي له على القول به أربعة (القسم الاول) ان يطلب الداعي نفي ما دل السمع القاطع من الكتاب والسنة على ثبوته ومن أمثلته ان يقول اللهم لا تمذب من كفر بك أو اغفر له وقد دل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وغير ذلك من النصوص السمعية القاطعة على تعذيب كل واحد ممن مات كافراً ومهما ان يقول اللهم لا تخلد فلانا الكافر في النار وقد دلت النصوص القاطعة على تخليد كل واحد من الكفار في النار ومنها ان يسأل الداعي الله ان يرجمه من البعث حتى يستريح من أهوال يوم القيامة وقد أخبر تعالى عن بعث كل واحد من الثقلين (والقسم الثانى) ان يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دل القاطع اليه

على نقيه ومن أمثلته أن يقول اللهم خلد فلانا المسلم عدوي في النار ولم يرد به سوء الخاتمة وقد دل قوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ندخله جنات تجري من تحتها الأنهار ونحوه من القواطع على ان كل مؤمن لا يخلد في النار ولا بدله من الجنة ومنها ان يقول أبحني أبدا حتى أسلم من سكرات الموت وكر به وقد دل قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت ونحوه من القواطع على انه لا بدله من الموت ومنها ان يقول اللهم اجعل ابليس عبانا صحابى ولبنى آدم أبا الدهر حتى يقل الفساد وتستريح العباد والله سبحانه وتعالى يقول ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا (ولا يخفك) ان غاية ما في هذين التسمين طلب التكذيب وهو وان كان طلب مستحيل الا ان القاعدة في طلب المستحيل انه ليس بمستحيل عقلا ولا تمتنع على الصحيح وان كان مستلزما لتجويز التكذيب عند من لا يجوز طلب المستحيل لا عند من يجوز طلبه الا ان (٢٨٧) تجوز التكذيب لا يستلزم التكذيب

ان كان القصد مقتضي لفظ التكذيب فانه يجوز تكذيب زيد لمر ولا يلزم ان يكون مكذبا لمر ولا يجوز الكذب فان كان القصد بلفظ التكذيب الكذب لم يلزم أيضا ان يكون مكذبا بل يلزم ان يكون مجوزا لوقوع الكذب منه عند من يجوز طلب المستحيل

اليه تعالى نسبة واحدة وكل ذلك شان الله تعالى في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون والخلائق كلهم دائرون بين عدله وفضله فمن هلك منهم فبعده ومن نجا فبفضله وعدله وفضله من شانه ونسبتهما اليه تعالى نسبة واحدة لا يزيد به الاحسان جلالا وعظمة ولا ينقصه العدل من جلالة وعظمته بل الامران مستويان بالنسبة اليه وكلاهما شانه فمن ادعا بشيء من ذلك وقال اللهم افعل بي ما انت اهله فقد سال من الله تعالى ان يفعل به اما الخير واما الشر وان يغفر له أو يؤاخذوه وهذا معنى قوله عليه السلام لا يقل احدكم اللهم اغفر لي ان شئت ولان الدعاء بمثل هذا فيه اظهار الاستغناء وعدم الافتقار فيكون معصية الا ان ينوى الداعي ما انت اهله من الخير الجزيل ولا يقتصر في نيته على مطلق الخير فان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سالت الله فاعظمو المسألة فان الله لا يتعاضم شيء واذا سالت الله تعالى فاسالوه الفردوس الاعلى فان عريت نفس الداعي عن نية تعظيم المسألة مع القصد الى الخير في الجملة فقد ذهب التحريم

اليه تعالى نسبة واحدة كل ذلك شان الله تعالى في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون والخلائق كلهم دائرون بين عدله وفضله فمن هلك منهم فبعده ومن نجا فبفضله وعدله وفضله من شانه ونسبتهما اليه تعالى نسبة واحدة لا يزيد به الاحسان جلالا وعظمة ولا ينقصه العدل من جلالة وعظمته بل الامران مستويان بالنسبة اليه وكلاهما شانه سبحانه وتعالى فمن دعا بشيء من ذلك وقال اللهم افعل بي ما أنت أهله فقد سال الله تعالى ان يفعل به اما الخير واما الشر وان يغفر له أو يؤاخذوه وهذا معنى قوله عليه السلام لا يقل احدكم اللهم اغفر لي ان شئت ولان الدعاء بمثل هذا فيه اظهار الاستغناء وعدم الافتقار فيكون معصية (الا ان ينوى الداعي ما أنت اهله من الخير الجزيل ولا يقتصر في نيته على مطلق الخير فان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سالت الله فاعظمو المسألة فان الله تعالى لا يتعاضم شيء واذا سالت الله فاسالوه الفردوس الاعلى فان عريت نفس الداعي عن نية تعظيم المسألة مع القصد الى الخير في الجملة فقد ذهب التحريم) قلت

الاعلى رأى من يكفر بالمالا و يقول ان لازم المذهب مذهب وليس ذلك مذهب الاصل (والقسم الثالث) ان يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل القاطع العقلي على ثبوته مما يخجل باجلال الله تعالى ومن امثلته ان يسأل الداعي من الله تعالى سلب علمه أو عالميته القديمة حتى يستتر العبد في قبائحهم ويستترج من اطلاع ربه على فضائحهم وقد دل القاطع العقلي على وجوب ثبوت العلم لله تعالى ازلا وأبدا ومنها ان يسأل الله تعالى سلب استيلائه عليه وارتفاع قضائه وقدره حتى يستقل الداعي بالتصرف في نفسه ويامن سوء الخاتمة من جهة القضاء وقد دل القاطع العقلي على شمول ارادة الله تعالى واستيلائه على جميع الكائنات (والقسم الرابع) ان يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت ما دل القاطع العقلي على نفيه مما يخجل ثبوته باجلال الربوبية ومن امثلته ان يعظم شوق الداعي الى ربه حتى يساله ان يحل في بعض مخلوقاته ليجتمع به أو يعظم خوفه من الله تعالى فيسأله تعالى ذلك

ليأخذ منه الأمان على نفسه فيستبدل من وحشته أنسا وقد دل القاطع العقلي على استحالة ذلك على الله تعالى ومنها ان
تظم حماقة الداعي وتجربته فيسال الله تعالى ان يفوض اليه من أمور العالم ما هو مختص بالقدرة القديمة والارادة الربانية من
الايجاد والاعدام والقضاء النافذ الحتم بان يساله تعالى ان يعطيه كلمة كن التي في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا أردناه ان
نقول له كن فيكون ولا يعلم معنى هذه الكلمة في كلام الله تعالى ومما معنى اعطائها ان صحح انها اعطيت لاحد وهذا غور
بعيد الروم على العلماء المحصلين فضلا عن يسال ذلك من الصوفية المتخرصين وقد دل القاطع العقلي على استحالة ثبوت ذلك
لغير الله تعالى (ومنها) ان يسال الداعي ربه ان يجعل بينه وبينه نسبا فيحصل له الشرف على الخلائق في الدنيا والاخرة
وقد دل القاطع العقلي على (٢٨٨) استحالة النسب وأسباب الاستيلاء الموجبة للانساب ولا يخفك ان طلب

وان عريت عن النية بالسكية كان بهذا اللفظ عاصيا وهذا الدعاء انما يستقيم على مذهب
المعتزلة الذين يعتقدون ان الله تعالى يحب عليه رعاية المصالح وانه اهل للخير فقط ولا ينسب
الى شانه الا ذلك فهذا هوشانة عندهم ومذهب الاعتزال اما كفر او فسوق بالاجماع من اهل
السنة فلا خير في هذا الدعاء على كل تقدير وهما مذهبان ضالان يسبقان الى الطباع البشرية
ولا يزال البشر معها حتى تروضها العلوم العقلية والنقلية وهما الحشوية والاعتزال فلا يزال الانسان
يعتقد الجسمية بناء على المادة المألوفة ويعتقد انه يخلق افعاله وان الله تعالى لا يفعل الا الخير
ولا يفعل الشر الا شرير ولا يزال البشر كذلك حتى يرتاض بالعلم ولا شك ان كل احد انما
يريد بهذا الدعاء الخير ولكن بناء على ان ذلك هو شان الله تعالى وانه اهل ليس الا ففى
شائبة اعتزال تسبق الى الطباع فاحذرهما واقصد بنيتك ما يليق بجلال ربك

ما قاله في ذلك صحيح والله تعالى أعلم قال (وان عريت عن النية بالسكية كان بهذا اللفظ
عاصيا وهذا الدعاء انما يستقيم على مذهب المعتزلة الذين يعتقدون ان الله تعالى يحب عليه رعاية
المصالح وانه اهل للخير فقط ولا ينسب الى شانه الا ذلك فهذا هو شانهم ومذهب الاعتزال
اما كفر او فسوق بالاجماع من اهل السنة فلا خير في هذا الدعاء على كل تقدير وهما مذهبان
ضالان يسبقان الى الطباع البشرية ولا يزال البشر معها حتى تروضها العلوم العقلية والنقلية
وهما الحشوية والاعتزال فلا يزال الانسان يعتقد الجسمية بناء على المادة المألوفة ويعتقد انه يخلق
افعاله وان الله تعالى لا يفعل الا الخير ولا يفعل الشر الا شرير ولا يزال البشر كذلك حتى
يرتاض بالعلم ولا شك ان كل احد انما يريد بهذا الدعاء الخير ولكن بناء على ان ذلك هو
شان الله تعالى وانه اهل ليس الا ففى شائبة اعتزال تسبق الى الطباع فاحذرهما واقصد بنيتك
ما يليق بجلال ربك) قلت حكمه بالمعصية في مثل هذا الدعاء فيه نظر فانه لا يخلو ان يكون
الداعي ممن يعتقد مذهب الاعتزال أولا فان كان الاول فذلك ضلال كما قال وهو مختلف فيه هل
هو كفر او ضلال غير كفر وان كان لا يعتقد مذهب الاعتزال فقرينة الحال في كون الانسان
لا يريد لنفسه الا الخير مع سلامته من اعتقاد الاعتزال تقييد مطلق دعائه فلا كفر ولا معصية

نفي العلم والقدرة ليس
ظلميا لضدهما وهما
الجهل والعجز كما زعم
الاصل لجواز غفلة
الداعي واضرابه عنهما
وعلى تقدير عدم الغفلة
والاضراب انما يكون
ذلك من التكفير بالمآل
وان طلب الداعي من
الله تعالى الاستيلاء على
نفسه وسلب استيلائه
تعالى عليه وارتفاع
قضائه وقدره تعالى
حتى يستقل بالتصرف
في نفسه ويامن من سوء
الحائسة من جهة القضاء
ان اراد ان عينه هو
الكفر فلا يسلم الا ان
يثبت ان طلب ذلك كفر
لما سبق من ان كون امر
ما كفرا انما هو ووضعي
شرعي وان اراد ان يستلزم
الكفر وهو الجهل بكون

سلب الاستيلاء مما تتعلق به القدرة أولا تتعلق فهو من التكفير بالمآل وكذلك يقال في طلب الداعي (المثال)

حلولة تعالى في بعض مخلوقاته حتى يجتمع به أوحى يأخذ منه الأمان على نفسه فيستبدل من وحشته انسا الا انه يقال في
الشق الثاني وان اراد ان يستلزم الكفر وهو الجهل بكون سلب الحلول في بعض مخلوقاته مما تتعلق به القدرة أولا الخ فافهم
ولا يخفى أيضا ان من يعتقد ان الله يعطى غيره كلمة كن ان عني بان الله تعالى يعطى غيره كن انه يعطيه الا تقدير بالاستقلال فذلك
جهل شنيع أو بقدرة بخلقها الله فيه فهو مذهب الاعتزال وكلاهما كفر بالمآل وان عني بان الله يعطى غيره كن ان يكون لهذا
الشخص الكائنات التي يردها مقرونة بارادته معبرا عن ذلك باعطائه كلمة كن فلا محذور في ذلك اذا اقترن قوله بقرينة تفهم
المقصود وكذلك يقال في طلب الداعي ربه ان يجعل بينه وبينه نسبا فيحصل له الشرف على الخلائق في الدنيا والاخرة فانه ان

غنى بحمل الله بينه وبينه نسباً ان يحصل له الشرف على الخلاق بالاستقلال فذلك جهل شنيع أو بقدرته يخلقها الله تعالى فيه فهو مذهب الاعتزال وكلاهما كفر بالمسالك وان عني بذلك ان يحصل له الشرف على الخلاق مقرونا بإرادته تعالى فلا محذور في ذلك اذا اقتزن بقريئة تفهم المقصود فتأمل قال وقول الشيخ ابى الحسن الأشعري رضي الله تعالى عنه ان بناء المسلم الكنايس كفر يريد في الحكم الدينيوي وأما الاخرى فيحسب النية نعم فتواه بكفر المسلم اذا قتل نبياً بمتقد صحة رسالته لا إرادته امانة شريعتيه وإرادة امانة الشريعة ككفر اه ظاهر صحتها كقول الاصل ان الجهل بما تؤدي اليه هذه الادعية لا يندر الداعي به عند الله تعالى لان القاعدة الشرعية دلت على ان كل جهل يمكن المكلف رفعه لا يكون حجة للجاهل لاسباب مع طول الزمان واستمرار الايام فان الذي لا يعلم اليوم يعلم في غد ولا يلزم (٢٨٩) من تأخير ما توقف على هذا العلم

فساد فلا يكون عذراً لان الله تعالى بعث رسوله الى خلقه برسالته وواجب عليهم كافة ان يملوها ثم يعملوا بها فالعلم والعمل بها واجبان فمن ترك التعلم والعمل وتبقى جاهلاً فقد عصي بمعصيتين لتركه واجبين وان علم ولم يعمل فقد عصي بمعصية واحدة بترك العمل ومن علم وعمل فقد نجا ولذلك قال رسول الله صلى الله

(المثال الثاني) ان يقول اللهم اقل بي في الدنيا والآخرة ما يليق بعظمتك واللائق بعظمته وجلاله وكبريائه وذاته وربوبيته وكل ما يأتي من هذا الباب واحد وهو الفضل والمدل وهما على حد سواء ليس احدهما اولى من الآخر بالنسبة الى عظمته فيكون جميع ذلك محرماً لما مر (الثالث) ان يقول اللهم هبني ما يليق بقضائك وقدرتك واللائق بقضائه وقدره الكثير والحقير والخير والشر ومحمود المأقبة وغير محمودها فيكون ذلك حراماً لما تقدم (القسم التاسع) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر الدعاء المرتب على استئناف المشيئة وله امثلة (الاول) ان يقول اللهم قدر لي الخير والدعاء بوضعه اللغوي انما يتناول المستقبل لانه طلب والطلب في الماضي محال فيكون مقتضى هذا الدعاء ان يقع تقدير الله تعالى في المستقبل من الزمان والله تعالى يستحيل عليه استئناف التقدير بل وقع جميعه في الازل فيكون هذا الدعاء يقتضى مذهب من يرى انه لا قضاء وان الامر انف كما خرج مسلم عن الخوارج وهو فسق بالاجماع (الثاني) ان يقول اللهم اقض لنا بالخير وقدر واقض معناها واحد في العرف فيحرم لما مر فان قلت قد ورد الدعاء بلفظ

قال (المثال الثاني) ان يقول اللهم اقل بي في الدنيا والآخرة ما يليق بعظمتك الى آخره) قلت الكلام على هذا المثال كالذي قبله قال (الثالث) ان يقول اللهم هبني ما يليق بقضائك وقدرتك واللائق بقضائه وقدره الكثير والحقير والخير والشر ومحمود المأقبة وغير محمودها فيكون ذلك حراماً لما تقدم) قلت الكلام عليه كما تقدم قال (القسم التاسع) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر الدعاء المرتب على استئناف المشيئة وله امثلة (الاول) ان يقول اللهم قدر لي الخير والدعاء بوضعه اللغوي انما يتناول المستقبل دون الماضي لانه طلب والطلب في الماضي محال فيكون مقتضى هذا الدعاء ان يقع تقدير الله في المستقبل من الزمان والله تعالى يستحيل عليه استئناف التقدير بل وقع جميعه في الازل فيكون هذا الدعاء يقتضى مذهب من يرى انه لا قدر وان الامر انف كما خرج مسلم عن الخوارج وهو فسق بالاجماع الثاني ان يقول اللهم اقض لنا بالخير وقدر واقض معناها واحد في العرف فيحرم لما مر فان قلت قد ورد الدعاء بلفظ

(٢٧ - الفروق - رابع) الحق مالك الجاهل في العبادات بالامد دين الناصبي لانه جهل يمكنه رفعه فسقط اعتباره نعم الجهل الذي لا يمكن رفعه للمكلف يقتضي المادة يكون عذراً كما لو تزوج أخته فظنها أجنبية أو شرب مجراً يظنه خلا أو أكل طعاماً نجساً يظنه طاهراً ما يحافظه الجهالات يعذر بها اذ لو اشترط اليقين في هذه الصور وشبهها لشق ذلك على المكلفين فيعذرون بذلك اه فهذا كله صحيح وأما قوله الاصل ان الاصل في الدعاء التحريم مستدلاً عليه بقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام أني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم فقيه نظر والأظهر ان الاصل في الدعاء الندب الا ما قام الدليل على منعه اه كلام ابن الشاط بتصرف والله سبحانه وتعالى اعلم

الفرق الخامس والاربعون والمائتان بين قاعدة ما هو محرم من الدعاء وليس بكفر وبين قاعدة ما ليس محرماً

ادعى الاصل ان المحرم الذي ليس بكفر من الدعاء ثبت حصره باستقراره في اثني عشر قسماً فتكون هي المحرمة وما عداها ليس محرماً عملاً بالاستقراء في القسمين قال فان ظفر احد بقسم آخر محرم اضافة لهذه الاثني عشر وساق الاقسام بمثلها ولم يسلم له الامام ابن الشاط من الاثني عشر الاستة (القسم الاول) منها الدعاء المعلق على مشيئة الله تعالى فلا يجوز للداعي ان يقول اللهم اغفر لي ان شئت ولا اللهم اغفر لي الا ان تشاء ولا اللهم الا ان تكون قد قررت غير ذلك وما أشبه هذه النظائر لما ورد في الصحيح لا يقل أحدكم اللهم اغفر لي ان شئت وليعزم المسألة وسره ان هذا الدعاء عرى عن اظهار الحاجة الى الله تعالى ومشرع بنى (٢٩٠) المبدع عن الرب هذا ماوجه به الاصل وسلمه ابن الشاط واما توجيهه ايضا

بان هذا الحديث دل على طلب المغفرة على تقدير كونها مقدرة واذ قدرت وهي واقعة جزماً بغير دعاء وطلب تحصيل الحاصل محال لا يجوز لما قضته لقواعد الشريعة والادب مع الله تعالى فقال ابن الشاط هذا ليس بصحيح فقد دعى النبي صلى الله عليه وسلم لنفسه الكريمة بالمغفرة وهي معلومة الحصول عنده صلى الله عليه وسلم وعندنا وامرنا ان ندعوه صلى الله عليه وسلم باتيانه الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابسته المقام المحمود الذي وعدته وذلك كله معلوم الحصول عنده صلى الله عليه وسلم وعندنا اه (والقسم الثاني) من الستة الدعاء المعلق بشأن الله تعالى

القدر في حديث الاستخارة فقال واقدر لي الخير حيث كان ورضني به قلت يتعين ان يعتقد ان التقدير ههنا ار يده به التيسير على سبيل المجاز وانت ايضا اذا أردت هذا المجاز جاز وانما يحرم الاطلاق عند عدم النية (الثالث) ان يقول اللهم اجعل سعادتنا مقدره في علمك والذي يتقدر في العلم هو الذي تعلق به الارادة القديمة فكما يستحيل استئناف تعلق العلم به فيستحيل استئناف تعلق العلم بالمسألة فيكون محرماً لما مر (القسم العاشر) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر وهو الدعاء بالفاظ العجمية لجواز اشتمالها على ما ينافي جلال الربوبية فمنع العلماء من ذلك وبعضها يقرب من التحريم وبعضها من الكراهة بحسب حال مستعملها من العجم فمن غلب على عادته الضلال والفساد حرم استعمال لفظه حتى يعلم خلوصه من الفساد ومن لا يكون كذلك

القدر في حديث الاستخارة فقال واقدر لي الخير حيث كان ورضني به قلت يتعين ان يعتقد ان التقدير ههنا ار يده به التيسير على سبيل المجاز وانت ايضا اذا أردت هذا المجاز جاز وانما يحرم الاطلاق عند عدم النية) قلت في هذا الكلام نقص فيما ارى ومثل ذلك الكلام ليس المراد به استئناف صفتي القدرة والارادة وانما المراد به استئناف المقدرة والمراد بالاستحالة الاول وجواز الثاني ومقتضى استحالة الاول قرينة صارفة للثاني فلان التحريم ولا معصية ولا يفتقر مع ذلك الى نية والله أعلم قال (الثالث) ان يقول اللهم اجعل سعادتنا مقدره في علمك والذي يتقدر في العلم هو الذي تعلق به الارادة القديمة فكما يستحيل استئناف تعلق الارادة به يستحيل استئناف تعلق العلم به فيستحيل استئناف تعلق العلم بالمسألة فيكون محرماً لما مر) قلت ورد عن الشارع صلى الله عليه وسلم في قوله في الاستخارة واقدر فيتعين جملة على ما يجوز من استئناف المراد لا الارادة ولم يرد عنه في استئناف العلم مثل ذلك فيما علمت فيمتنع الاجتهاد والله تعالى اعلم قال (القسم العاشر) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر وهو الدعاء بالفاظ العجمية لجواز اشتمالها على ما ينافي جلال الربوبية فمنع العلماء من ذلك وبعضها يقرب من التحريم وبعضها من الكراهة بحسب حال مستعملها من العجم فمن غلب على عادته الضلال والفساد حرم استعمال لفظه حتى يعلم خلوصه من الفساد ومن لا يكون كذلك

وله امثلة منها ان يقول اللهم اقل بي ما أنت اهله في الدنيا والاخرة لأنه قد سئل من الله تعالى ان يفعل به اما الخير فالسكراهة واما الشر وان يفقر له او يؤاخذ به وهذا هو معنى قوله عليه الصلاة والسلام لا يقل أحدكم اللهم اغفر لي ان شئت ولان الدعاء بمثل ذلك فيه اظهار الاستغناء وعدم الافتقار فيكون معصية الا ان ينوي الداعي ما انت اهله من الخير الجزيل ولا يقتصر في نيته على مطلق الخير فيذهب حينئذ التحريم ولم يفته نية تعظيم المسألة الذي يرشد اليه قوله صلى الله عليه وسلم اذا سألتم الله فاعظموه والمسألة فان الله لا يعظمه شيء واذا سألتم الله تعالى فاسألوه الفردوس الاعلى ويقتصد في نيته على مطلق الخير فيذهب التحريم لكن يقوته نية تعظيم المسألة قال ابن الشاط وكذا ان لم ينو شيئاً أصلاً وكان ممن لم يعتقد مذهب الاعتزال لان قرينة الحال في كون الانسان لا يريد لنفسه الا الخير مع سلامته من اعتقاد الاعتزال تقييد مطلق دعائه فلا كفر ولا معصية خلافاً لقول الاصل ان الداعي

بذلك اذا لم ينو شيئا أصلا كان عاصيا ولو لم يستمد مذهب الاغترال من ان الله تعالى لا يفعل الا الخير ولا يفعل الشر الا شرير
وان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية بقدرته خلقها الله فيه وهو ما كفر أو فسوق بالاجماع من أهل السنة كذهب الحشوية
من اعتقاد جسمية الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا بناء على ان كلا من هذين المذهبين يسبق الى طبع الانسان البشرى بحسب
المادة المألوفة حتى يرتاض بالعلوم العقلية والنقلية فمن حيث ان كل احد ما يريد بهذا الدعاء الخير وانه يريد بمقتضى ما يسبق الى
طبعه البشرى من اشاء بتة الاعتزال ان ذلك هو شان الله تعالى يذبت التحريم قال فاحذر شأبه الاعتزال التي تسبق الى الطباع
واقصد بيتك ما يليق بجلال ربك ولم يلفت مع ذلك الى قرينة الحال في كونه لا يريد لنفسه الا الخير مع سلامته من
اعتقاد الاعتزال من كونها تقييد مطاق دعائه كما الفتت اليها ابن (٢٩١) الشاط فقال لا كفر ولا معصية اذا

لم ينو الداعي بهذا شيئا
أصلا وكان ممن لم يعتقد
مذهب الاعتزال لان
قرينة حاله تقييد مطلق
دعائه ومنها ان تقول
اللهم افعل بي في الدنيا
والآخرة ما يليق
بمظمتك أو بجلالك أو
بكبريائك أو بذاتك أو
بربوبيتك أو نحو ذلك
من كل ما يأتي من هذا
الباب ومنها أن يقول
اللهم هبني ما يليق
بقضائك وقدرتك فان
اللائق بمظمته تعالى
ونحو ذلك الفضل والعدل
وهما على حد سواء ليس
أحدهما أولى من الآخر
بالنسبة الى عظمته واللائق
بقضائه وقدره الكثير
والحقير والخير والشر
ومجود العاقبة وغير مجودها
فالكلام على هذين المثالين

فالكراهة سد للذريعة ويدل على تحريمه قوله تعالى لنوح عليه السلام فلا تسألني ما ليس
لك به علم اني أعظك ان تكون من الجاهلين وقول نوح عليه السلام اني أعوذ بك ان أسالك
ما ليس لي به علم معناه ان أسالك ما ليس لي بجواز سؤاله علم فدل ذلك على ان العلم بالجواز شرط في
جواز السؤال فالأعلم جوازه لا يجوز سؤاله وكذلك الله تعالى ذلك بقوله اني أعظك ان تكون من
الجاهلين واللفظ المجمي غير معلوم الجواز فيكون السؤال به غير جائز ولذلك منع مالك من الرقي
به (القسم الحادي عشر) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر الدعاء على غير الظالم لانه سعى في اضرار
غير مستحق فيكون حراما كسائر المساعي الضارة بغير استحقاق فان قلت الله سبحانه وتعالى عالم
باحوال العباد جملة وتفصيلا فلا يجيب دعاء من دعا ظملا لعلمه تعالى بانه اضرار غير مستحق وهو
سبحانه وتعالى لا يظلم أحد فلا يكون هذا الدعاء سعيًا للاضرار ولا وسيلة له قلت لانسلم انه لا
يؤثر ضررا وما ذكرناه من علم الله تعالى مسلم ولكن المدعو عليه لا يخلو غالبا من ذنوب اقترفتها
أوسيات اكتسبها من غير جهة الداعي فيستجيب الله تعالى دعاء هذا الداعي الظالم به عليه ويجعله

فالكراهة سدا للذريعة ويدل على تحريمه قوله تعالى لنوح عليه السلام فلا تسألني ما ليس لك
به علم اني أعظك ان تكون من الجاهلين وقول نوح عليه السلام اني أعوذ بك ان أسالك ما ليس لي به
علم معناه ان أسالك ما ليس لي بجواز سؤاله علم فدل ذلك على ان العلم بالجواز شرط في جواز
السؤال فالأعلم جوازه لا يجوز سؤاله وكذلك الله تعالى ذلك بقوله اني أعظك ان تكون من الجاهلين
واللفظ المجمي غير معلوم الجواز فيكون السؤال به غير جائز ولذلك منع مالك الرقي به (قلت
ما قاله في هذا القسم صحيح والله تعالى اعلم قال (القسم الحادي عشر) من الدعاء المحرم الذي
ليس بكفر الدعاء على غير الظالم لانه سعى في اضرار غير مستحق فيكون حراما كسائر المساعي
الضارة بغير استحقاق فان قلت الله سبحانه وتعالى عالم باحوال العباد جملة وتفصيلا فلا يجيب
دعاء من دعا ظملا لعلمه تعالى بانه اضرار غير مستحق وهو سبحانه وتعالى لا يظلم احدا
فلا يكون هذا الدعاء سعيًا للاضرار ولا وسيلة له قلت لانسلم انه لا يؤثر ضررا وما ذكرناه
من علم الله تعالى مسلم ولكن المدعو عليه لا يخلو غالبا من ذنوب اقترفتها اوسيات اكتسبها
من غير جهة الداعي فيستجيب الله تعالى دعاء هذا الداعي الظالم بدعائه ويجعله

كالكلام على المثال الاول بلا فرق (والقسم الثالث) من السنة الدعاء بالالفاظ العجمية التي غلب على عادة مستعملها من العجم الضلال
والفساد لقوله تعالى لنوح عليه السلام فلا تسألني ما ليس لك به علم اني أعظك ان تكون من الجاهلين وقول نوح عليه السلام
اني أعوذ بك ان أسالك ما ليس لي به علم فان معناه ان أسالك ما ليس لي بجواز سؤاله علم فدل ذلك على ان العلم بالجواز شرط في
جواز السؤال فالأعلم جوازه لا يجوز سؤاله وكذلك الله تعالى ذلك بقوله اني أعظك ان تكون من الجاهلين واللفظ المجمي لاسيما
الصادر ممن غلب عليهم من العجم الضلال والفساد غير معلوم الجواز لجواز اشتماله على ما ينافي جلال الربوبية فلذا منع العلماء
من الدعاء بالالفاظ العجمية الصادرة ممن غلب على عاداتهم من العجم ذلك حتى يعلم خلوصها من الفساد ومنع مالك رحمه الله تعالى
الرقي بها وأما الصادرة ممن لم يغلب على عاداتهم من العجم ذلك فيسكروه الدعاء والرقي بها اسد للذريعة (والقسم الرابع) من السنة

الدعاء على غير الظالم لان الله سبحانه وتعالى وان كان عالما باحوال العباد جملة وتفصيلا وان هذا الدعاء اضرار بغير مسحق الا ان المدعو عليه لا يخلوا اما ان يكون قد اترف ذنوبا او اكتسب سيئات من غير جهة الداعي وهذا هو الغالب واما ان يكون تقيا من الذنوب وظاهرا من جميع العيوب فيجوز على الاول ان يستجيب الله تعالى هذا الدعاء ويجعله سببا للانتقام من هذا المدعو عليه بذنوبه السابقة ويجوز على الثاني ان يستجيب الله هذا الدعاء ليجعله سببا لرفع درجات هذا المبدصير ام لا وسببا لوقوع الصبر من الصابر فيحصل له الجزيل من الثواب فانهم و يكون الداعي على كلا الوجهين ظالما بدعائه الذي اتقده الله تعالى في المدعو عليه لانه سعى في اضرار غير مستحق وكل المساعي الضارة بغير استحقاق حرام فيما يقبه الله تعالى على دعائه بغير حق ونظير ذلك ان الله تعالى قد ينفذ في عبده المؤمن سهم (٢٩٢) العدو والكافر وسيف القاتل له ظالما كما يسلط عليه السباع والهوام

وان لم يصدر منه في حقها ما يوجب ذلك اما مؤاخذة له بذنوبه او رفع الدرجات فكما ان صاحب السيف والرع ظالم وينفذ الله سيفه ورمحه في المظلوم ويقابه على ظلمه كذلك صاحب الدعاء ظالم بدعائه وينفذ الله دعائه في المظلوم ويقابه على ظلمه ايضا والكل عدل من الله تعالى ﴿ تنبيه ﴾ اجاز مالك وجماعة من العلماء الدعاء على الظالم وادعى الاصل ان دليله قوله تعالى ولئن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل قال ابن الشاط واپس كذلك وانما الآية دليل على جواز الانتصار الذي هو الانتصاف منه على درجة لا يكون فيها زيادة على قدر الظلم

سببا للانتقام من هذا المدعو عليه بذنوبه السابقة كما ينفذ فيه سهم العدو والكافر وسيف القاتل له ظالما اما مؤاخذة له بذنوبه او رفع الدرجات مع ان صاحب السيف والسهم ظالم فكذلك صاحب الدعاء ظالم بدعائه وينفذ الله دعائه كسيفه ورمحه ولذلك يسلط الله عليه السباع والهوام للانتقام وان لم يصدر منه في حقها ما يوجب ذلك ويقاب هذا الداعي ايضا على دعائه بغير حق والكل عدل من الله تعالى بل لو جوزنا خلو هذا المدعو عليه من الذنوب مطلقا وطهارته من جميع العيوب لجوزنا استجابة هذا الدعاء ليجعله الله سببا لرفع الدرجات واظهار صبر العبد ورضاه فيحصل له الجزيل من الثواب واما الدعاء على الظالم فقد قال مالك وجماعة من العلماء بجوازه والمستند في ذلك قوله تعالى ولئن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل لكن الاحسن الصبر والعفو لقوله سببا للانتقام من هذا المدعو عليه بذنوبه السابقة كما ينفذ فيه سهم العدو والكافر وسيف القاتل له ظالما اما مؤاخذة له بذنوبه او رفع الدرجات مع ان صاحب السيف والسهم ظالم فكذلك صاحب الدعاء ظالم بدعائه وينفذ الله دعائه كسيفه ورمحه ولذلك يسلط الله عليه السباع والهوام للانتقام وان لم يصدر منه في حقها ما يوجب ذلك ويقاب هذا الداعي ايضا على دعائه بغير حق والكل عدل من الله تعالى بل لو جوزنا خلو هذا المدعو عليه من الذنوب مطلقا وطهارته من جميع العيوب لجوزنا استجابة هذا الدعاء ليجعله الله سببا لرفع الدرجات واظهار صبر العبد ورضاه فيحصل له الجزيل من الثواب قلت ما قاله في هذا الفصل صحيح الاقوله واظهار صبر العبد ان كان يريد به اشتراط الصبر في رفع الدرجات بالمصائب والآلام وشبه ذلك مما هو غير مكنتسب على ما سبق له في الفرق الثالث والستين والمائتين وسبق القول في مخالفتي اياه في ذلك وان كان لم يرد اشتراط الصبر في ذلك بل اراد انما ذكره من اجابة دعوة الظالم وغير ذلك من المنصيات يكون سببا لرفع الدرجات من غير شرط الصبر ويكون ايضا سببا لوقوع الصبر من الصابر فقد خالف قوله هنا لك وناقضه بهذا القول والله تعالى اعلم قال (واما الدعاء فقد قال مالك رحمه الله وجماعة من العلماء بجوازه والمستند في ذلك قوله تعالى ولئن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل لكن الاحسن الصبر والعفو لقوله

تعالى

وبالوجه الذي ابيح الانتصاف به وجواز الانتصاف

لا يستلزم جواز الدعاء عليه الا ان يكون الدعاء بتيسير اسباب الانتصاف منه فقد يسوغ دعوى دلالة الآية عليه ضمنا لاصريحا واما الدعاء بغير ذلك فليس فيها دلالة على جوازه لاضمنا ولا صريحا اه فن هنا قال الاصل وسلمه ابن الشاط وحيث قلنا بجواز الدعاء على الظالم فلا تدعو عليه بهؤلة من انكاد الدنيا لم تقتضها جنايته عليك بان يجني عليك جناية فتدعو عليه بأعظم منها فتكون جانيا عليه بالمقدار الزائد والله تعالى يقول فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم بل تدعوا عليه بهؤلة من انكاد الدنيا تقتضها جنايته ولا ينبغي ان تدعو عليه بملاسة معصية من معاصي الله تعالى ولا بالكفر صريحا أو ضمنا بان تقول اللهم ارزقه سوء الخاتمة او غير ذلك من العبارات الدالة على طلب الكفر وان

كان الصحيح كما قال ابن الشاط ان مر يد المعصية ليس بماض الا ان اقتزن بارادته المعصية قول في المعصية التي هي قول أو فعل في المعصية التي هي فعل فذلك معصية واما مجرد الارادة فليس بمعصية على ما اقتضاه قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز لامتي عما حدثت به انفسها ما لم تعمل او تتكلم فارادة الكفر داخله تحت عموم الحديث المذكور ولا أعلم لهذا الحديث الآن معارضا فلا كفر لم ير يد الكفر حيث لم يقع منه الكفر يقول ان كان ذلك الكفر قولاً او بفعله ان كان ذلك فعلاً فاولى ان لا يكون مر يد ما يلزم عنه الكفر كافراً لأنه ان كانت ارادته كفر الغير بقصد نفعه لرجحان الكفر عنده على الايمان فهذا كفر وان كانت ارادته كفر الغير بقصد اضراره فهي معصية غير كفر اه قلت وكذا ان اراد معصية الغير بقصد نفعه بالمعصية لرجحان المعصية على الطاعة عنده او اراد معصية الغير بقصد (٢٩٣) اضراره فهي لمكان الرضى بالمعصية

في الاول واضرار الغير في الثاني قافهم بل الاحسن للمظلوم الصبر والعفو عن الظالم لقوله تعالى ولن صبر وظفران ذلك لمن عزم الامور أي من معزومها ومطلوبها في الاحسان عند الله تعالى فان زاد في الاحسان على ذلك بان دعى له بالاصلاح والخروج عن الظلم فقد أحسن الى نفسه بمثوبة العفو وتحصيل مكارم الاخلاق والى الجاني بالتسبب الى اصلاح صفاته والى الناس كافة بالتسبب الى اصلاح صفاته والى الناس كافة بالتسبب الى اصلاح صفاته والى الناس كافة بالتسبب الى اصلاح صفاته والى الناس كافة بالتسبب الى اصلاح صفاته

تعالى ولن صبر وغفران ذلك لمن عزم الامور أي من معزومها ومطلوبها عند الله تعالى فان زاد في الاحسان على ذلك بان دعاه بالاصلاح والخروج عن الظلم فقد أحسن الى نفسه بمثوبة العفو وتحصيل مكارم الاخلاق والى الجاني بالتسبب الى اصلاح صفاته والى الناس كافة بالتسبب الى كفايتهم شره فهذه ثلاثة انواع من الاحسان لا ينبغي ان تفوت اللبيب لاسيما وقد روى ان الانسان اذا دعا بمكروه على غيره تقول له الملائكة ولك مثله واذا دعا بخير لا احد تقول له الملائكة ولك مثله (تنبيه) من الظلمة من اذا علم بالمساحة والعفو زاد طغيانه ولا يردعه الا اظهار الدعاء عليه فليكن تعالى ولن صبر وغفران ذلك لمن عزم الامور أي من معزومها ومطلوبها عند الله تعالى فان زاد في الاحسان على ذلك بان دعاه بالاصلاح والخروج عن الظلم فقد أحسن الى نفسه بمثوبة العفو وتحصيل مكارم الاخلاق والى الجاني بالتسبب الى اصلاح صفاته والى الناس كافة بالتسبب الى كفايتهم شره فهذه ثلاثة انواع من الاحسان لا ينبغي ان تفوت اللبيب لاسيما وقد روى ان الانسان اذا دعا بمكروه على غيره تقول له الملائكة ولك مثله واذا دعا بخير تقول له الملائكة ولك مثله (تنبيه) من الظلمة من اذا علم بالمساحة والعفو زاد طغيانه ولا يردعه الا اظهار الدعاء عليه فليكن

باز يد من جنايته تقول له الملائكة ولك مثله وان دعى بخير لا احد جانيا او بريئا تقول له الملائكة ولك مثله نعم ينبغي في الظالم الذي لا يردعه الا اظهار الدعاء عليه ان يكون العفو عنه فيما بينك وبين الله تعالى وان لا تظهر له ذلك بل اظهر ما فيه صلاحه من دعائك عليه واما من يوجد اذا جدت عليه فينبغي اظهار ذلك له (والقسم الخامس) من الستة الدعاء بطلب وقوع المحرمات في الوجود اما لنفسه كان يقول اللهم امته كافرا أو أسقه خمرا أو أعنه على المكس الفلاني أو وطئ الاجنبية الفلانية وهي مشتملة على معصية واما لغيره عدوه كقوله اللهم لا تمت فلا ناعلي الاسلام اللهم سلط عليه من يقتله أو ياخذ ماله أو صديقه كقوله اللهم يسر له الولاية الفلانية أو السفر الفلاني وصحبة الوز ير فلان أو انك فلان ويكون جميع ذلك مشتملا على معصية من معاصي الله تعالى فجميع ذلك محرم تحریم الوسائل ومنزلته من التحريم منزلة متعلقه بالدعاء بتحصيل اعظم المحرمات

اقبح الدماء ودليل ان الدعاء بالمحرم محرم ماروى من دعوى لفا سبق بالبقاء فقد احب ان يعصى الله تعالى ومحبة معصية الله تعالى محرمة (والقسم السادس) من الستة الدعاء الموهوم استثناءه فصفة القدرة والارادة كقول الداعي اللهم قدر لنا او اقض لنا بالخير واستئناف العلم كقول الداعي اللهم اجعل سعادتنا مقدورة في علمك قال الاصل ووجه ذلك ان الدماء بوضعه اللغوي انما يتناول المستقبل لانه طلب والطلب في الماضى محال فيكون مقتضى الدعاء الاول والثانى ان يقع تقدير الله تعالى في المستقبل من الزمان والتقدير جميعه وقع في الازل فيكون قوله في الاول اللهم قدر الخ وكذا قوله في الثانى اللهم اقض الخ لان معنى اقض مسا وفي المعرف لمى قدر يقتضى مذهب من يرى انه لا قضاء في الازل وان الامرانف كما خرجه مسلم عن الخوارج وهو فسق بالاجماع قال وكذلك يقال في الدعاء الثالث (٢٩٤) لان الذى يتقدر في العلم هو الذى تعلقت به الارادة القديمة فكما يستحيل

العفو عنه بينك وبين الله تعالى ولا تظهر له ذلك بل اظهر له ما فيه صلاحه واستصلاحه ومن يجود اذا جدت عليه كان سمة خير فينبغي اظهار ذلك له وحيث قلنا بجواز الدعاء على الظالم فلا تدعوا عليه بملاسة معصية من معاصى الله تعالى ولا بالكفر فان ارادة المعصية معصية و ارادة الكفر كفر بل تدعوا عليه بانكاد الدنيا ولا تدعو عليه بهؤلمة لم تقتضيهما جنايته عليك بان يجنى عليك جناية فتدعو عليه باعظم منها فهذا حرام عليك لانك جان عليه بالمقدار الزائد والله تعالى يقول فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فتامل هذه الضوابط ولا تخرج عنها فان قلت فان قال اللهم ارزقه سوء الخاتمة أو غير ذلك من العبارات الدالة على طلب الكفر هل يكون هذا الداعي كافرا أولا لان ارادة الكفر كفر والطلب مريد لما طلبه قلت الداعي له

العفو عنه بينك وبين الله تعالى ولا تظهر له ذلك بل اظهر له ما فيه صلاحه واستصلاحه ومن يجود اذا جدت عليه كان سمة خير فينبغي اظهار ذلك له (قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (وحيث قلنا بجواز الدعاء على الظالم فلا يدعوا عليه بملاسة معصية من معاصى الله تعالى ولا بالكفر فان ارادة المعصية معصية و ارادة الكفر كفر) قلت ليس هذا الاطلاق عندي بصحيح بل ان اقتزن بارادة المعصية قول في المعصية التي هي قول أو فعل في المعصية التي هي فعل فذلك معصية والا فلا على ما اقتضاه قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز لامتى عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم فارادة الكفر داخلة تحت عموم الحديث المذكور ولا أعلم لهذا الحديث الآن معارضا فلا كفر والله تعالى اعلم هذا في ارادة المرء ان يعصى أو ان يكفر فكلا الارادتين معصية لا كفر والله تعالى اعلم وقوله (بل تدعوا عليه بانكاد الدنيا ولا تدعو عليه بهؤلمة لم تقتضيهما جنايته عليك بان يجنى عليك جناية فتدعو عليه باعظم منها فهذا حرام عليك لانك جان عليه بالمقدار الزائد والله تعالى يقول فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فتامل هذه الضوابط ولا تخرج عنها) قلت ما قاله فيه صحيح قال (فان قلت فان قال اللهم ارزقه سوء الخاتمة أو غير ذلك من العبارات الدالة على طلب الكفر هل يكون هذا الداعي كافرا أولا لان ارادة الكفر كفر والطلب مريد لما طلبه قلت الداعي له

استئناف تعلق الارادة به يستحيل استئناف تعاق العلم به فيستحيل استئناف تعلق العلم بالسعادة فيكون محرما ما لم يلا يكون قوله اللهم اقدر او اقض اطلع محرما للايهام المذكور الا عند الاطلاق وعدم النية اما ان اراد بالتقدير التيسير مجازا فلا حرمة ولا معصية وحينئذ يتعين ان يعتقد ان التقدير فيما ورد عن الشارع صلى الله عليه وسلم من قوله في الاستخارة واقدر لي الخير حيث كان ورضى به بمعنى التيسير مجازا اه وقال ابن الشاطب ما خلاصته ان الدعاء بالاول والثاني وان أوهما استئناف صفة القدرة والارادة لا يفترقا الى نية كما قال الاصل بعد ان ورد عن الشارع

حالات

صلى الله عليه وسلم في قوله في الاستخارة واقدر لان مقتضى استحالة استئناف صفة

القدرة والارادة قرينة صارفة ومعينة للحمل على ان المراد بالدعاء الاول والثاني ما يجوز من استئناف المقدور والمراد فلا امتناع فيهما للايهام المذكور واما الدعاء الثالث فيمتنع لايهامه استئناف العلم كما قال الاصل لانه لم يرد عن الشارع استئناف العلم فيما علمت مثل ماورد في استئناف القدرة والارادة من قوله صلى الله عليه وسلم في الاستخارة واقدر فليس الايهام هنا مثل الايهام في الاول والثاني لعدم ورود الايهام هنا عن الشارع صلى الله عليه وسلم فيما علمت ووروده عنه صلى الله عليه وسلم هناك اه قلت ووجه ما قاله ابن الشاطب ان موهوم يستحيل في حقه تعالى ثلاثة أقسام (القسم الاول) ماورده هو نفسه في كتاب أو سنة صحيحة كالاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والقوية في قوله تعالى يحاؤون ربهم من فوقهم والاتبان في قوله تعالى

هل ينظرون إلا أن ياتهم الله في ظلل من الغمام والمحيي في قوله تعالى وجاء ربك والوجه في قوله تعالى ويبقي وجه ربك
واليد في قوله تعالى يد الله فوق أيديهم والنزول في حديث الصحيحين ينزل ربنا في كل ليلة الى سماء الدنيا والصوره في
حديثهما أيضا ان الله خلق آدم على صورته فهذا يجوز اطلاقه على الله تعالى لكن امامم التاويل التفصيلي كما هو طريقه الخلف
بان يقال المراد بالاستواء الاستيلاء والملك كما قال

قد استوى بشرط على العراق من غير سيف ودم مهراق

وبالفوقية تعالى في العظمة دون المكان وبالتيان اتيان رسول عذابه اورحمته وثوابه وكذا النزول وبالوجه الذات او الوجود
وباليد القدرة ويرجم ضمير على صورته الى الاخ المصرح في (٢٩٥) الطريق الاخرى التي رواها مسلم بلفظ

اذا قاتل احدهم أخاه
فليجنب الوجه فان الله
خلق آدم على صورته
والمراد بالصورة الصفة
وامامم التاويل الاجمالي
ويفوض علم المعنى
المراد من ذلك النص
تفصيلا اليه تعالى كما
هو طريق السلف كما
قال الامام مالك لما
سئل عن قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى
الاستواء معلوم والكيف
مجهول والسؤال عنه
بدعة كما في شرح عبد
السلام على جوهره
التوحيد * والقسم
الثاني * ماورد نظيره
في كتاب أو سنة صحيحة
والى مثاله وحكمه أشار
على شرح الشيخ عبد
السلام على جوهره التوحيد

حالتان تارة يريد الكفر بالعرض لا بالذات فيقع تابعا لمقصوده لانه مقصوده فهذا ليس بكفر كما قال عليه
كما قال عليه السلام وددت ان أقتل في سبيل الله ثم أحيى فاقتل ثم أحيى فاقتل فقد طلب رسول الله صلى
صلى الله عليه وسلم ان يقتل في سبيل الله وقتل الانبياء كفر لكنه عليه السلام مراده ومقصوده
منارل الشهداء وما عدا ذلك وقع تابعا لمقصوده لانه مقصوده فمثل هذا لا حرج فيه من هذا
الوجه وكذلك ما حكاه الله تعالى عن أحد ابني آدم من قوله اني أريد ان تبوء بأثمي وأثمك
فتكون من أصحاب النار مقصوده انما هو السلامة من القتل لامن ان يقتل ويصدر منه معصية
القتل وان لزم عن ذلك معصية أخيه بمباشرة القتل لا يضره ذلك ولذلك قال عليه الصلاة والسلام
كن عبد الله المقتول ولا تسكن عبد الله القاتل فامر ان يريد ان يقتله غيره ولا يعزم هو على القتل فان
المقصود بالذات انما هو السلامة ووقع غير ذلك تبعا

حالتان تارة يريد الكفر بالعرض لا بالذات فيقع تابعا لمقصوده لانه مقصوده فهذا ليس بكفر كما قال عليه
السلام وددت ان أقتل في سبيل الله ثم أحيى فاقتل ثم أحيى فاقتل فقد طلب رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان يقتل في سبيل الله وقتل الانبياء كفر لكنه عليه السلام مراده ومقصوده منارل الشهداء
وما عدا ذلك وقع تابعا لمقصوده لانه مقصوده فمثل هذا لا حرج فيه من هذا الوجه) قلت قد تقدم
ان مريد الكفر ليس بكافر ما لم يقع منه الكفر بقول ان كان ذلك الكفر قولاً أو فعلاً ان كان
ذلك فعلاً لم يريد ما يلزم عنه الكفر أو لى ان لا يكون كافراً قال (وكذلك ما حكاه الله تعالى عن
احد ابني آدم من قوله اني أريد ان تبوء بأثمي وأثمك فتكون من أصحاب النار مقصوده انما هو
السلامه من القتل لامن ان يقتل ويصدر منه معصية التل وان لزم عن ذلك معصية أخيه بمباشرة
القتل لا يضره ذلك) قلت لا يلزم من ذلك كفر كما تقدم قال (ولذلك قال عليه الصلاة والسلام كن
عبد الله المقتول ولا تسكن عبد الله القاتل فامر ان يريد ان يقتله غيره ولا يعزم هو على القتل فان
المقصود بالذات انما هو السلامة ووقع غير ذلك تبعا) قلت قوله فامر ان يريد ان يقتله غيره ولا يعزم
هو على القتل ليس بصحيح ما امره ان يريد ان يقتله غيره ولا ينهاه ان يعزم هو على القتل فانه لم يجر
في لفظ النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ارادته ولا ذكر عزمه بل امره بالاستسلام وترك المقاتلة التي

بقوله واعلم ان من قال جسم كلاجسام فاسق ولا يعول على استظهار بعض أشياء كما كفره كيف وقد صبح وجهه لا كالوجوه وبدلا
كلا يدي نعم لم ترد عبارة جسم فليتامل اه بلفظها قلت ومن هذا القسم قول القائل انه تعالى في مكان ليس كمكان الحوادث
لانه قد صبح استواء على العرش لا كاستواء على السرير نعم لم ترد عبارة مكان بل قال امام الحرمين حديث لا تقضوني على
يونس فيريد انه تعالى منزعه عن المكان أزلا اذ لولا تنزهه عن الجهة لسكان محمد صلى الله عليه وسلم في معراجة أقرب من يونس
في نزول الحوت به لقاء البحر كما أفاده الامير في الحاشية المذكورة (والقسم الثالث) ما لم يرد هو ولا نظيره في كتاب ولا سنة
صحيحة والى مثاله وحكمه أشار الامير في الحاشية المذكورة أيضا بقوله وذهب بعض المتصوفة والفلاسفة الى انه تعالى
الوجود المطلق وان غيره لا يتصف بالوجود أصلا حتى اذا قالوا الانسان موجود فمنه ان له تعلقا بالوجود وهو الله تعالى وهو

كفر ولا حول ولا اتحاد فان وقع من أكبر الاولياء ما يومئذ ذلك أول بما يناسبه كما يقع منهم في وحدة الوجود كقول بعضهم
 ما في الجبة الا الله أراد ان ما في الجبة والسكون كله لا وجوده الا بالله ان الله يمك السماوات والارض ان نزولا وائنا ان
 أمسكها من أحد من بعده وذلك اللفظ وان كان لا يجوز شرعا لايهاهه لكن القوم تارة تغلبهم الاحوال فان الانسان ضعيف
 الا من تمكن باقامة المولى سبحانه ورأيت في مفاتيح السكونوزان الحلاج قال انا وفيه بقية ما من شعوره بنفسه ثم فني بشهوده فقال
 الله فيها كلمتان في مقامين مختلفين لكن بمن أفتى بقتله الجنيد كما في شرح السكبرى عملا بظاهر الشريعة الذي هو أمر الباطن الظاهر
 وبالجملة فالمقام العظيم لا تحيط به العبارة والوجدان يختلف بحسب ما يريد الحق ورأيت وأظنه في كلام ابن وفا ان من أعظم
 اشارات وحدة الوجود قوله تعالى (٢٩٦) سترهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أولم يكف

بربك انه على كل شيء
 شهيد الا انهم في مربة
 من لقاء ربهم الا انه بكل
 شيء محيط اوضح في
 الحديث كنت سمعته
 وبصره الخ ومن الطيف
 اشاراته قول ابن مدين
 الذليسانى

الله قل وذرا الوجود وما حوى
 ان كنت مر تادا بلوغ كال
 قال لكل دون الله ان حقيقته
 عدم على التفصيل والاجمالى
 واعلم بانك والدوام كلها
 لولاه في محور في اضمحل
 من لا وجود لذاته من ذاته
 فوجوده لولاه عين محال
 والعارفون ائفونا به لم يشهدوا
 شيأ سوى المتكبر المتعالى
 ورأوا سواه على الحقيقة
 هالكاً *

في الحمال والماضى
 والاستقبال *
 اه بلفظها قلت وما هو

وتارة يريد الكفر بالذات فهذا كافر اذا كان مقصوده ان يعصى الله بالكفر ليس الا كذلك هذا
 الداعي اذا كان مقصوده ان يعصى هذا المدعو عليه ربه لان يكفر بالله ويقع الكفر تبعا لمقصوده
 فهذا ليس بكافر نعم قد لا يكون المدعو عليه جنى عليه جناية يستحق ان يقابل عليها بهذا الدعاء العظيم
 فيكون عاصيا بجنايته على المدعو عليه لا كافرا فهذا تفصيل حال هذا الدعاء وقد غلط جماعة فافنوا
 بالتكفير مطلقا وليس كذلك (القسم الثاني عشر) من الدعاء المحرم الذي ليس بكفر وهو ما استنفاد التحريم
 من متاعقه وهو المدعوبه لكونه طلبا لوقوع المحرمات في الوجود اما الداعي فكقوله اللهم امته
 كافرا أو اسقه خمرا أو أعنه على المكس الفلاني أو وطء الاجنبية الفلانية أو يسر له الولاية الفلانية
 وهي مشتملة على معصية أو يطلب ذلك لغيره اما المدعوه كقوله اللهم لا تمت فلانا على الاسلام
 اللهم سلط عليه من يقتله أو يأخذ ماله وأما لصديقه فيقول اللهم يسر له الولاية الفلانية أو السفر
 الفلاني أو صحبة الوز برفلان أو انك فلان ويكون جميع ذلك مشتملا على معصية من معاصي الله
 تعالى فجميع ذلك محرم تحريم الوسائل ونزله من التحريم منزلة متعلقه بالدعاء بتحصيل أعظم
 المحرمات اقبح الدعاء ويروى من دعا لفاسق بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله تعالى ومحبة معصية
 ربما أدت الى ان يكون قاتلا قال (وتارة يريد الكفر بالذات فهذا كافر اذا كان مقصوده ان
 يعصى الله تعالى بالكفر ليس الا) قلت ليس ذلك بصحيح بل اذا اراد كفر غيره بقصد اضرار
 ذلك الغير فهي معصية غير كفر الا ان تكون ارادته كفر الغير بقصد نفعه لرجحان الكفر عنده
 على الايمان فهذا كفر والله تعالى أعلم قال (كذلك هذا الداعي اذا كان مقصوده ان يعصى الله هذا
 المدعو عليه ربه لا أن يكفر بالله ويقع الكفر تبعا لمقصوده فهذا ليس بكافر) قلت ما قاله صحيح
 قال (فهذا تفصيل حال هذا الدعاء وقد غلط جماعة فافنوا بالتكفير مطلقا وليس كذلك)
 قلت قد سبق انه ليس بكفر ولا اذا دعا بالكفر ولا بما يؤدي اليه وما قال في القسم الثاني عشر
 صحيح وكذلك ما قال في الفرق الرابع والسبعين والمائتين وهو في آخر الفروق وهنا انتهى الكلام
 على كتاب انوار البروق بما وفق الله اليه وأعان عليه وله الحمد على ذلك وكل نعمة أنعم بها
 وصلي الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما . اه .

جار على مذهب بعض المتصوفة والفلاسفة المذكور قول صاحب التحفة المرسله ان ذلك الوجود تعالى
 محيط بجميع الموجودات احاطة بالزوم باللازم والموصوف بالصفات لا كاحاطة الظرف بالمظروف ولا كاحاطة الكل
 بالجزء تعالى عن ذلك علوا كبيرا اه كالا يخفى على منصف وما هو جار ايضا على ذلك بل اقيح منه قول القائل مكانه تعالى
 محيط بالعالم بذاته لا بصفاته كالم والقدرة اذ هو ظاهر في ان ذاته تعالى التي هي مكانه محيط بالعالم اجاطة الظرف بالمظروف
 أو الكل بالجزء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتحصل ان في موم ما يستحيل في حقه تعالى ثلاث قواعد (الاولى) ان كل ما ورد
 الاذن باطلاقه نفسه في كتاب أو سنة صحيحة كاستئناف القدرة أو الارادة في الدعاء الاول والثاني جاز اطلاقه عليه تعالى
 مع حمله على ما يليق بجلاله تعالى بقرينة استحالة معناه (والثانية) ان كل ما ورد الاذن بنظيره في كتاب أو سنة صحيحة ولم يرد

به نفسه كاستثنا في العلم في الدعاء الثالث فهو حرام وليس بكفر (والثالث) أن كل ما لم يرد الاذن به ولا بنظيره في كتاب ولا سنة صحيحة كقول بعض الصوفية والفلاسفة ان الله تعالى هو الوجود المطلق ولا وجود لغيره وانما له تماق بالوجود وهو الله تعالى فهو كفر فهذه الادعية التي في الاقسام العتمة كلها ادعية محرمة اما كبيرة أو صغيرة ان تكررت صارت كبيرة وفسقا باتفاق الاصل وابن الشاط والسنة الباقية من الاثني عشر أقسام الدعاء المحرم الذي ليس بكفر التي استقرها الاصل لم يسلم ابن الشاط ما ادعاه الاصل في وجهه تحريمها وقال والمائل الحريص على دينه اول ما يسعى في تحصيل السلام والخلوص من المهالك وحينئذ يطلب الارباح فهذا ما حضرني من الادعية المنهى عنها المحرمة وما عداها ليس بمحرم عملا بالاستقراء وهذا الفرق وهذه الاقسام قل ان توجد في الكتب مخرج بها على هذا الوجه بل الموجود في بعضها كلمات بسيرة مشيرة اليها فتأمله والحق ما تجده بنظيره فينضبط لك المباح من غيره انتهى (وصل) في بيان وجه تحريم الاقسام الستة البقية الذي ادعاه الاصل وبيان ما تقبه به ابن الشاط (القسم الاول) ان يطلب الداعي من الله تعالى المستحيلات العقلية التي لا تخل بجلال الربوبية كان يطلب من الله تعالى ان يجعله في مكانين متباعدين في زمن واحد ليكون مطلعا على احوال الاقليمين او يطلب منه تعالى الاستغناء في ذاته عن الاعراض ليسلم طول عمره من الآلام والاسقام والانكاد والمخاوف وغير ذلك من البلايا فهذا ايضا من المستحيل عقلا لكن عندهم لا يجوز العرو عن الاعراض لا عندهم يجوز فافهم ادعى الاصل تحريمه مطلقا نظرا لسكونه سوء أدب على الله تعالى من جهة أن الملوك لا يطلب منهم الا ما يعلم أنه في قدرتهم الا فقد عرضهم للمعجز لاسيما والعبد مأمور أن لا يطلب الا ما يتصور وقوعه مثلا يكون متمكنا بالربوبية اه وتمقبه ابن الشاط بان مقاله من تحريم الدعاء بالكون في مكانين في زمن واحد وان العبد مأمور أن لا يطلب الا ما يتصور وقوعه وانه يلزم من طلب ما لا يتصور وقوعه (٢٩٧) التحكم بالربوبية لا وجه اشبه

من ذلك الا القياس على الملوك وهو فاسد لجواز المعجز عليهم وامتناعه عليه تعالى قال وما باله بقيسه تعالى عليهم في قصد المعجز والتحك ولا يقيسة عليهم في قصد المبالغة

تعالى محرمة فدل ذلك على ان الدعاء بالمحرم محرم فهذه كلها ادعية محرمة اما كبيرة أو صغيرة أن تكررت صارت كبيرة وفسقا والمائل الحريص على دينه أول ما يسعى في تحصيل السلامة والخلوص من المهالك وحينئذ يطلب الارباح فهذا ما حضرني من الادعية المنهى عنها المحرمة وما عداها ليس بمحرم عملا بالاستقراء وهذا الفرق وهذه الاقسام قل ان توجد في الكتب مخرج بها على هذا الوجه فقليل او معدوم فتأمله والحق ما تجده بنظيره فينضبط لك المباح من غيره

(٣٨ - الفروق - رابع) والغلو في التعظيم والتعظيم فقد خوطب الملوك بنسبة المستحيلات العقلية والمادية اليهم على وجه الغلو في ترفيقهم على قصد تعجيزهم بل لقال ان يقول من خاطب الله تعالى بمثل ذلك تعين اما ان يكون قاصدا للمبالغة في التعظيم كما هو الواجب في حقه فيكون مطيعا ماجورا الا حرج عليه واما ان يكون قاصدا للتعجيز فيكون عاصيا واما ان يكون غير قاصد لهذا ولا لهذا فيكون مطيعا بصورة الدعاء مثلا باعليه غير مطيع ولا عاصي بالقصد لعروه عنه اه (والقسم الثاني) ان يسأل الداعي من الله تعالى المستحيلات المادية وله أمثلة منها كما قال ان يسأل الله تعالى الاستغناء عن النفس في الهواء ليمان الاختناق على نفسه وأن يسأل الله العافية من المرض أبد الدهر لينتفع بقواه وحواسه وأعضائه أبد الدهر أو ان يسأل الله تعالى الولد من غير جماع أو الثمار من غير أشجار وغراس أو يقول اللهم لا نرم بنا في شدة أو أعطنا خير الدنيا والآخرة واصرف عنا شر الدنيا والآخرة على عمومها اذلا بد أن يفوته رتبة النبوة ومرتبة الملائكة ودرجات الانبياء في الجنة ولا بد ان يدركه بعض الشرور ولو سكرات الموت ووحشة القبر ومنها كمال قال ابن الشاط ان يسأل الله دوام اصابة كلامه من الحكم الدقيقة والعلوم الشريفة أبد الدهر ليفتخر بذلك على سائر الفضلاء وينتفع به في تصرفاته أكثر من سائر العلماء قال الاصل وقس على هذه نظائرها بل بل يجب كل عاقل أن يفهم عوائد الله تعالى في خلفه وربطه المسببات بالاسباب في الدنيا والآخرة مع امكان صدورها عن قدرته بغير تلك الاسباب أو بغير سبب البتة بل رتب الله تعالى مملكته على نظام دبره ووضعها على قانون قضاء وقدره لا يسأل عما يفعل واذا سال الداعي من الله تعالى تغيير مملكته ونقض نظامه وسلوك غير عوائده في ملكه كان مسيئا الادب عليه عز وجل بل ذلك سوء ادب على ادنى الملوك بل الولاية قال والله تعالى يجب له من الاجلال فوق ما يجب لخلقته فما نافي اجلال خلفه اولي ان ينافي جلاله من كل نقص بل قد عاب الله تعالى جميع خلقه بقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره أي ما عظموه حق تعظيمه وقال عليه الصلاة والسلام لا احصى ثناء عليك انت

فما أثبت على نفسك أي ثناؤك المستحق ثناؤك على نفسك أمائنا الخلق فلا لأنه دون المستحق قال ولذلك عاب العلماء وغلطوا جماعة من العباد حيث توسطوا الفقار من غر زاد ولججوا في البحار في زمن الهول وفي غير الزمن المعتاد طالين من الله تعالى خرق عوائده لهم في هذه الأحوال فهم يعتقدون أنهم سائرون إلى الله وهم ذاهبون عنه ظانين أن هذه الخلة هي حقيقة التوكل وأن ما عداها ينافي الاعتماد على الله تعالى وهذا غلط عظيم فقد دخل سيد المتوكلين محمد رسول الله مكة مخفوقا بالخيل والرجل والكرام والسلاح في كتيبته الخضراء مظاهرا بين درعين وعلى رأسه مغفر من حديد وقال أول امره من يصممني حتى يبلغ رسالة ربي وكان في آخر عمره عندما كمل أحواله مع ربه يدخر لعماله قوت سنة وهو سيد المتوكلين وتحقيق هذا الباب أن تعلم أن التوكل اعتماد القلب على الله تعالى فيما يطلبه من خيرا ويكرهه من ضيرا لأجل أنه المستولى بقدرته وإرادته على سائر الكائنات من غير مشارك له في ذلك ما يفتح الله للناس من رحمة فلا تمسكها وما يمسكها فلا مرسل لمن بعده ومع ذلك فله عوائد في ملكه رتبها بحكمة فقتضى شمول قدرته انقطاع القلب عن غيره ومقتضى سلوك أدبه الهام فضله من عوائده وقد انقسم الخلق في هذا المقام ثلاثة أقسام قسم عاملوا الله تعالى بمقتضى شمول قدرته للخير والشر فخلصوا على حقيقة التوكل واعرضوا عن الأسباب فقاتهم الأدب الواجب الاتباع وقسم لاحظوا الأسباب واستولت على قلوبهم فحجبتهم عن الله تعالى فهؤلاء فاتهم التوكل والأدب وهذا هو المهيح العام الذي ذلك فيه أكثر الخلائق وقسم عاملوا الله تعالى بمقتضى شمول قدرته وعوائده في ملكه فهؤلاء جاءهم بين التوكل والأدب وهذا مقام الأنبياء من خواص العلماء والآولياء والأصفياء وما ذلك إلا أن قليل الأدب خير من كثير من العمل ولذلك هلك إبليس وضاع أكثر عمله بقلة أدبه فنسال الله السلامة في الدنيا والآخرة وقال الرجل الصالح لابنه يا بني اجمل عملاك ملحأ وأدبك دقيقا أي ليكون استكثارك من الأدب (٢٩٨) أكثر من استكثارك من العمل لكثرة جداوه ونفاضة معناه وبدل

على تحريم طلب خرق العوائق قوله تعالى ولا تلقوا بها أيديكم إلى التهلكة أي لا تتركوا الأخطار التي دلت العادة على أنها مهلكة وقوله تعالى وتزودوا فإن خير الزاد التقوى أي الواقية لكم

الفرق الرابع والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو مكروه من

الدعاء وقاعدة ما ليس بمكروه

اعلم أن أصل الدعاء من حيث هو دعاء الندب كما تقدم ويعرض له من جهة متعلقه ما يقتضى التحريم وقد تقدم وما يقتضى الكراهة ولذلك أسباب خمسة (السبب الأول) الأماكن كاللذات في الكنائس والحمامات ومواضع النجاسات والقاذورات ومواضع اللغو واللبس والمعاصي والمخالفات كالحانات ونحوها وكذلك الأسواق التي يغلب فيها وقوع العقود الفاسدة

والإيمان

من الحاجة إلى السؤال والسرقة فاتهم كانوا يسافرون إلى الجهاد والحج بغير زاد فر بما رجع

بعضهم في إحدى المسدتين المذكورتين السؤال والسرقة فامرهم الله تعالى بالانزاع العوائد وحرم عليهم تركها فإن المأمور به منهي عن ضده بل اضداده وقد قيل لبعضهم إن كنت متوكلا على الله ومتمدا عليه ووائنا بقضائه وقدره فإني نفسك من هذا الخاطئ فانه لا يصيبك إلا ما قدر لك فقال إن الله تعالى خلق عباده ليحربهم ويمتحنهم لا ليحربهم ويوهمهم ويحتجونه إشارة إلى سلوك الأدب مع الله تعالى جملة الله تعالى من أهل الأدب معه ومع عباده حتى نلقاه منه وكرمه نعم يجوز طلب خرق العادة من الله تعالى للأنبياء لأن عاداتهم عليهم الصلاة والسلام خرقها وكذلك لمن له عادة مع الله تعالى بخرقها من الآولياء لجر يانه على عادته فلا يعد ذلك من الفريقين فله أدب وكذلك لمن لا يكون وليا حيث أراد بسؤاله خرقها أن يجعله وليا من أهل الولاية حتى يستحق خرق العادة فهذه الأقسام الثلاثة ليست حراما انتهى وتعقبه ابن الشاطب أن دعواه أن طلب خرق العوائد من الله تعالى إساءة أدب عريضة عن الحاجة إلا ما أشار إليه من القياس على الملوكة وهو قياس لاشك في فساده والذم الذي دل عليه قوله تعالى وما قدره الله حق قدره الآية وقوله صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء الحديث لا يخلق البشر إلا أن كان الثناء اللائق بجلاله تعالى مما يدخل تحت اكتسابهم ثم قصروا فيه وأما أن كان مما لا يدخل فلا يلحقهم ذم لا يكلف الله نفسا إلا وسعها قال وتغليظ من غلط من العلماء جماعة العباد فيما ذكره غلط من أولئك العلماء لأنه مبني على إساءتهم الظن بأولئك العباد وإساءة الظن بعمامة المسلمين ممنوعة شرعا فكيف بالعباد منهم وذلك أن العباد الذين فعلوا ذلك لا يخلوا أن يكونوا ممن تمود خرق العادة له فلا يعيب عليهم أو ممن لم يتمود ذلك فلا يعيب عليهم أيضا أن كانوا ممن غلب عليهم في ذلك أحوال لا يستطيعون دفعها والألحقهم العيب لارتكابهم حينئذ لمنوع فإل أو لئلك العلماء حكوا عليهم بانهم من هذا الأخير دون القسم الأول والثاني أليس ذلك إساءة ظن في

موطن يمكن فيه تحسينه وعدم اساءته فيظن انهم ظانون أن ذلك حقيقة التوكل بل الظن بهم أنهم يعلمون حقيقة التوكل وانه كما لا ينافي التسبب كذلك لا ينافي عدم التسبب وما ذكره من قول النبي صلى الله عليه وسلم لا حجة له فيه على ان التوكل لا بد منه من التسبب اذ مسانئ كلامه يقتضي أن التوكل يصح مع التسبب ومع عدمه وما عدل النبي صلى الله عليه وسلم الى التوكل مع التسبب الا لانه المعلم المقتدى به والاقتداء به ليس مخصصا بالخواص بل بعموم وغيرهم والجمهور قلما تطمئن نفوسهم الا مع التسبب اه قال الغزالي واقتد سمعت ابا المعالي رحمه الله تعالى يقول ان من جرى مع الله تعالى على عادة الناس جرى الله معه على ما هو عادة الناس في كفاية المؤونة وهذا كلام حسن جدا وفيه فوائد جمه لمن تأملها اه باقظة قلت يعني ان من جرى مع الله تعالى على ان كفاية المؤونة بالتسبب جرى الله معه على الكفاية بالسبب ومن جرى مع الله تعالى على ان كفايتها بدون السبب جرى الله معه على الكفاية بدون السبب قال ابن الشاط والاحكام الشرعية واردة على العايب لا على النادر مع انه لقائل أن يقول ان التوكل وان صح مع التسبب وعدمه فالتوكل مع التسبب راجح في حقه صلى الله عليه وسلم للحاجة لتعليم الجمهور كما سبق ولا منه من شائبة مراعاة الاسباب لمصمته صلى الله عليه وسلم والتوكل مع عدم التسبب راجح في حق غيره لعدم أمنه من شائبة مراعاة الاسباب لعدم عصمته اه وقال الغزالي في كتابه هتاج العابدین ان أخذ الزاد في السفر أفضل من تركه لمقتدى به يريد أن يبين أن أخذ الزاد مباح أو ينوي به عون مسلم أو اغانة ملهوف أو نحو ذلك وتركه أفضل من أخذه لمن كان منفردا قوى القلب بالله سبحانه وتعالى لشغله بالزاد عن عبادة الله تعالى قال فالشان اذا في القلب لاني حمل الزاد وتركه فكمن حامل للزاد وقلبه مع الله تعالى دون الزاد يقول الرزق مقسوم منورغ منه والله تعالى ان شاء أقام بديني بهذا (٢٩٩) او يفيره او ينوي بحمله ان يعين به

مسلمها او نحو ذلك ولم من تارك للزاد وقلبه مع الزاد دون الله تعالى قال فحمل الزاد مباح غير حرام لوقوعه من النبي صلى الله عليه وسلم وكذا من الصحابة

الايان الحاشية فجميع ذلك يكره الدعاء فيه من أجل ان القرب الى الله تعالى ينبغي ان تكون على احسن الهيات في احسن البقاع والازمان ويدل على اعتبار هذا المعنى نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في المزالة والمجزرة وقارعة الطريق فان اعجزه الخلوص من ذلك حصل له الدعاء مع فوات رتبة الدعاء كالصلاة في البقاع المكروهة (السبب الثاني) للكرهية الهيات كالدعاء مع النعاس وفرط الشيم ومدافعة الاخبثين أو ملبسة النجاسات والقاذورات او قضاء حاجة الانسان ونحو ذلك من الهيات التي لا تناسب التقرب الى ذى الجلال فان فعل صح مع فوات رتبة

والسلف الصالح وانما الحرام تعليق القلب بالزاد وترك التوكل على الله تعالى فافهم ذلك ثم ما ظنك برسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال الله تعالى له وتوكل على الحى الذى لا يموت اعصاه في ذلك وعاق قلبه بطعام أو شراب أو درهم أو دينار كلا وحاشا أن يكون ذلك بل كان قلبه مع الله تعالى وتوكله على الله تعالى كما أمره فاه الذى لم يلتفت الى الدنيا بأسرها ولم يمد يده الى مفتيح خزائن الارض كلها وانما كان أخذ الزاد منه ومن السلف الصالح بنيات الخير لا لئيل قلوبهم عن الله تعالى الى الزاد والمعتبر القصد على ما علمناك فافهم وانته اه بتصرف قال ابن الشاط على ان الاصل عند بيان حقيقة التوكل والادب اعترف بان حقيقة التوكل المعاملة بمقتضى شمول القدرة والارادة مع الاعراض عن الاسباب وهو عين ما عاب على العباد حيث قال ظانين ان هذه الحالة هي حقيقة التوكل فقوله هنا مناقض لظاهره لذلك وقوله ان قلة الادب ممنوعة مسلم وليكنه يفتقر الى دليل على ان ما ذكره من الادعية من جملة قلة الادب وقوله تعالى ولا تملوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى ليس فيهما دليل على منع طلب المستحيل وانما فيهما دليل على المنع من ارتكاب العمل على خلاف العادة والعمل على خلاف العادة مغاير لطلب خرقها اذ لا يلزم من المنع من أحدهما المنع من الآخر اه قلت على ان الامام الغزالي قال في المنهاج ان في قوله تعالى وتزودوا الخ قولين أحدهما انه زاد الآخرة ولذلك قال خير الزاد التقوى ولم يقل حطام الدنيا وأسبابها والثانى انه كان قوم لا يأخذون زادا في طريق الحج لانفسهم اتسكالا على الناس ويسألون الناس ويشكون ويلجئون ويؤذون الناس فأمروا بالزاد أمر تنبيه على ان أخذ الزاد من مالك خير من أخذ مال الناس والانسكال عليهم وكذلك نقول اه وقال ابن الشاط وعلى ان اجازة الاصل دعاء من ليس بولى بخرق العادة اجازة للدعاء بخرق العادة فكل ما أنكره من ذلك فقد أجازه على الوجه الذى ذكره واذا أجازه على ذلك الوجه فقد أجازه على الجملة فلا يصح له منعه بعد

ذلك ولا حاجة الى تكثيره الامثلة اه وقد أطال الغزالي في تحقيق هذا المقام في منهاجه الى أن قال وللك تقول أطنبت في هذا الفصل خلاف شرط الكتاب فاقول لعمرك الله انه لقليل في جنب ما يحتاج اليه في هذا المعنى اذ هو أهم شأن في العبادة بل عليه مدار أمر الدنيا والعبودية فمن له همة في هذا الشأن فليستمسك بذلك وليراعه حقه والا فهو عن المقصود بمنزل والذي يدلك على بصيرة علماء الآخرة العارفين بالله أنهم بنوا أمرهم على التوكل على الله والتفرغ لعبادة الله وقطع الملائق كلها فكم صنفوا من كتاب وكم أوصوا بوصية وقيض الله لهم أعوانا من السادة وأصحابا حتى يتمشى لهم من الخير المحض ما لم يتمش لطائفة من طوائف الأئمة الازهاد السكرامية قائم بنوا مذاهبهم على أصول غير مستقيمة ومازلنا أعزة مادمن على منهاج أئمتنا اه المراد منه (والقسم الثالث) ان يطلب الداعي من الله تعالى نفي امر دل السمع على نفيه وله أمثلة منها أن يقول ربنا لا تأخذنا ان نسبنا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ومنها أن يقول ربنا لا تهلك هذه الامة المحمدية بالمحسف العام والريح العاصف كما هلك من قبلنا ومنها أن يقول اللهم لا تسلط علي هذه الامة من يستاصلها ومنها أن يقول في دعائه لمريض أو مصاب اللهم اجعل له هذه المرضة أو هذه المصيبة كفارة ومنها أن يقول اللهم لا تنفر لفلان الكافر قال الاصل فان كل واحد من هذه الادعية الخمسة حرام ليس بكفر لانه من باب طلب تحصيل الحاصل (اما الاول) فلان قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أهتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه قد دل على ان هذه الامور مرفوعة عن العباد (واما الثاني) فلان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اخبر كافي مسلم وغيره من الصحاح بانه صلى الله عليه وسلم سأل ربه في اعفاء امته من ذلك فاجابه (واما الثالث) فلان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اخبر كافي الصحاح بانه لا تزال طائفة من هذه الامة ظاهرين على الحق لا يضرهم (٣٠٠) من خلفهم حتى تقوم الساعة (واما الرابع) فلان النصوص قد دل على ان المصائب

السبب الثالث) السكامة كونه سببا لتوقع فساد القلوب وخصول الكبر والخيلاء كما كره ملك وجماعة من العلماء رحمهم الله لائمة المساجد والجماعات الدعاء عقيب الصلوات المكتوبات جهرها للحاضرين فيجتمع لهذا الامام التقدم في الصلاة وشرف كونه نصب نفسه واسطة بين الله تعالى وعباده في تحصيل مصالحهم على يده بالدعاء ويوشك ان تعظم نفسه عنده فيفسد قلبه ويصعب ربه في هذه الحالة أكثر مما يطعمه ويروي أن بعض الائمة استاذن عمر بن الخطاب رضى الله عنه في ان يدعو لقومه بعد الصلوات بدعوات فقال لاني اخشي ان تشمخ حتى تصل الى الثريا اشارة

كفارات لاهلها وقد تقدم بيان ان السخط لا يخل بذلك التكفير بل يحدد ذنبا آخر كمن قضى دينه ثم استدان فكما لا يقال انه لم تبرأ ذمته من الدين الاول كذلك المصائب

لا يقال انه بسخطه لم يبرأ منها بل يقال بره من عمدة الذنوب الاول وان كان قد جدد ذنبا آخر بسخطه (واما الخامس) فلان السمع قد دل على ان الله لا يفرغ ان يشرك به قال وطلب تحصيل الحاصل سوء ادب على الله تعالى لانه طلب عري عن الحاجة والافتقار اليه تعالى اذ لو ان احدنا سأل بعض الملوك امرا ففضاه له ثم ساله اياه بعد ذلك عالما بقضائه له لمد هذا الطلب الثاني استهزاء بالملك وتلاعبا به ولحسن من ذلك نالنا تاديبه فاولى ان يستحق التاديب اذا فعل ذلك مع الله تعالى ولوربا رجلا يقول اللهم افرض علينا الصلاة وأوجب علينا الزكاة واجعل السماء فوقنا والارض تحتنا لبادرنا الى الانكار عليه لقبح ما صدر من من التلاعب والاستهزاء في دعائه ثم محل حرمة قول الداعي ربنا تأخذنا ان نسبنا وقوله ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به ان أراد النسيان الذي هو الترك مع الغفلة الذي هو مشتهر في العرف لان طاب العفو فيه وعنه قد علم بالنصر والاجماع وأراد بما لا طاقة لنا به التكليف الشرعية قائمها مرفوعة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اما ان أراد النسيان الذي هو الترك مع التعمد وقوله تعالى فاليوم ننسأكم كما نسيم لقاء يومكم هذا وقوله تعالى نسوا الله فانسيم أى تركوا طاعته فترك الله الاحسان اليهم فهذا يجوز لانه طلب العفو عما لم يعلم العفو فيه وكذلك اذا اراد ما لا طاقة لنا به من البلايا والرزاياء والمكروهات جاز لانه لم تدل النصوص على نفي ذلك واما ان اطلق العموم من غير تخصيص بالانية ولا بالعادة عصى لاشتمال العموم على ما لا يجوز فيكون ذلك حراما لان فيه طلب تحصيل الحاصل وقول الله تعالى حكاية عن قوم في سياق المدح ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تحزنا يوم القيامة انك لا تخاف المية اذ وان كان طلب تحصيل الحاصل لان وعد الله سبحانه لا يبد من وقوعه وقد مدحهم الله تعالى الا ان سؤل ما وعدهم الله به انما جاز لهم لان حصوله لهم مشروط بالوفاة على الايمان وهذا شرط مشكوك فيه والشك في الشرط بوجود الشك في المشروط فما طلبوا المشكوكا في حصوله لا معلوم

الحصول وما نحن فيه بامكس وقد علم من الشريعة بالضرورة ترك ائخاذة بالخطا والنسيان مطلقا وكون رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يخبر بذلك مطلقا وانما اخبر بالرفع عن امته واما ما يقال ان كون الداعي يموت من امته مجهول فما طلب الا مجهولا بناء على التقرير المتقدم فلا يرد لان كونه من الامة ليس شرطا في هذا الرفع ودلالة الخبر على ذلك انما هي من جهة المفهوم ونحن نمنع كون المفهوم حجة لاختلاف العلماء فيه سلمنا انه حجة لكنه متروك ههنا اجماعا وتقريره ان نقول الكفار اما ان نقول انهم مخاطبون بفروع الشريعة اولافان قلنا انهم ليسوا مخاطبين بها فالرفع حاصل لهم في جميع الفروع النسيان وغيره فيبطل المفهوم واستوت الخلاق في الرفع حينئذ وان قلنا انهم مخاطبون بالفروع فلا يكون قد شرع في حقهم ما ليس سببا في حقنا بل كل ما هو سبب الوجوب او التحريم او الترخيص او الاباحة في حقنا هو سبب ما ذكر في حقهم ايضا فعلى هذا التقدير لا يكون خصوص الامة شرطا في الرفع ولم يقله احدان الكفار في الفروع اشدها لان الامة فظهر ان هذا المفهوم باطل اتفاقا فليس هنالك في النسيان والخطا شرط مجهول فيكون الشارع قد اخبر بالرفع في هذه الامور مطلقا فيجرم الدعاء به واما اخبار الله تعالى عن قوم في الدار الآخرة بانهم يقولون واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجمعنا مع القوم الظالمين وهؤلاء ليسوا من اصحاب النار فيكون دعائهم بتحصيل الحاصل لانه قد وردت الاحاديث بان من يدخل الجنة او يكون في الاعراف لا يدخل النار ولم يعلم في هذا خلاف بين العلماء وهم قد سمعوا تلك النصوص في الدنيا وعلموا ان من سلم من النار في اول امره لا يدخلها بعد ذلك ولم يذكر الله تعالى ذلك في سياق الذم لهم فلا يرد على منع طلب تحصيل الحاصل لقول المفسرين ان هؤلاء اصحاب الاعراف وهم على خوف من سوء العاقبة واهوال القيامة بوجوب الدهش عن المعلومات ألا ترى ان الرسل عليهم السلام لما قيل لهم ماذا اُجبت قالوا لا علم لنا لاستيلاء (٣٠١) الخوف من الله تعالى على قلوبهم من جهة هول المنظر على

الى ما ذكرنا ويجرى هذا الجرى كل من نصب نفسه للدعاء لغيره وخشى على نفسه الكبر بسبب ذلك فلاحسن له الترتك حتى تحصل له السلامة (السبب الرابع) كون متعلقة مكروها فيكره كراهة الوسائل لا كراهة المقاصد كالدعاء بالاعانة على اكتساب الرزق الحجامة ونزو الدواب والعمل في الحامات وغير ذلك من الحرف الدنيات مع قدرته على الاكتساب بغيرها وكذلك القول في الدعاء بكل مانص العلماء على كراهته يكره كراهة الوسائل (السبب الخامس) للكراهة عدم تعيينه قرينة بل بطاق على سبيل المادة والاستراحة في الكلام وتحسين اللفظ من الذي يلابسه كما يجرى

معصية الاماعول عليه من القياس على الملوك وهو قياس لا يصح لعدم الجامع وكيف يقاس الخلاق بالخلق والرب بالربوب والخلاق يستحيل عليه النقص والمخلوق يجوز عليه النقص ثم مقاله من ان طلب تحصيل الحاصل عرى عن الحاجة ممنوع لجواز حمله على طلب مثله أو الاجابة باعطاء العوض عنه في الدنيا أوفى الآخرة ولم لا يكون الدعاء بما ذكره وبما أشبهه مما يتمتع ويتعذر عقلا وعادة متنوعا بحسب الداعي به فان كان غافلا عن تعذره فلا بأس عليه لما ثبت من رفع الحرج عن العاقل واذا كان غير غافل فان كان قاصدا للطلب تلك المتعذر بعينه فلا مانع أن يعوضه الله تعالى وان لم يقصد العوض كما اذا طلب غير المتعذر وكان مما علم الله تعالى انه لا يقع جزاءه على لجهته الى الله تعالى وابتهاه الى عظيم كانه وجلاله وان كان قاصدا للتلاعب والاستهزاء أو التعميز او ما شبه ذلك فهنا يكون عاصيا بسبب قصده ذلك وبمجرد دعائه بالمتعذر كما هو مقتضى كلام الشهاب في هذه الابواب وانكار السامع لقول الداعي اللهم افرض علينا الصلاة الخ معنى على كون المادة جارية بسبق الظن السيء بذلك الداعي الى نفس السامع لذلك الدعاء ولا يازم من جريان المادة بذلك ان تكون حال الداعي في دعائه ذلك موافقة لذلك الظن بل ان كانت موافقة لذلك الظن كان عاصيا والافلا قال ولا نسلم ان النسيان العرفي الذي ذكره هنا من حيث أنه قد علم بالنص والاجماع طلب العفو فيه وعنه لا يجوز طلب العفو فيه بل لقائل أن يقول انه لا يخلو أن يكون مما لا تسبب له فيه او ماله فيه تسبب فان كان من الاول فهو مفتقر الى دليل على منح طلب العفو عنه وان ذلك قلة ادب وان كان من الثاني فلا شك ان طلب العفو حينئذ انما هو عن التسبب وطلب العفو عن ذلك طلب للعفو عمائم امام العفو عنه اه قات على ان الجلال السميوطى في تكميلته لتفسير الجلال المحلي قال ماتوضيحه من حاشية الجمل عليه ان طلب رفع ائخاذة بالخطا والنسيان ران سلمنا انه طلب لتحصيل الحاصل لانسلم انه معصية لجواز ان يكون سؤاله اعترافا بنعمة الله تعالى اه قال الجمل اى فالنصد من سؤال هذا الرفع وطلبه الاقرار والاعتراف

هذه النعمة اى اظهرها والتحدث بها على حد واماننمتر بك فحدث اه وهذا من اى جميع مواطن طلب تحصيل الحاصل فانهم قال ابن الشاط ومساق قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الحديث اى الذى رواه الطيراني وغيره مشعر بالمدح لهذه الامة فيتمين لذلك اختصاصها بذلك الرفع ويازم القول بهذا المفهوم لقريظة المدح ويكون هنا فى هذا المقام شرط مجهول كما قاله المورد كما حكاه الله تعالى عن قوم فى سياق المدح من قولهم ربنا آتانا ما وعدتنا ان على دعوى الشهاب ان طلب تحصيل الحاصل معصية ويكون ما اطال به الشهاب فى الجواب عن هذا اليراد ليس بصحيح بل باطل وعلى تسليم جوابه عما اورد على دعواه المذكورة من اخبار الله تعالى عن اهل الاعراف فى سياق مدحهم لادبهم بانهم يقولون ربنا لا نجعلنا مع القوم الظالمين الخ يبقى هو مطا لبديل المنع من مثل ذلك الدعاء ولم يات بديل ولا شبهة اه كلام ابن الشاط بتصرف **والقسم الرابع** ان يسأل الداعي من الله تعالى ثبوت امر دل السمع على ثبوته وله امثلة منها ان يقول جمل الله موت من مات من اولادك حجبا من النار ومنها ان يقول اللهم اجعل صوم عاشوراء يكفر لى سنة ومنها ان يقول اللهم اجعل صلواتي كفارات لما بينهن قال الاصل فالدعاء بهذه الادعية الثلاثة ونظائرها معصية لما مر من انه طلب لتصيل الحاصل اما الاول فلانه قد دل الحديث الصحيح على ان مات له اثنان من الولد كانا حجبا له من النار واما الثانى فلانه قد جاء فى الحديث الصحيح ان صوم يوم عرفة يكفر سنتين وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة واما الثالث فلان قوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح الصلاة الى الصلاة كفارة لما بينهما قال واما ما يقال من ان امره صلى الله عليه وسلم لنا بان ندعوه بقولنا اللهم آت مجد الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابنه المقام المحمود الذى وعدته انك لا تحلف الميعاد مع انه قد ورد فى الحديث الصحيح ان الوسيلة درجة فى الجنة لعبد صالح وارجو ان اكون اياه وان المقام المحمود هو الشفاعة (٣٠٢) وقد اخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اعطيا فيلزم احد الامرين

ذلك على السنة السامسة فى الاسواق عند افتتاح النداء على السلع كقولهم الصلاة والسلام على خير الانام قال مالك لم يقولون هذا على سبيل العادة من غير قصد الدعاء والتقرب الى الله تعالى وهو خير ومعناه الدعاء وكما يقولون المتحدثون فى مجالسهم ما اقوى فرس فلان ابلاها الله بدنية اوسيع ونحو ذلك مما يجرى هذا المجرى ولا يريدون شيا من حقيقته فهذا كله مكروه وقد اشار بعض العلماء الى تحريمه وقال كل ما يشرع قرينة لله تعالى لا يجوز ان يقع الاقرينة له على وجه التعظيم والاجلال لا على وجه التلاعب فان قلت قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نحو

اما اباحة الدعاء بما هو ثابت واما الاشكال على الاخبار عن كونه اعطيا عليه السلام فيدفعه ان العلماء ذكروا فى هذا الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلم انه اعطى

هذه الامور مرتبة على دعائنا واعلم ان دعائنا يحصل له ذلك بحسن امرنا بالدعاء له لانه سبب هذه الامور وحسن الاخبار بحصولها لانه اعلم بوقوع سبب حصولها والمحرم انما هو الدعاء بحصول شىء قد علم حصوله من غير دعائنا اه وتعقبه ابن الشاط بان جوابه هذا عماد كرم من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم لنا بان ندعوه بما ذكر منى على ان الدعاء بمنزلة ذلك من تحصيل المعلوم الحصول ممنوع وذلك هو عين دعواه من غير حجة اى بها على انه يتجه فى المثال الثانى والثالث ان يكون دعاء الداعي بها بتحسين عاقبته وذلك مجهول عنده اه قلت بل يتجه فى جميع امثلة هذا القسم كالذى قبله ما تقدم عن الجلال السيوطي ان من الدعاء بتحصيل الحاصل من قبيل التحدث بالنعمة اى او الحمل عليه فانهم **والقسم الخامس** ان يطلب الداعي من الله تعالى نفى ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته وله امثلة منها ان يقول اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم ومنها ان يقول اللهم اكفنى امر الراى يوم القيامة حتى تستتر عورتى عن الابصار ومنها ان يقول اللهم اذا قبضتني اليك وامتني فلا تحبني الى يوم القيامة حتى استريح من وحشة القبر قال الاصل فكل واحد من هذه الادعية الثلاثة واماها ما سئلتم لتكذيب حديث من احاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيحة الواردة بطريق الاحاد فيكون معصية لا كفر لان الكفر انما يكون بمجرد ما علم ثبوته بالضرورة او بالتواتر اما الاول فلانه قد دلت الاحاديث الصحيحة انه لا يد من دخول طائفة من المسلمين النار وخروجهم منها بشفاعة وبغير شفاعة ودخولهم النار انما هو بذنوبهم فلو غفر للمسلمين كلهم ذنوبهم كلها لم يدخل احد النار وما عد من آداب الدعاء من ان الانسان اذا قال اللهم اغفر لى ان يقول ولجميع المسلمين فليس فيه رد على النبوة حيث اراد الداعي بقوله اللهم اغفر لى المغفرة من حيث الجملة وشرك معه جميع المسلمين فيما طلبه وكذا ان اراد مغفرة جميع ذنوبه وشرك معه جميع المسلمين مراد فى حقهم المغفرة من حيث الجملة وضح التعميم فى

حقه لانه لم يبين ان يكون من الداخلين النار الخارجين بالشفاعة اما ان شرهم معه في جملة ما طلبه لنفسه من مغفرة جميع الذنوب فانه يكون فيه حينئذ رد على النبوة فيكون محرما فضلا عن كونه من آداب الدعاء وان اطاق الداعي قوله اللهم اغفر لي وجميع المسلمين من غير نية جاز لان لفظة اغفر في سياق الثبوت لا في سياق الدعاء وكذلك اللفاظ التي اخبر الله تعالى عن الملائكة صلوات الله عليهم انهم يطلبون بها المغفرة للمؤمنين بقولهم ربنا وسمعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم أي تابوا من الكفر واتبعوا الاسلام وقوله تعالى ويستغفرون لمن في الارض لا عموم فيها لسكونها افعالا في سياق الثبوت فلا تعم اجماعا ولو كانت للعموم لوجب ان يستقدانهم ارادوا بها الخصوص وهو المغفرة من الجملة للقواعد الدالة على ذلك واما المثال الثاني فلانه قد ورد في الصحيح ان الخلاق يحشرون حفاة عراة غرلا واما الثالث فلانه قد ورد في الحديث الصحيح رجوع الارواح الى الاجساد ان الميت يسمع خفق انةل المنصرفين وقد قال عليه الصلاة والسلام في قتلى بدر ما انتم باسمع منهم وليس ذلك خاصا بهم اجماعا اه قال ابن الشاط ومآقااه من الدعاء بهذه الادعية ونحوها معصية مجرد دعوى ومن ابن يلزم ان لا يدعى الا بما يجوز وقوعه لا يعرف لذلك وجها ولا دليلا وما المانع من ان يكلف الله خلقه ان يطلبوا منه المغفرة لذنوب كل واحد من المؤمنين مع انه قد قضى بان منهم من لا يغفر له ومن ابن يلزم المناقاة بين طلب المغفرة ووجوب تقيضها هذا امر لا يعرف له وجها الا بمجرد التحكم بمحض التوهم ومآقاه من انه لا عزم في قوله تعالى فاغفر للذين تابوا وقوله تعالى ويستغفرون لمن في الارض لسكونها افعالا في سياق الثبوت خطأ فاحش لانه التفت الى الافعال دون ما بعدها من معمولاتها والمعمولات في الايتين لفظا عموم وبالجمله فقد كلف هذا الانسان نفسه شططا وادعى دعوى لا دليل عليها ولا حاجة اليها وهما منه وغلطا وقد تقدم الكلام على ان طاب نفي ما دلل السمع (٣٠٣) القاطع على ثبوته ليس يكفر بالا على رأى

من يكفر بالمال وليس ذلك مذهبه اه (القسم السادس) ان يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت امر دل السمع الوارد بطريق الاحاد على تقيمه وله امثلة منها ان

من هذا الدعاء ومنصبه صلى الله عليه وسلم منزله عن المكرهات بل يجب اتباعه في اقواله وافعاله واقل الاحوال ان يكون مباحا فن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لما شئ رضى الله عنها تربت يدك ومن ابن يكون الشبه لما تجبب مالم تعلم من كون المرأة تنزل المني كما ينزل الرجل وهو معلوم انه عليه السلام ما اراد اذا يتها بالدعاء وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم عليك بذات الدين تربت يدك ليس من الارشاد ما يقتضى قصد الاضرار بالدعاء فقد استعمل الدعاء لاعلى وجه الطلب والتقرب وهو عين ما نحن فيه قلت لفظ الدعاء اذا غلب استعماله في العرف

يقول اللهم اجعاني اول من تشق عنه الارض يوم القيامة لاستريح من غمها ووحشتها مدة من الزمان قبل غيري ومنها ان يقول اللهم اجعاني اول داخل الجنة ومنها ان يقول اللهم اجعل الاغنياء يدخلون الجنة قبل الفقراء لسكونه من الاغنياء قال الاصل فكل احدهن هذه الادعية الثلاثة مضاد ظهير من اخبار النبوة فيكون معصية لا كفرا لان الحديث ههنا من اخبار الاحاد اما الاول فلانه قد ورد في الصحيح قوله عليه الصلاة والسلام انا اول تشق عنه الارض يوم القيامة واما الثاني فلانه قد ورد في الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اول داخل الجنة واما الثالث فلانه قد ورد في الصحيح ان الفقراء يدخلون الجنة قبل الاغنياء بخمسمائة عام اه وتوجه ابن الشاط بانه قد سبق انه لا مضادة بين التكليف بطلب امر ما وتفوز القضاء بعدم وقوعه ومدعى ذلك مطالب بالدليل عليه ولم يات على ذلك بدليل الا مجرد دعوى المضادة اه بلفظه والله سبحانه وتعالى اعلم

(الفرق السادس والاربعون والمائتان بين قاعدة ما هو مكروه من الدعاء وقاعدة ما ليس بمكروه)

وقد تقدم ان الاصل في الدعاء من حيث هو دعاء الذنب وقد يعرض له من جهة متعلقه ما يقتضى التحريم وقد تقدم وما يقتضى الكراهة وهو احد خمسة اسباب (السبب الاول) الاماكن التي لا تليق بالقرب الى الله تعالى كالحمامات ومواضع النجاسات والقاذورات والسكناتس ومواضع اللهو واللعب والمعاصي والمخالفات كنهج الخانات والاسواق التي تغلب فيها وقوع العقود الفاسدة والايمان الخائفة لهيبه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في المزبلة والحجرة وقارة الطريق (والسبب الثاني) الهيمت التي لا تليق بالقرب الى الله تعالى كحالة النعاس وفرط الشبع ومدافعة الاخبثين وملاسة النجاسات والقاذورات وقضاء حاجة الانسان فان فعل الدعاء في الاماكن المذكورة او على حالة من تلك الاحوال صح مع فوات رتبة السكك (والسبب الثالث) كونه سببا

لحصول الكبر والخيلاء. للداعي كدواء أمة المساجد والجماعات عقيب الصلوات المكتوبات جهرا للحاضرين فقد كرهه مالك وجماعة من العلماء رحمهم الله تعالى من حيث انه يجتمع لهذا الامام التقدم في الصلاة وشرف كونه نصب نفسه واسطة بين الله تعالى وعباده في تحصيل مصالحهم على يده بالدعاء فيوشك ان تعظم نفسه عنده فيفسد قلبه ويصير به في هذه الحالة اكثر مما يطيقه وقد روى ان بعض الأئمة استأذن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ان يدعو لقومه بعد الصلاة بدعوات فقال لا انا اخشي ان تشخ حتى تصل الى الثريا اشارة الى ما ذكره ويجري هذا الجرى كل من نصب نفسه المدعاء غيره وخشي على نفسه الكبر بسبب ذلك فلاحسن له الترك حتى تحصل له السلامة (والسبب الرابع) كون متعلقه مكروها فيكره كراهة الوسائل لا كراهة المقاصد كالدهاء على اكتساب الرزق بنحو الحجامة ونزو الدواب والممل في الحمامات من الجرف الدينسات مع قدرته على الاكتساب بغيرها وكذلك كل دواء نص العلماء على كراهته يكره كراهة الوسائل (والسبب الخامس) ماجرى على السنة نحو المتحدثين في مجالسهم من نحو قولهم ما قوى فرس فلان ابلاها الله بدنية اوسيع وعلى السنة السامسة في الاسواق عندنا فتتاح النداء على الساع من نحو قولهم الصلاة والسلام على خير الانام مما هو خير في الاصل اريد به الدعاء على سبيل العادة من غير قصد التقرب الى الله تعالى قال مالك كم يقولون هذا على سبيل العادة من غير قصد الدعاء والتقرب الى الله تعالى وهو خير ومعناه الدعاء وكل ما يجري اى على لسان العامة وغيرهم هذا الجرى ولا يريدون شيئا من حقيقةه فهو مكروه بل قد اشار بعض العلماء الى تحريمه فقال كل ما يشرع قرينة لله تعالى لا يجوز ان يقع الاقر به له على وجه التعظيم والاجلال لا على وجه التلاعب اه قال الاصل وكلامنا هنا انما هو في الالفاظ التي تنصرف بصراحتها للدعاء وتستعمل في غيره واما ما غاب استعماله في العرف في غير الدعاء حتى انسخ منه حكم الدعاء وصار بحيث لا ينصرف بعد ذلك (٣٠٤) الى الدعاء الا بالقصد والسنة فلا حرج على مستعمله في غير الدعاء لانه قد

استعمله فيما هو موضوع له
 عرفا ومن ذلك قوله صلى
 الله عليه وسلم لما نشره صلى
 الله عنها تربت يدك
 ومن أين يكون الشبه
 لما تعجبت مما لم تعلم من
 كون المرأة تنزل المنى كما
 ينزل الرجل وقوله صلى الله عليه وسلم عليك بذات الدين تربت يدك
 اذ من المعلوم انه عليه الصلاة والسلام ما اراد اذنية عائشة ولا غيرها بالدعاء اذ ليس من الارشاد ما يقتضي قصد الاضراب بالدعاء
 وانما استعمل ذلك فيما غاب بالعرف استعماله فيه من غير الدعاء فيكون مباحا لا مكروها لان منصبه صلى الله عليه وسلم منزله عن المكروهات في اقواله وافعاله بل اقل الاحوال ان يكون كل منها مباحا لانه يجب اتباعه صلى الله عليه وسلم فيها اه قالت ويؤخذ مما مر عن الاصل وسامه ابن الشاط ان لسكراهة الدعاء سببا سادسا مما يرض له فيقتضي كراهته وهو كونه بالالفاظ المعجمية الصادرة ممن لم يغلب عليهم من المعجم الضلال والفساد فيكره الدعاء والرقى بها قبل معرفة معناها سدا للذريعة فتنبه لذلك هذا تهذيب مقاله الاصل في هذا الفرق وسامه ابن الشاط وبه يتم ما قصدته من تهذيب الفروق والقواعد السنية بما وفق الله اليه واعان عليه من الزيادة والفوائد العلية واستغفره تعالى من كل قول لا يوافق العمل، ومن كل مادعيته واظهرته من العلم بدين الله تعالى هم التقصير فيه والزلل ، ومن كل خطرة دعيتنى الى تزين وتصنع ، في كتاب سطرته او كلام نظمته او علم افدته حتى ادى الى الترفع ، واسأله سبحانه وتعالى ان يجعلني وجميع المسلمين ، لما علمنا عاملين ولو جهه به مر بدين ، وأن لا يجعله وبالا علينا ، وأن يضعه في ميزان الصالحات اذا ردت أعمالنا اليها ، انه جواد كريم رؤف بعباده رحيم ، واليه ترجع الامور يوم الدين ، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، وبفضله تنزل البركات ، وصلى الله على خير مولود ، دعى الى افضل معبود ، محمد النبي المنتقد من حالك الضلال ، وآله وسلم تسليما كثيرا مبارك فيه على كل حال وكان تحرير خاتمه في بلد جين سمطرا يوم الاثنين الرابع من ثاني الثاني من الرابع بعد الاربين من الرابع عشر من هجرة سيد الملائكة والجن والبشر ، صلى الله وسلم عليه ، وعلى آله ومن اتهم اليه

(قول)

في غير الدعاء انسخ منه حكم الدعاء ولا ينصرف بعد ذلك الى الدعاء الا بالقصد
 والنية فاذا استعمله مستعمل في غير الدعاء فقد استعمله فيما هو موضوع له
 عرفا ولا حرج في ذلك وانما الكلام في الالفاظ التي تنصرف بصراحتها
 للدعاء وتستعمل في غيره فليس ما في الاحاديث من هذا
 الباب وهما انتهى ما جمع من القواعد
 والفروق والله اعلم بالصواب

(ترجمة شهاب الدين القرافي صاحب الاصل رحمه الله)

هو شهاب الدين ابو العباس احمد بن العلاء ادريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجى البهشمى المصرى الامام العلامة وحيد دهره * وفريد عصره * أحد الاعلام المشهورين * والائمة المذكورين * انتهت اليه رئاسة الفقه على مذهب مالك رحمه الله جد في طاب العلوم فيبلغ الغاية القصوى فهو الامام الحافظ * والبحر اللانظ * المفوه المنطبق والآخذ بانواع التصميم دلت مصنفاته على غزارة فوائده * واعربت عن حسن مقاصده * جمع قواعى * وفاق اقارانه جنسا ونوعا * كان لماما بارعا في الفقه والاصول والعلوم العقلية وله معرفة بالتفسير وتخرج به جمع من الفضلاء واخذ كثيرا من علومه عن الشيخ الامام العلامة الملقب بسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام الشافعى واخذ عن الامام العلامة شرف الدين محمد بن الشهير بالشريف السكركى وعن قاضى القضاة شمس الدين ابى بكر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الواحد المقدسى سمع عليه مصنفه كتاب وصول ثواب القرآن كان احسن من القى الدروس * وحلى من بديع كلامه محور الطروس * ان عرضت حادثة فبحسن توضيحه تزول * وبزمتد تحول * فلنقلده لسان الحال يقول

حلف الزمان لياتين به مثله * حنثت يمينك يا زمان فكفر

سارت مصنفاته مسير الشمس * وزرق فيها الحظ السامى عن اللمس * مباحثة كارياض الموتقه * والحدايق المغدقه * تنزه فيها الاسماع دون الابصار * وتجنى الفكر ماها من ازهار وانمار * ثم حرر مناط الاشكال * وفاق اضرا به النظراء والاشكال * وائف كتبها مفيدة انقذ على كمالها لسان الاجماع * وتشرفت سماعها الاسماع منها كتاب الذخيرة في الفقه من أجل كتب المالكية وكتاب القواعد الذى لم يسبق الى مثله * ولا أتى أحد بعده بشبهه * وكتاب شرح الترتيب وكتاب شرح الجسلب وكتاب شرح المحصول للامام فخر الدين الرازى وكتاب التعليقة على المنتخب وكتاب التنقيح فى أصول الفقه وهو مقدمة الذخيرة وشرحه كتاب مفيد وكتاب الاجوبة الفاخرة * على الاسئلة الفاجره * فى الرد على أهل الكتاب وكتاب الامنية * فى ادراك النية * وكتاب الاستغناء * فى أحكام الاستثناء * وكتاب الاحكام * فى الفرق بين الفتاوى والاحكام * اشتمل على فوائد عزيزة وكتاب اليواقيت * فى أحكام المواقيت * وكتاب شرح الاربعين للفخر الرازى فى أصول الدين وكتاب الاتقاد * فى الاعتقاد * وكتاب المنجيات والمواقفات فى الادعية وما يجوز منها وما يكره وما يحرم وكتاب الابصار * فى مدركات الابصار * وكتاب البيان * فى تعليق الايمان * وكتاب العموم ورفعه وكتاب الاجوبة عن الاسئلة الواردة على خطب ابن نباته وكتاب الاحتمالات المرجوحة وكتاب البارز للكفاح فى الميدان وغير ذلك وفى نجم المهتمدى لابن المعلم وله اى لصاحب الترجمة المذكورة كتاب عارض به امام الحرمين فى كتابه المسمى بغية الخلق فى اختيار الاحق الذى بين فيه الامام ان أحق الناس من الأئمة أن يولد الامام الشافعى فبين الشهاب فى كتابه ان الاحق بان يقلد مالك بن انس وله كتاب فى المناظر من الرياضات انتهى قال الشيخ شمس الدين بن عدلان الشافعى اخبرنى خالى الحافظ شيخ الشافعية بالديار المصرية ان شهاب الدين القرافي حرر أحد عشر علما فى ثمانية أشهر وقال ثمانية علوم فى أحد عشر شهرا وذكر عن قاضى القضاة تقي الدين ابن شكر قال اجمع

المالكية والشافعية على أن أفضل أهل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة القرافي بمصر القديمة والشيخ ناصر الدين بن المنير بالاسكندرية والشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد بالقاهرة المزينة وكلهم مالكية خلا الشيخ تقي الدين فإنه جمع بين المذهبين قال أبو عبد الله ابن رشيد وذكر لي بعض تلامذته ان سبب شهرته بالقرافي انه لما أراد الكتاب ان يكتب اسمه في بيت الدرس كان حينئذ غائبا فلم يعرف اسمه وكان اذا جاء المدرس يقبل من جهة القرافة فكتب القرافي فجرت عليه هذه النسبة وذكر بعضهم أن أصله من البهقشائية وتوفي رحمه الله بدير الطين في جمادى الآخرة عام اربعة وثمانين وستائة ودفن بالقرافة والبهقشي بالبلاء الموحدة المفتوحة والهلاء الساكنة والفاء المفتوحة والشين المعجمة المكسورة والياء الساكنة المثناة من تحت ولم اقف على معنى هذه النسبة ولعلها قبيلة من قبائل صنهاجة وكان القرافي رحمه الله كثير ما يتمثل

واذا جلست الى الرجال واشرقت في جو باطنك العلوم الشرد
فاحذر مناظرة الحسود فانما تفتاظ انت ويستفيد ويحرد
ويتمثل بقول محيي الدين المعروف بحاف رأسه

عبت على الدنيا لتقسيم جاهل وتأخري لم تقالت خذ العذر
بنو الجهل أبتأني وكل فضيلة قابناؤها أبناء ضرتي الاخرى

انتهى من الديباج للامام ابن فرحون

~~~~~

ترجمة الامام أبي القاسم ابن الشاط صاحب التعليق رحمه الله

هو الشيخ قاسم بن عبد الله مجد بن الشاط الانصارى نزيل سبته يكنى أبا القاسم قال والشاط اسم لجدى وكان طوالا فجرى عليهم هذا الاسم كان رحمه الله نسيج وحده في أصالة النظر ونفوذ الفكر وجودة القريحة وتسديد الفهم مع حسن الشائيل وعلو الهمة والمكوف على العلم والافتحصار على الآداب السنية والديجلى بالوقار والسكينة اقرا عمره بمدينة سبته الاصول والفرائض متقدما وصوفا بالامامة وكان موفور الحظ من الفقه حسن المشاركة في العريسة كاتب مرسلار يان من الآداب له نظر في العقليات قرأ على الاستاذ ابني الحسن بن أبي الربيع وعلى الحافظ بن يعقوب الحازي وغيرهم واجازه ابوالقاسم بن البرا وأبو مجد بن أبي الدنيا و ابو العباس بن الفزاز و ابو جعفر الطباع و ابو بكر ابن غارس وغيرهم وأخذ عنه الجملة من أهل الاندلس كالأستاذ أبي زكرياء هذيل وشيخنا ابى الحسن ابى الحباب والفاضل ابى بكر بن سيرين وغيرهم تأليفه منها البروق \* في تعقب مسائل القواعد والفروق \* وغنية الرائض \* في علم الفرائض \* وتحرير الجواب \* في توفى الثواب \* وفهرسته حافلة وكان مجلسه مؤلفا للصدور من الطلبة والنبلاء من العامة مولده في عام ثلاثة واربعين وستائة بمدينة سبته وتوفي في عام ثلاثة وعشرين وسبعمائة . اه منه .



## ترجمة المؤلف رحمه الله

هو الامام ناصر السنة ابو اسحاق ابراهيم بن موسى بن مجد اللخمي الغرناطي ويعرف بابي اسحاق الشاطبي قال الشيخ بابا في كفاية المحتاج في وصفه الامام الجليل العلامة المجتهد المحقق القدوة الحافظ الاصولي المفسر المحدث الفقيه النظار اللغوي النحوي البياني الثبت الثقة الورع الصالح السني البحات الحججة كان من افراد محققى العلماء الانبات و اكابر متقنى الائمة الثقات ذا قدم راسخ فى العلوم والامامة العظمى فى الفنون فقهها واصولا ونفسيرا و احدينا وعربية وغيرها مع تبحر عظيم وتحقيق بالغ الى استنباطات جليلة وفوائد كثيرة وقواعد محققة محررة واقتراحات عزيزة مقررة وقدم راسخ فى الصلاح والورع والتجربى والعفة واتباع السنة وتجنب البدع والشبهه والانحراف عن كل ما ينحو للبدع وأهلها وقع له فى ذلك امور مع جماعة واودى بسببها كثيرا كما ذكر فى خطبة كتابه فى البدع حتى انشد فى ذلك

بليت يا قوم والبلوى منوعة      بمن اداريه حتى كاد يردني

دفع المضرة لاجلبا لمصلحة      فحسبى الله فى عقلى وفى ديني

قال شيخ الاسلام ابن مرزوق الحفيد الامام فى وصفه المحقق الفقيه العلامة الاستاذ الصالح . اه . وناهيك بهذه التحلية من مثل هذا الامام وقال ابو الحسن بن سمعت فى حقه هو نخبه علماء قطرنا أخذ العربية عن امام فنهابلا مدافع ابى عبد الله ابن الفخار الالبيرى لازمه حتى مات وعن الامام رئيس علوم اللسان الشريف ابى القاسم السبتي قلت هو الشريف الغرناطى شارح المقصورة الخازمية واول من شرح الخزرجية وكان ممن يفتخر بلقائه كما فى وفيات ابن قنفذ قال الشيخ بابا وأخذ بقية الفنون عن الائمة الشريف ابى عبد الله التلمسانى أعلم أهل وقته والعلامة ابى عبد الله المقرئ وقطب الذائرة شيخ الشيوخ الاستاذ ابى سعيد بن لب والعلامة المحدث الخطيب ابن مرزوق والمحقق الاصولى ابى على منصور بن مجد الزواوى والمؤلف المفسر ابى عبد الله البلنسي والحاج الخطيب أبى جعفر الشقورى وعن استفاد منه الفقيه الحافظ أبو العباس القباب وغيرهم اجتهد وبرع وفاق الاكابر والتحق بالائمة الكبار وبالغ فى التحقيق وتكلم مع الائمة فى المشكلات وجرى له معهم اجبات ومراجعات اجبات عن ظهوره فيها وقوة عارضته وأمامته كسالة مراعاة الخلاف فى المذهب له فيها بحث جليل مع الامامين القباب وابن عرفة ومسالة الدعاء عقب الصلاة بحث فيها معهما ومع القاضى الفشتالى وابن لب و اجبات فى التصوف مع الامام ابن عباد وغيرهم قلت مسالة مراعاة الخلاف قد أشار اليها فى المقدمة الثالثة عشرة من هذا الكتاب وقد استوفى كلامه وكلام القباب وابن عرفة ابو يحيى بن عاصم فى شرح منظومة ابيه وقد ذكر فى المعيار اسئلته التى وجهها لابن عرفة غير معزوة اليه وذكر اجوبة ابن عرفة عنها وقد رأيت منسوبا لابن عاشر اسقاط كثير من تلك الاجوبة لعموض تلك المسائل فراجعها فى سفر البيوع قال الشيخ بابا وبالجملة فقد رة فى العلوم والصلاح فوق ما يذكر وتحليلته فى التحقيق اعلى مما يشهر. ألف تأليف جليل فى غاية النفاسة مشتملة على تبحر القواعد وتحقيق مهمات الفوائد كهذا الكتاب الموسوم بالموافقات فى الاصول قال كتاب جليل القدر لانظير له فيه من تحقيقات القواعد وتقريرات الاصول مالا يعلمه الا الله يدل على بعد شأوه فى العلوم كلها خصوصا الاصول قال فيه الامام ابن

مرزوق انه من ائبل الكتب في سفر بن وتآليف نفيس في الحوادث والبدع في سفر في غاية  
الاجادة قلت اسم كتاب البدع الاعتصام وفيه كلام طويل الذيل على آية ورهبانية  
ابتدعوها الى آخره وعلى حديث ستفتقر امتي وحديث البرماتطمئن اليه نفسك في غاية النفاسة  
والغرامة والتحقيق والاحاطة بجميع ما يترجم ان يقال في ذلك وشرح فيه الاستحسان والمصالح  
المرسلة وميزها عن البدع أم شرح وتميز قال الشيخ وله كتاب المجالس شرح فيه آيات وأحاديث  
من كتاب البيوع من البخارى لم يكن قال وفيه دليل على ما خصه الله تعالى به من التحقيق  
وشرحه الجليل المشهور على الفية ابن مالك في أربعة اسفار كبار لم يؤلف عايبا مثله بحثنا وتحقيقا  
وكتاب الافادات والانشادات صغير فيه طرف وتحف وملح وكتاب عنوان الاتفاق في علم  
الاشتقاق وكتاب في أصول النحو ذكرهما في شرح الالفية قال ورأيت في موضع آخر  
انهما تلقيا ورد على ابى الاصمغ ابن سهل صاحب الاحكام في مسألة ذكر المؤذنين في الاسحار  
على الصومعة وغير ذلك قلت ذكر في كتاب البدع ان قيام المؤذن بالانشاد على الصومعة بدعة  
من ثلاثة وجوه فراجمه ثم قال الشيخ اخذ عنه الائمة كالقاضي الشهيد ابى يحيى بن عاصم  
والقاضي ابى بكر بن عاصم والعلامة ابى جعفر احمد التتصار قلت وكان يباحثه ايام تآليف  
هذا الكتاب ببعض المسائل ثم يضمنها فيه على عادة الفضلاء حسبما نقله الشيخ بابا في ترجمته  
عن ابن الارزوق عن شيخه ابن فتوح ثم قال واخذ عنه غيرهم توفي يوم الثلاثاء ثامن شعبان سنة  
٧٩٠ تسعين وسبعمائة وكان يرى جواز ضرب الخراج على الناس اذا ضعف بيت المال وعجز عن  
القيام بمصالح الناس كما وقع للشيخ الماتى في كتاب الورع وحرر ذلك في كتاب الحوادث  
باب بدع تقرب وقال في اثناء كلامه ولما لك تقول كما قال القائل لمجيز شرب العصير بعد طبخه حتى  
صارر بالاحلتها والله يا عمر انه احل شرب الخمر بالاستجرار الى نقص الطبخ قال فجواب كما قال  
عمر رضي الله تعالى عنه والله لا احل ما حرمه الله ولا احرم ما احله وان الحق احق ان يتيم ومن  
يتمد حدود الله فقد ظلم نفسه وكان يرى توظيف ما يبنى به السور على اهل الموضع استنادا  
المصالح المرسله لضياعه اذ لم يقوموا به مخالفا في ذلك للاستاذ ابن ابى وللفزالي في المسألة كلام  
مستوفى ولا بن البرامع سلطان وقته كلام مشهور ومن فوائده الكيل الشرعى المنقول عن  
شيوخ المذهب تقريبا يدرك كل احد صفة بكتلة اليدين مجتمعتين من يدمتوسطه اربعة منها  
جربته فصح فهو الموعول عليه لا بتناؤه على اصل تقربى شرعى وترقب الامور غير مطلوب لانه  
نكف وتقطع قال ولا يحصل الوثوق بالاكياس المنقولة بالاسانيد لاختلافها اختلافا متباينا  
كما اختبرته وكان لا ياخذ الفقه الا من كتب الاقدمين وينهى عن الكتب المتأخرة ككتب  
ابن بشير وابن شاس وابن الحاجب وقرر ذلك في المقدمة الثانية عشر من هذا الكتاب قال  
وقد اوصانى بعض العلماء بالفقه يعنى القباب بالتحامى عنها او آتى بعبارة خشنة ولكنه محض  
نصيحة والتساهل في النقل عن كل كتاب لا يحتمله دين اختبرت ذلك فظهر لى وجهه قال الشيخ  
ربا والعبارة الخشنة هى قول القباب افسد ابن بشير وتابعاه الفقه اه ما وجد بخط العلامة الهمام  
الشيخ سيدى اسماعيل التميمى قدس الله روحه \* ونور صريحه

الحمد لله الذي أنزل الفرقان على عبده فمنذ بزغت شمسه هزم جيش الضلال وجنده والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بالحق ودين الهدى ليظهره على الدين كله وعلى آله الذين عاهدوه على نصرته دين الله فوقوا بهمه ونصبوا أنفسهم لآظهار الحق وحفظه وبعد فقد تم بهونه تعالى طبع كتاب الفروق السنية في الاصول الفقهية واستنباط الاحكام الشرعية لمام الاصوليين وعمدة المحققين شهاب الدين أبي العباس احمد بن ادريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي رحمه الله واثابه رضاه ولتمام النفع وضع بأسفل كل صحيفة «حاشية» الامام سراج الدين أبي القاسم قاسم ابن عبد الله الانصاري المعروف بابن الشاط مفضولا بينهما بجدول وحليت هو امشه بالسفر الجليل المسمى تهذيب الفروق والقواعد السنية في الاسرار الفقهية لمؤلفه العلامة الفاضل الشيخ محمد علي ابن المرحوم الشيخ حسين مفتي المالكية سابقا بيلد الله الحرام شرفها الله في مجموع ذلك كتابا لم يسبق له نظير فرحم الله الجميع وأحلمهم المحل الرفيع وذلك بمطبعة دار احياء الكتب العربية بمصر في شهر ربيع الثاني من شهر سنة ألف وثمانمائة وسبعة وأربعين هجريه على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التحية آمين



﴿ هذا التقرير تهذيب الفروق الذي بالهامش لحضرة العالم التجريبي ﴾

والمحدث الحافظ الكبير صاحب التوقيع حفظه الله وآدم بقاءه ﴿

الحمد لله الفارق بين الحق والباطل \* على بالشرية كل جيد عاقل \* باعث النبي الهندي بنوره كل معاند وجاهل \* عليه وعلى آله واصحابه افضل صلاة وسلام ما هطل هاطل وبعد فلما نظرت تهذيب الفروق للعالم الفاضل الدراكة الفهامة السيد علي المالكي وجدته خليقا بالتهذيب لما اشتمل عليه من التهذيب \* والزيادات المفيدة غاية الافادة لكل اريب \* فانشأت هذه الابيات الرائقة \* مع ما اذنيه من الاهوال المائفة \* نقلت \*

قد انار الفروق بدر العلوم \* باختصار يحويه ذهن الفهم

مفخر الحق المالكي على \* هذب الفرق من جميع الوهون

مع زيادات واخوات المعاني \* تتراءى في وسطه كالجنون

فجزاه الاله خير جزاء \* ان سعى سعى راغب في النعم

كتبه في شهر المحرم في ١١ منه فاتح سنة ١٣٤٣ هـ محمد الحضرن بابي الحكيني عامه

الله بلطفه الخفي

( فهرست الجزء الرابع من اوار البروق في انواع الفروق للقرافي رحمه الله تعالى )

الصحيحة

- ٢ الفرق الحادى والمائتان بين قاعدة القرض وقاعدة البيع  
 ٢ الفرق الثانى والمائتان بين قاعدة الصالح وغيره من العقود  
 ٣ الفرق الثالث والمائتان بين قاعدة ما يملك من المنفعة بالاجارات  
 وبين قاعدة مالا يملك منها بالاجارات  
 ٧ الفرق الرابع والمائتان بين قاعدة مال المستأجر أخذه من من ماله بعد  
 انقضاء الاجارة وبين قاعدة ما ليس له اخذه  
 ٨ الفرق الخامس والمائتان بين قاعدة ما يضمن بالطرح من السفن وبين قاعدة مالا يضمن  
 ١٠ الفرق السادس والمائتان بين قاعدة من عمل من الاجزاء النصف مما استؤجر عليه يكون  
 له النصف وبين قاعدة من عمل النصف لا يكون له النصف  
 ١١ الفرق السابع والمائتان بين قاعدة ما يضمنه الاجراء اذا هلك وبين قاعدة مالا يضمنون  
 ١٢ الفرق الثامن والمائتان بين قاعدة ما يمنع فيه الجهالة وبين قاعدة ما يشترط فيه الجهالة  
 بحيث لو فقدت فيه الجهالة فسد  
 ١٣ الفرق التاسع والمائتان بين قاعدة ما مصلحته من العقود في الزوم وبين قاعدة ما مصلحته  
 عدم الزوم  
 ١٤ الفرق العاشر والمائتان بين قاعدة ما يرد من القراض الفاسد الى قراض المثل وبين قاعدة  
 ما يرد منه الى اجرة المثل  
 ١٥ الفرق الحادى عشر والمائتان بين قاعدة ما يرد الى مساقيات المثل في المساقيات وبين ما يرد  
 الى اجرة المثل  
 ٢٠ الفرق الثانى عشر والمائتان بين قاعدة الاهويه وبين قاعدة ما تمت الابنية  
 ١٨ الفرق الثالث عشر والمائتان بين قاعدة الاملاك الناشئة عن الاحياء وبين قاعدة  
 الاملاك الناشئة عن غير الاحياء  
 ٢٠ الفرق الرابع عشر والمائتان بين قاعدة الكذب وقاعدة الوعد وما يجب الوفاء به منه  
 وما لا يجب  
 ٢٦ الفرق الخامس عشر والمائتان بين قاعدة ما يقبل القسمة وقاعدة مالا يقبلها  
 ٢٠ الفرق السادس عشر والمائتان بين قاعدة ما يجوز التوكيل به وبين قاعدة مالا يجوز التوكيل فيه  
 ٢٧ الفرق السابع عشر والمائتان بين قاعدة ما يوجب الضمان وبين قاعدة مالا يوجبه  
 ٣٢ الفرق الثامن عشر والمائتان بين قاعدة ما يوجب استحقاق بعضه ابطال المقد في الكل  
 وبين قاعدة مالا يقتضي ابطال المقد في الكل  
 ٣٣ الفرق التاسع عشر والمائتان بين قاعدة ما يجب التقاطه وبين قاعدة مالا يجب التقاطه  
 ٣٤ الفرق العشرون والمائتان بين قاعدة ما يشترط فيه العدالة وبين قاعدة مالا يشترط فيه العدالة  
 ٣٧ الفرق الحادى والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يشترط فيه اجتماع الشروط والاسباب  
 وانتفاء الموانع وقاعدة مالا يشترط فيه مقارنة شروطه واسبابه وانتفاء موانعه

- ٣٨ الفرق الثاني والعشرون والمائتان بين قاعدة الاقرار الذي يقبل الرجوع عنه و بين قاعدة الاقرار الذي لا يقبل الرجوع عنه
- ٣٩ الفرق الثالث والعشرون والمائتان بين قاعدة ما ينفذ من تصرفات الولاية والقضاة و بين قاعدة مالا ينفذ من ذلك وهو خمسة أقسام
- ٤٨ الفرق الرابع والعشرون والمائتان بين قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم
- ٥٤ الفرق الخامس والعشرون والمائتان بين قاعدة الحكم وقاعدة الثبوت
- ٥٥ الفرق السادس والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يصلح ان يكون مستندا في التحمل و بين قاعدة مالا يصلح ان يكون مستندا
- ٥٧ الفرق السابع والعشرون والمائتان بين قاعدة اللفظ الذي يصح اداء الشهادة به و بين قاعدة مالا يصلح ادائها به
- ٦٢ الفرق الثامن والعشرون والمائتان بين قاعدة ما يقع به الترجيح بين البيئات عند التعارض وقاعدة مالا يقع به الترجيح
- ٦٥ الفرق التاسع والعشرون والمائتان بين قاعدة المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة وقاعدة المعصية التي ليست بكبيرة مانعة من الشهادة
- ٧٠ الفرق الثلاثون والمائتان بين قاعدة التهمة التي ترد بها الشهادة بعد ثبوت العدالة و بين قاعدة مالا ترد به
- ٧٢ الفرق الحادي والثلاثون والمائتان بين قاعدة الدعوى الصحيحة وقاعدة الدعوى الباطلة
- ٧٤ الفرق الثاني والثلاثون والمائتان بين قاعدة المدعى وقاعدة المدعى عليه
- ٧٦ الفرق الثالث والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يحتاج للدعوى و بين قاعدة مالا يحتاج اليها
- ٧٨ الفرق الرابع والثلاثون والمائتان بين قاعدة اليد المعتبرة المرجحة بقول صاحبها وقاعدة اليد التي لا تعتبر
- ٧٨ الفرق الخامس والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما تجب اجابة الحاكم فيه أو دعاه اليه و بين قاعدة مالا تجب اجابته فيه
- ٧٩ الفرق السادس والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يشرع من الحبس وقاعدة مالا يشرع
- ٨٠ الفرق السابع والثلاثون والمائتان بين قاعدة من يشرع ازامه بالهلف وقاعدة من لا يلزمه الهلف
- ٨٢ الفرق الثامن والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما هو حجة عند الحكماء وقاعدة ما ليس بحجة عندهم
- ١٠٤ الفرق التاسع والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما اعتبر من الغالب و بين ما اتى من الغالب
- ١١١ الفرق الاربعون والمائتان بين قاعدة ما يصح الاقراء فيه ومالا يصح
- ١١٤ الفرق الحادي والاربعون والمائتان بين قاعدة المعصية التي هي كفر وقاعدة ما ليس بكفر
- ١٣٦ الفرق الثاني والاربعون والمائتان بين قاعدة ما هو سحر بكفر به و بين قاعدة ما ليس كذلك
- ١٧١ الفرق الثالث والاربعون والمائتان بين قاعدة قتال البغاة وقاعدة قتال المشركين
- ١٧٢ الفرق الرابع والاربعون والمائتان بين قاعدة ما هو شبهة تدرا بها الحدود والكفارات وقاعدة ما ليس كذلك

- ١٧٥ الفرق الخامس والاربعون والمائتان بين قاعدة القذف اذا وقع من الأزواج الزوجات فان اللعان يتمدد بتمدد قذف الزوجات في مجلس أو مجلسين و بين قاعدة الجماعة بقذفهم الواحد فان الحد يتحد عندنا
- ١٧٧ الفرق السادس والاربعون والمائتان بين قاعدة الحدود وقاعدة التماذير من وجوه عشرة
- ١٨٣ الفرق السابع والاربعون والمائتان بين قاعدة الانكاف بالصيال و بين قاعدة الانكاف بغيره
- ١٨٩ الفرق الثامن والاربعون والمائتان بين قاعدة ماخرج عنه المساواة والمماثلة في القصاص و بين قاعدة ما بقى على المساواة
- ١٩١ الفرق التاسع والاربعون والمائتان بين قاعدة العين وقاعدة كل اثنين من الجسد فيهما دابة واحدة كالاذنين ونحوهما
- ١٩٣ الفرق الخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث واجزاء اسبابها العامة والخاصة
- ١٩٨ الفرق الحادى والخمسون والمائتان بين قاعدة أسباب التوارث وقاعدة شروطه وموانعه
- ٢٠٢ الفرق الثانى والخمسون والمائتان بين قاعدة الغيبة وقاعدة ما يحرم من الشئ وينهى عنه و بين و بين قاعدة ما لا ينهى عنه منها
- ٢٠٥ الفرق الثالث والخمسون والمائتان بين قاعدة الغيبة المحرمة وقاعدة الغيبة التى لا تحرم
- ٢٠٩ الفرق الرابع والخمسون والمائتان بين قاعدة الغيبة وقاعدة التهمة والهمزة والهمز
- ٢٠٩ الفرق الخامس والستون والمائتان بين قاعدة الزهد وقاعدة ذات اليد
- ٢١٠ الفرق السادس والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد وقاعدة الورع
- ٢٢١ الفرق السابع والخمسون والمائتان بين قاعدة التوكل و بين قاعدة ترك الأسباب
- ٢٢٤ الفرق الثامن والخمسون والمائتان بين قاعدة الحسد وقاعدة الغبطة
- ٢٢٥ الفرق التاسع والخمسون والمائتان بين قاعدة الكبر وقاعدة التجميل بالملابس والمراكب وغير ذلك
- ٢٢٧ الفرق الستون والمائتان بين قاعدة الكبر وقاعدة العجب
- ٢٢٨ الفرق الحادى والستون والمائتان بين قاعدة العجب وقاعدة التسميع
- الفرق الثمانى والستون والمائتان بين قاعدة الرضى بالقضاء وعدم الرضى بالمقضى
- ٢٣١ الفرق الثالث والستون والمائتان بين قاعدة المكفرات وقاعدة أسباب المثوبات
- ٢٣٦ الفرق الرابع والستون والمائتان بين قاعدة المداهنة المحرمة و بين قاعدة المداهنة التى لا تحرم وقد نجب
- ٢٣٧ الفرق الخامس والستون والمائتان بين قاعدة الخوف من غير الله تعالى الذى لا يحرم من غير الله تعالى المحرم وقاعدة الخوف
- ٢٣٨ الفرق السادس والستون والمائتان بين قاعدة التطير وقاعدة الطيرة وما يحرم منهما وما لا يحرم
- ٢٤٠ الفرق السابع والستون والمائتان بين قاعدة الطيرة وقاعدة الفال الحلال المباح والفال الحرام
- ٢٤١ الفرق الثامن والستون والمائتان بين قاعدة الرؤيا التى يجوز تمبيرها قاعدة الرؤيا التى لا يجوز تمبيرها
- ٢٥٠ الفرق التاسع والستون والمائتان بين قاعدة ما يباح في عشرة الناس من المسكارمة وقاعدة ما ينهى عنه من ذلك

- ٢٥٥ الفرق السبعون والمائتان بين قاعدة النهي عنه من المفسد وما يحرم وما يندب  
 ٢٥٨ الفرق الحادى والسبعون والمائتان بين قاعدة ما يجب تملكه من النجوم وبين قاعدة ما لا يجب  
 ٢٥٩ الفرق الثامن والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو من الدعاء كفر وقاعدة ما ليس بكفر  
 ٢٦٥ الفرق الثالث والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو محرم من الدعاء وليس بكفر وبين  
 ما ليس محرما  
 ٢٩٨ الفرق الرابع والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو مكروه الدعاء وقاعدة ما ليس بمكروه

( فهرست الجزء الرابع من تهذيب الفروق والقواعد الستين فى الاسرار  
 الفقهية الذى بهامشه الفروق )

- ٢ الفرق الحادى والمائتان بين قاعدة القرض وقاعدة البيع  
 ٥ الفرق الثانى والمائتان بين قاعدة الصلح وقاعدة غيره من العقود  
 ٨ الفرق الثالث والمائتان بين قاعدة ما يملك من المنفعة بالاجارات وبين قاعدة ما لا يملك  
 منها بالاجارات  
 ٢٢ الفرق الرابع والمائتان بين قاعدة ما للمستاجر أخذه من ماله بعد انقضاء الاجارة وبين  
 قاعدة ما ليس له أخذه  
 ٢٤ الفرق الخامس والمائتان بين قاعدة ما يضمن بالطرح من السفن وبين قاعدة ما لا يضمن  
 ٢٦ الفرق السادس والمائتان بين قاعدة من عمل من الأجراء النصف مما استؤجر عليه  
 يكون له النصف وبين قاعدة من عمل النصف لا يكون له النصف  
 ٢٧ الفرق السابع والمائتان بين قاعدة ما يضمنه الاجراء اذ ادلك وبين قاعدة مما لا يضمنونه  
 ٢٩ الفرق الثامن والمائتان بين قاعدة ما يمنع فيه الجهالة وبين قاعدة ما يشترط فيه الجهالة بحيث  
 لو فقدت فيه الجهالة فسد  
 ٣١ الفرق التاسع والمائتان بين قاعدة ما مصلحته من العقود فى اللزوم وبين قاعدة ما مصلحته  
 منها فى عدم اللزوم  
 ٣٣ الفرق العاشر والمائتان بين قاعدة ما يرد من القراض الفاسد الى قراض مثل وبين قاعدة  
 ما يرد منه الى اجرة المثل  
 ٣٦ الفرق الحادى عشرة والمائتان بين قاعدة ما يرد من المسافات الفاسدة الى قراض المثل  
 وبين ما يرد منها الى اجرة المثل  
 ٤٠ الفرق الثانى عشر والمائتان بين قاعدة الأهوية وبين قاعدة ماتحت الأبنية  
 ٤١ الفرق الثالث عشر والمائتان بين قاعدة الأملك الناشئة عن الاحياء وبين قاعدة  
 الأملك الناشئة عن غير الاحياء  
 ٤٣ الفرق الرابع عشر والمائتان بين قاعدة الكذب وقاعدة الوعد وما يجب الوفاء به منه وما لا يجب

- ٤٨ الفرق الخامس عشر والمائتان بين قاعده مايقبل القسمة وقاعدة مالا يقبلها
- ٥٥ الفرق السادس عشر والمائتان بين قاعدة مايجوز التوكيل فيه من الأفعال وبين قاعدة مالا يجوز التوكيل فيه منها
- ٥٨ الفرق السابع عشر والمائتان بين قاعدة مايجب الضمان وبين قاعدة مالا يوجبه
- ٦٣ الفرق الثامن عشر والمائتان بين قاعدة مايجب استحقاق بعضه ابطال العقد في الكل وبين قاعدة مالا يقتضي ابطال العقد في الكل
- ٦٥ الفرق التاسع عشر والمائتان بين قاعدة التقاطه وبين قاعدة مالا يجب التقاطه
- ٦٧ الفرق العشرون والمائتان بين قاعدة مايشترط فيه العدالة وبين قاعدة مالا تشترط فيه العدالة
- ٧٥ الفرق الحادى والعشرون والمائتان بين قاعدة مايشترط فيه اجتماع الشروط والاسباب وانتفاء الموانع وقاعدة مالا يشترط فيه مقارنة شروطه واسبابه وانتفاء موانعه
- ٧٦ الفرق الثانى والعشرون والمائتان بين قاعدة الاقرار الذى يقبل الرجوع عنه وبين قاعدة الاقرار الذى لا يقبل الرجوع عنه
- ٧٨ الفرق الثالث والعشرون والمائتان بين قاعدة ماينفذ من تصرفات الولاية والقضاة وبين قاعدة مالا ينفذ من ذلك
- ٨٩ الفرق الرابع والعشرون والمائتان بين قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم
- ٩٨ الفرق الخامس والعشرون والمائتان بين قاعدة الحكم وقاعدة الثبوت
- ٩٩ الفرق السادس والعشرون والمائتان بين قاعدة مايصح أن يكون مستندا في التحمل وبين قاعدة مالا يصح أن يكون مستندا
- ١٠٣ الفرق السابع والعشرون والمائتان بين قاعدة اللفظ الذى يصح اداء الشهادة به وبين قاعدة مالا يصح أداؤها به
- ١٠٦ الفرق الثامن والعشرون والمائتان بين قاعدة مايقع بالترجيح بين البيئات عند التعارض وقاعدة مالا يقع به الترجيح
- ١٠٩ الفرق التاسع والعشرون والفرق الثلاثون والمائتان بين قاعدة المعصية التى هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة وقاعدة المعصية التى ليست بكبيرة مانعة من الشهادة وبين قاعدة المباح الميخل بقبول الشهادة والمباح الذى لا يخل بقبولها
- ١١٣ الفرق الحادى والثلاثون والمائتان بين قاعدة التهمة التى ترد بها الشهادة بعد ثبوت العدالة وبين قاعدة مالا يرد به
- ١١٤ الفرق الثانى والثلاثون والمائتان بين قاعدتى الدعوى الصحيحة والدعوى الباطلة
- ١١٨ الفرق الثالث والثلاثون والمائتان بين قاعدتى المدعى والمدعى عليه
- ١٢٣ الفرق الرابع والثلاثون والمائتان بين قاعدة مايجوز للدعوى وقاعدة مالا يحتاج اليها
- ١٢٦ الفرق الخامس والثلاثون والمائتان بين قاعدة مايلزم فيه الاعذار وقاعدة مالا يلزم فيه الاعذار
- ١٣٠ الفرق السادس والثلاثون والمائتان بين قاعدة اليد المعتبرة المرجحة لقول صاحبها وقاعدة اليد التى لا تعتبر



- ١٣٢ الفرق السابع والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما تجب أجابة الحالم فيه إذا اداه اليه  
و بين قاعدة ما لا تجب أجابته فيه
- ١٣٣ الفرق الثامن والثلاثون والمائتان بين قاعدة ما يشرع من الحبس وقاعدة ما لا يشرع منه
- ١٣٦ الفرق التاسع والثلاثون والمائتان بين قاعدة من يشرع الزامه بالخلف وقاعدة من  
لا يلزمه الخلف
- ١٣٩ الفرق الاربعون والمائتان بين قاعدة ما هو حجة عند الحاكم وقاعدة ما ليس بحجة عندهم
- ١٧٠ الفرق الحادى والاربعون والمائتان بين قاعدة ما اعتبر من الغالب وبين ما ألتى من  
الغالب أما مع اعتبار النادر أو منم الغائه أيضا
- ١٧٦ الفرق الثانى والاربعون والمائتان بين قاعدة ما يصح الاقراع فيه وبين قاعدة ما لا  
يصح الاقراع فيه
- ١٧٩ الفرق الثالث والاربعون والمائتان بين قاعدة المعصية التى هى كفر وقاعدة ما ليس بكفر
- ١٨٦ الفرق الرابع والاربعون والمائتان بين قاعدة ما هو سحر يكفر به وبين قاعدة ما ليس كذلك
- ٢٠١ الفرق الخامس والاربعون والمائتان بين قاعدة قتال البغاة وقاعدة قتال المشركين وكذا  
بينهم وقتالهم وبين الحاربين وقتالهم
- ٢٠٢ الفرق السادس والاربعون والمائتان بين قاعدة ما هو شبهة تدربها الحدود والكفارات  
وقاعدة ما ليس كذلك
- ٢٠٣ الفرق السابع والاربعون والمائتان بين قاعدة القذف اذا وقع من الزوج الواحد  
لزوجه المتعددات بتعدد اللعان بتعدد من فذفن فى مجلس أو مجلسين وبين قاعدة الجماعة  
يقذفهم الواحد يتحد الحد فيه عندنا
- ٢٠٤ الفرق الثامن والاربعون والمائتان بين قاعدة الحدود والتعازير
- ٢١٠ الفرق التاسع والاربعون والمائتان بين قاعدة الاتلاف بالصيال وبين قاعدة الاتلاف بغيره
- ٢١٣ الفرق الخمسون والمائتان بين قاعدة ما خرج عن المساواة والماتلة فى القصاص وبين  
قاعدة ما بقى على المساواة
- ٢١٤ الفرق الحادى والخمسون والمائتان بين قاعدة العينين وقاعدة كل اثنين من الجسد  
كالاذنين ونحوهما
- ٢١٥ الفرق الثانى والخمسون والمائتان بين قاعدة اسباب التوارث واجزاء اسبابها العامة والخاصة
- ٢١٦ الفرق الثالث والخمسون والمائتان بين قاعدة اسباب التوارث وقاعدة شروطه وموانعه
- ٢١٧ الفرق الرابع والخمسون والمائتان بين قاعدة ما يحرم من البدع وينهى عنه وبين قاعدة  
ملا ينهى عنه منها
- ٢٢٩ الفرق الخامس والخمسون والمائتان بين قاعدة الغيبة المحرمة وقاعدة الغيبة التى لا تحرم
- ٢٣٢ الفرق السادس والخمسون والمائتان بين قاعدة الغيبة وقاعدة النيمة والهز واللمز
- ٢٣٤ الفرق السابع والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد وقاعدة ذات اليد

- ٢٣٥ الفرق الثامن والخمسون والمائتان بين قاعدة الزهد وقاعدة الورع
- ٢٤١ الفرق التاسع والخمسون والمائتان بين قاعدة التوكل وبين قاعدة ترك الاسباب
- ٢٤٣ الفرق الستون والمائتان بين قاعدة الحسد وقاعدة التبطة
- ٢٤٥ الفرق الحادى والستون والمائتان بين قاعدة الكبر وقاعدة التجميل بالملايس والمرآكب  
وغير ذلك
- ٢٤٧ الفرق الثانى والستون والمائتان بين قاعدة الكبر وقاعدة العجب
- ٢٤٨ الفرق الثالث والستون والمائتان بين قاعدة العجب وقاعد التسميع
- ٠٠٠ الفرق الرابع والستون والمائتان بين قاعدة الرضى بالقضاء وبين قاعدة عدم الرضى بالماضى
- ٢٥١ الفرق الخامس والستون والمائتان بين قاعدة المكفرات وقاعدة المثوبات
- ٢٥٧ الفرق السادس والستون والمائتان بين قاعدة المداهنة المحرمة و بين قاعدة المداهنة  
التي لا تحرم وقد تجب
- ٠٠٠ الفرق السابع والستون والمائتان بين قاعدة الخوف من غير الله تعالى المحرم وقاعدة  
الخوف من غير الله تعالى الذى لا يحرم
- ٢٥٩ الفرق الثامن والستون والمائتان بين قاعدة التطبير وقاعدة الطيرة وما يحرم منها ولا يحرم
- ٢٦١ الفرق التاسع والستون والمائتان بين قاعدة الطيره وقاعدة الفأل الحلال المباح والفأل الحرام
- ٢٦٣ الفرق السبعون والمائتان بين قاعدة الرؤيا التي يجوز تعبيرها وقاعدة الرؤيا  
التي لا يجوز تعبيرها
- ٢٨٥ الفرق الحادى والسبعون والمائتان بين قاعدة ما يباح في عشرة الناس من المكارمة  
وقاعدة ما ينهى عنه من ذلك
- ٢٨١ الفرق الثانى والسبعون والمائتان بين قاعدة ما يجب النهى عنه من المنفاسد وما يحرم وما يندب
- ٢٨٥ الفرق الثالث والسبعون والمائتان بين قاعدة ما يجب تلمه من النجوم وبين قاعدة ما لا يجب
- ٢٨٦ الفرق الرابع والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو من الدماء كفر وقاعدة ما ليس بكفر
- ٢٩٠ الفرق الخامس والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو محرم من الدعاء وليس بكفر  
و بين قاعدة ما ليس محرما
- ٣٠٣ الفرق السادس والسبعون والمائتان بين قاعدة ما هو مكروه من الدماء وقاعدة ما ليس بمكروه